

verdad e image



del evangelio
a la formación de la
teología cristiana

OSCAR CULLMANN

VERDAD E IMAGEN

31

DEL EVANGELIO A LA
FORMACIÓN DE LA
TEOLOGÍA CRISTIANA

EDICIONES SÍGUEME

Apartado 332

SALAMANCA

1972

Tradujo RAFAEL SILVA-COSTOYAS sobre el original francés *Des sources de l'évangile a la formation de la théologie chrétienne*, publicado en 1969 por Éditions Delachaux et Niestlé de Neuchatel.

CONTENIDO

<i>Presentación de la edición española</i>	9
<i>Introducción</i>	15
1. LA SIGNIFICACIÓN DE LOS TEXTOS DE QUMRAN PARA EL ESTUDIO DE LOS ORÍGENES CRISTIANOS	17
2. LA OPOSICIÓN CONTRA EL TEMPLO DE JERUSALÉN, MOTIVO COMÚN DE LA TEOLOGÍA JUÁNICA Y DEL MEDIO AMBIENTE	41
3. SAMARIA Y LOS ORÍGENES DE LA MISIÓN CRISTIANA	67
4. EL CARÁCTER ESCATOLÓGICO DEL DEBER MISIONERO Y DE LA CONCIENCIA APOSTÓLICA DE SAN PABLO	79
5. Εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν. LA VIDA DE JESÚS, OBJETO DE «VISIÓN» Y DE «FE» SEGÚN EL CUARTO EVANGELIO	119
6. EL RESCATE ANTICIPADO DEL CUERPO HUMANO SEGÚN EL NUEVO TESTAMENTO	135
7. EL BAUTISMO DE LOS NIÑOS Y LA DOCTRINA BÍBLICA DEL BAUTISMO	151
8. ¿INMORTALIDAD DEL ALMA O RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS?	233
9. DOS MEDITACIONES BÍBLICAS	269
<i>Índice de nombres</i>	281
<i>Índice general</i>	285

© Delachaux et Niestlé 1969

© Ediciones Sígueme 1972

Núm. Edición: ES. 541

Es propiedad

Printed in Spain

PRESENTACIÓN DE LA EDICIÓN ESPAÑOLA

La obra oscurece, a veces, al hombre. En Oscar Cullmann, todos ven hoy a uno de los teólogos más destacados de la teología protestante; al autor de centenares de trabajos; al profesor eminente de Strasbourg, Basel y La Sorbona; al conferenciante de medio mundo. Pero pocas veces se ha buscado al hombre que hay debajo; pocas veces se ha sentido el latido de su humanidad.

Hoy, Oscar Cullmann está en la cima, pero le han precedido largos y penosos días, duras jornadas que hacen más heroico su camino. Porque Cullmann es intelectual y teólogo. Y si toda vocación científica es difícil, porque no se valora nunca el sacrificio callado y oculto, la vocación del teólogo es además ingrata.

El teólogo no descansa. La verdad, que es la razón de su vida, le es huidiza. Ha de vivir con el continuo tormento de intentar y de buscar, porque la teología es esencialmente búsqueda e intento, no recetas mágicas. En un mundo de utilidades no se ve eficacia en la obra de los teólogos.

El teólogo vive además para el espíritu. El diálogo que mantiene de continuo con el espíritu, le impide entender el lenguaje de la croniquilla mundana. No está ajeno a la vida. Precisamente porque su mirada está habituada a los valores trascendentes, es capaz de adivinar, mejor que

nadie, los valores que se encierran en cualquier acción humana. Pero está ajeno al mundo del ruido, de la fama, que cada mañana levanta al cielo sus ídolos para enterrarlos al caer el sol.

El teólogo no busca el aplauso. Su íntima satisfacción está en dar respuesta a la llamada acuciante de su espíritu, en tener conciencia de que sus días están llenos de entrega. El teólogo no es el titiritero de la ciencia que, al menor logro, se encarama en el pedestal de la fama para recibir los aplausos de los demás.

El teólogo, en fin, vive una continua y perpetua tragedia. Cada paso que da o cada traspiés, repercuten en su propia existencia.

Oscar Cullmann, ese hombre que ahora está en la cima, ha recorrido este largo y difícil camino. En cierta manera está aún en él. No ha descansado. Más de un centenar de obras jalonan su andadura. La obra es el kilómetro del sabio, que señala su dirección, cuantifica su esfuerzo y le dice cuanto le falta aún... Cullmann ha vivido siempre para el espíritu. Se ha colocado al lado de la oleada humana para darle su propia razón de ser. Él también ha gritado, pero no para unir su voz al coro, sino para advertirles que una vida sin Dios no tiene sentido. Cullmann, en fin, ha sido fiel a su vocación, manteniéndose en ella aun en los momentos más difíciles. Cuando la necesidad le apremió y tuvo que vivir bajo la mano protectora de su hermana Louise Cullmann (lo confiesa en una emocionada dedicatoria de su obra *Études de théologie biblique*, 1968) él siguió fiel. Cuando tantos renunciaron, dedicándose a la fácil tarea de hacer teología-estándar, casuística política, él se mantuvo en su línea de estricta investigación. Renunció a los *slogans* teológicos, porque son siempre exclusivos.

Cullmann es consciente de que su oficio de exegeta le compromete a la búsqueda sincera de la verdad. Para ello

es necesario rehuir también el culto de la persona — culto a sí mismo o a otros teólogos célebres —, porque nadie puede ocupar el sitio de Cristo, que es el único fundamento de la *Εκκλησία*. El teólogo de Basel se mantuvo — y mantiene — en esa línea de la búsqueda de la verdad respetando siempre la libertad de espíritu y de opinión. Sólo el nombre de Cristo debe unir a los hombres en la diversidad. Ésta es la trayectoria de Oscar Cullmann, la línea por él trazada hasta nuestros días.

* * *

Los estudios reunidos en el presente volumen son una serie de trabajos publicados por su autor a lo largo de los 30 últimos años. Se mueven en torno a dos puntos principales, y a la vez relacionados entre sí: el uno mira al origen histórico del cristianismo, el otro al pensamiento del Nuevo Testamento. Esto es, estudian «la evolución que va de las fuentes del evangelio, desde sus raíces lejanas y anteriores a la venida de Cristo, hasta la fijación de la teología cristiana».

Los primeros capítulos tratan del significado de los textos de Qumran para el estudio del Nuevo Testamento, del origen de la misión cristiana en Samaria y de la labor intrépida de los primeros misioneros cristianos en aquella región semijudía: *los helenistas*, cuyo representante principal fue Esteban.

En el capítulo 4 se realiza un estudio exhaustivo sobre el «obstáculo» (cf. 2 Tes 2, 6-7) que retiene la venida del fin de los tiempos y el carácter escatológico del apostolado de Pablo. El capítulo 7 está dedicado al intrincado problema del bautismo de los niños y la doctrina bíblica del bautismo. Después de considerar el fundamento del bautismo (la muerte y la resurrección de Cristo), se examina el bautismo como agregación al cuerpo de Cristo; el

bautismo y la fe; el bautismo y la circuncisión. En la consideración de este tema, Cullmann, fiel a su método de rigurosa independencia, mantiene opiniones contrarias a sus hermanos protestantes, sobre todo se opone a la tesis de Karl Barth que reduce toda la virtud del bautismo a la *cognitio salutis*.

Los capítulos 6 y 8 tratan de temas afines y complementarios, relativos a la escatología del Nuevo Testamento: «rescate anticipado del cuerpo» y «resurrección de los muertos». Es cierto que no todo lo que se dice, sobre todo en estos dos capítulos, puede ser suscrito por un católico. El católico se encuentra con la doctrina propuesta por la Iglesia sobre la visión beatífica de los santos, el culto a los mártires, el purgatorio, etc. Todo esto le ha de llevar a adoptar, frente a la tesis cullmaniana, no una actitud polémica sino dialéctica. No conviene olvidar que por muy profundas que parezcan algunas simas, que nos separan, no lo son tanto, ni tantas sobre todo, como generalmente se cree. Para convencerse de ello, se requiere ante todo el conocimiento mutuo de las posiciones — esto está en la base del auténtico ecumenismo —, conocimiento que debe tener no sólo el jefe de la Iglesia, y el teólogo, sino también el simple fiel, ya que el ecumenismo es tarea de todos. Las divisiones no se evitan creando un clima de unidad artificial a expensas de la verdad, sino concentrándonos todos — católicos y protestantes — sobre el fundamento de la fe: Cristo-Jesús.

Si tuviéramos que destacar algún rasgo, que fuera exponente y característica del libro, señalaríamos la estricta limitación a los datos del Nuevo Testamento, que el autor se impone a lo largo de sus trabajos, y la fidelidad al pensamiento de los autores inspirados.

*A la Facultad de teología protestante de la
universidad de Strasbourg*

*y a la Facultad libre de teología protestante
de París,*

*en recuerdo de mi docencia que ha contenido
los primeros esbozos de estos trabajos.*

INTRODUCCIÓN

Nuestra primera gran obra ha sido aquella que hemos consagrado, hace unos cuarenta años, a las relaciones entre el gnosticismo y el judeo-cristianismo (Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin. Paris 1930); la más reciente (Le salut dans l'histoire. Neuchâtel 1966) contiene una especie de síntesis de la teología del Nuevo Testamento. Entre estos dos trabajos, a primera vista tan diferentes por su objeto, hemos publicado, a la par de otros libros, una serie de estudios especiales cuya aparición se escalona sobre muchos años y que tratan igualmente de estos dos objetos a simple vista tan lejanos el uno del otro: por una parte las corrientes particulares de ciertos medios cristianos de la primera hora se relacionan con un judaísmo más o menos esotérico que parece ser la cuna del cristianismo; por otra parte la elaboración de una teología cristiana en la que encontramos los grandes temas de los escritos neotestamentarios.

Esta doble clase de problemas concernientes el uno al origen histórico del cristianismo, el otro al pensamiento del Nuevo Testamento, continúa preocupándonos simultáneamente hasta hoy, y el presente volumen es un testimonio claro de esta simultaneidad. Pero ¿no tienen relación el uno con el otro? Nosotros pensamos que sí. Los trabajos reunidos en esta nueva obra de «estudios bíblicos» ponen de manifiesto precisamente el lazo de unión entre

los dos: la evolución que va de las fuentes del evangelio, desde sus raíces lejanas y anteriores a la venida de Jesucristo, hasta la fijación de una teología cristiana.

Hemos añadido, al final del libro, dos meditaciones pronunciadas con ocasión de la apertura de las reuniones anuales de la Sociedad de estudios del Nuevo Testamento en Lovaina (1964) y en Heidelberg (1965), dada la importancia, que tiene para nosotros, la colaboración tan necesaria entre los exegetas de la Biblia.

1

LA SIGNIFICACIÓN DE LOS TEXTOS DE QUMRAN PARA EL ESTUDIO DE LOS ORÍGENES CRISTIANOS

SEGÚN el historiador Ernest Renan, el cristianismo, al principio, no habría sido más que una forma de esenismo, «un esenismo que habría sobrevivido largo tiempo». En la misma línea de ideas y a título de curiosidad, se puede también mencionar el hecho que E. Schuré, autor de los *Grands Initiés*, ha sostenido, sin dar por otra parte prueba alguna, la tesis de que Jesús habría sido iniciado en las doctrinas secretas de los esenios. En efecto, ni Renan ni Schuré han tenido conocimiento de los textos del mar muerto. Ciertamente, ya se sabía, por las descripciones de Josefo y de Filón, que los esenios poseían doctrinas secretas y los manuscritos de Qumran lo confirman. Pero es caer en una especulación desprovista de todo fundamento el querer pretender que Jesús ha sido, como miembro de la comunidad esenia, iniciado en estas doctrinas secretas. Ni en el Nuevo Testamento ni en los escritos judíos encontramos alusión alguna a tal cosa. En cuanto a la cuestión de saber si es posible — basándose en las afinidades que existen entre el pensamiento esenio ahora mejor conocido, y la enseñanza de Jesús — concluir indirectamente que Jesús ha conocido la doctrina de la secta, tendremos ocasión de volver sobre ello más adelante.

Por lo pronto, nosotros quisiéramos insistir en que es importante establecer una distinción entre las dos cuestiones siguientes: ¿Jesús ha sido un esenio? y ¿existe un lazo entre los esenios y los primeros cristianos?

En realidad, se ha pensado siempre — prescindiendo del problema de los esenios — que el cristianismo primitivo hundía sus raíces, no en el judaísmo oficial, sino en un medio judío más o menos esotérico. Esto, por otra parte, no implica de ninguna manera que el cristianismo primitivo no haya aportado algo esencialmente nuevo respecto a sus orígenes judíos.

En nuestro libro sobre las cartas Pseudo-Clementinas, escritos judeo-cristianos en los que la parte arcaica (los *Kerygmata Petrou*) ha conservado antiguos elementos del judeo-cristianismo primitivo, hemos sostenido la tesis que él contenía al margen del judaísmo, una especie de gnosticismo judío que, a simple vista, debiera ser considerado como la cuna del cristianismo de la primera hora¹. En efecto, siendo así que este gnosticismo judío acusa ya una influencia helenística, debemos considerar toda la cuestión de las relaciones entre el judaísmo y el helenismo bajo una perspectiva completamente diferente a la acostumbrada. Antiguamente, tan pronto como se descubrían influencias helenísticas en un escrito del Nuevo Testamento, se concluía inmediatamente que ese escrito debía ser de redacción reciente. Éste es el caso, en particular, del evangelio de Juan. Bajo el pretexto de que se descubren elementos helenísticos en este evangelio, se ha deducido que era la prueba más contundente de su origen tardío. En la base de esta conclusión inexacta se encuentra una concepción errónea o, al menos, demasiado esquemática de los orígenes del cristianismo, a saber, la idea de que en sus

¹ O. CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudoclementin*. Étude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme. Paris 1930.

comienzos, el cristianismo era simplemente judío y que sólo más tarde se ha hecho helenístico. Este error fundamental ha implicado toda una serie de otros, como por ejemplo la suposición de que la herejía llamada gnóstica no habría aparecido sino más tarde en los medios helenísticos situados fuera de Palestina. El hecho de que el gnosticismo, allí donde nosotros lo encontramos por primera vez en el Nuevo Testamento, se encuentre en estrecha relación con el judaísmo, prueba que esta concepción del gnosticismo es errónea. Ha habido un gnosticismo *judío* antes que el gnosticismo cristiano, lo mismo que ha habido un helenismo *judío* antes que el helenismo cristiano.

La evolución generalmente admitida y que va de un cristianismo judío primitivo a un cristianismo helenístico universal ulterior, es un *esquema* artificial que no corresponde en modo alguno a la realidad histórica. Nosotros veremos, en efecto, que estas dos tendencias han existido simultáneamente en la Iglesia *primitiva* y que la historia del cristianismo primitivo es la interferencia de estas dos tendencias, ambas presentes desde el origen en la Iglesia palestina.

El hecho de que el cristianismo palestino haya podido adoptar ciertos elementos helenísticos que desbordan los límites de las fronteras nacionales del judaísmo era conocido antes del descubrimiento de los nuevos textos, y estos últimos no hacen sino confirmarlo. En efecto, gracias al descubrimiento de los textos llamados «mandeos» y a su publicación por M. Lidzbarski hacia 1920, nosotros sabíamos ya que existió un movimiento bautista judío pre-cristiano, extendido en Palestina y en Siria², que ha debido, de una manera o de otra, ejercer una influencia sobre los discípulos de Juan Bautista como también sobre los de Jesús. Además, ha habido sin duda un lazo entre

² Cf. J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, 1935.

el cristianismo primitivo y la literatura judía tardía y un poco esotérica de Enoc. Pues esta forma de esperanza mesiánica en la que la espera del hijo del hombre viniendo sobre las nubes del cielo se sitúa en lugar de la espera de un mesías nacional judío, se encuentra solamente en la periferia del judaísmo y más particularmente en los libros de Enoc. Ahora bien, esta forma de esperanza mesiánica es la que encontramos en los evangelios.

Sin embargo, nos faltaba hasta ahora el punto exterior de referencia que nos habría permitido establecer el lazo de unión entre el cristianismo primitivo y esta forma desviada de judaísmo. ¿La secta de los esenios, ahora mejor conocida, nos ofrece este punto?

A primera vista, parece haber una analogía entre esta secta y el Nuevo Testamento, porque el «maestro de justicia» de los nuevos textos es objeto de una veneración particular que parece conferirle un carácter mesiánico. Por el libro de los Hechos (c. 5) y Josefo, sabemos que antes que Jesús, ha habido hombres como Judas y Teudas que se arrogaron un poder particular. Y sin embargo, veremos que es precisamente en este punto en donde el cristianismo se diferencia de las sectas judías. A nuestro juicio, no es en la analogía entre el maestro de justicia y Jesús, ni en la manera como sus discípulos han concebido su persona y su obra, donde residen los puntos de contacto entre los dos movimientos, sino más bien en las otras doctrinas, y en primer lugar, en la vida y organización de las dos comunidades, aun cuando también ahí encontraríamos diferencias.

I

Hablaremos ante todo, de las afinidades y de las diferencias que se manifiestan en la vida y en el organismo de las comunidades.

La vida

En primer lugar, conviene señalar el nombre que se daba la secta judía. Ella llevaba, entre otros, el título de «nueva alianza». En griego estas palabras equivalen a *kainê diathêkê* que, a su vez, pueden ser traducidas por «nuevo testamento». Se encuentra también la expresión «los pobres» que, en estos textos, se ha convertido casi en un nombre propio para designar a este grupo³. Se encuentra también este nombre en el Nuevo Testamento, en las cartas a los romanos y a los gálatas, para caracterizar a los primeros cristianos. Más tarde, debió ser atribuido al resto de la comunidad de Jerusalén que toma el nombre de ebionitas. Esta palabra «ebionitas» significa precisamente «los pobres».

El convite comunitario de la secta de Qumran presenta muchas analogías con la fiesta eucarística de los primeros cristianos⁴. Tiene carácter esencialmente sagrado y sólo después de un noviciado los nuevos miembros tenían derecho a participar. Se pronunciaba una bendición sobre el pan y el vino. Es posible igualmente que los esenios hayan tenido convites sin vino⁵ de los que se encuentran huellas en la «fracción del pan» de la Iglesia primitiva. Un fragmento de Qumran, designado con el nombre de «fragmento de las dos columnas», hace alusión a la presencia del mesías durante el convite.

Los baños o *bautismos*, que se encuentran en el centro de la vida cultural de la secta judía, difieren tanto del bautismo cristiano como del administrado por Juan, por-

³ K. ELLIGER, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*, 1953, 222.

⁴ K. G. KUHN, *Über der ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift: EvTh* (1951) 508 s.

⁵ Ver las frases alternativas en el *Manual de disciplina*, VI, 4-6, «pan o vino»; «pan y vino».

que son repetidos. Sin embargo son, en cierto sentido, paralelos, puesto que sirven de rito de iniciación: la *primera* admisión a estos baños era el signo de la entrada en la comunidad.

Según Josefo y los nuevos textos, la *comunidad de bienes*, reglamentada hasta en sus mínimos detalles, es una de las características de la orden. El paralelismo con el cristianismo primitivo es aquí particularmente sorprendente. La pobreza como ideal religioso, se encuentra en uno y otro grupo⁶. Y sin embargo, sobre este punto también, es necesario subrayar una diferencia importante: en la secta esenia la comunidad de bienes es obligatoria y organizada. Los textos nos hablan del oficio especial del administrador de la fortuna común. Por el contrario, en la Iglesia primitiva, la comunidad de bienes era libre, tal como se deduce del libro de los Hechos. Es considerada como una obra del Espíritu. Impulsado por el Espíritu, el cristiano deposita sus bienes a los pies de los apóstoles. Ésta es la razón por la que Pedro califica de «mentira contra el Espíritu» la astucia de Ananías y de Safira. El apóstol les declara expresamente que hubieran podido guardar sus bienes, pero que no debieron pretender haberlo dado todo, mientras que, secretamente, se habían retenido una parte.

Otro caso paralelo todavía: el grupo de los doce apóstoles y de los siete helenistas se encuentra en la organización de la secta⁷ en donde es cuestión de *doce* más tres.

⁶ S. E. JOHNSON, *The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts*: ZAW (1954) 110, reconoce sin embargo que, en el *Manual de disciplina*, el acento está puesto sobre la vida comunitaria y no sobre la pobreza como tal.

⁷ Sobre la organización, ver BO REICKE, *Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente*: ThZ (1954) 95 s., y J. DANIELOU, *La communauté de Qumrán et l'organisation de l'Église ancienne*: RHPR (1955) 104 s. Daniélou muestra que hay una semejanza entre las dos organizaciones en la coexistencia de institución y de carismas.

Los tres sacerdotes pueden tener su correspondiente en las tres «columnas» de Gál 2, 9 s.: Santiago, Cefas y Juan⁸.

El pensamiento

Si se quiere comparar el pensamiento de los dos grupos, es necesario tener en cuenta el evangelio de Juan. Desde el principio se ha comprobado que, más que los otros textos del Nuevo Testamento, este evangelio pertenece a un medio ideológico estrechamente emparentado con aquel de los nuevos textos⁹. El dualismo juánico de la luz y de las tinieblas, de la vida y de la muerte, encuentra sus paralelos en los textos de Qumran. El prólogo del evangelio tiene su correspondencia en un pasaje de la Regla (XI, 11) en donde el pensamiento divino aparece como mediador de la creación. K. G. Kuhn, con razón, ha concluido que las formas de pensamiento de la secta de Qumran son, por así decir, el terreno en el cual el cuarto evangelio hunde sus raíces¹⁰. Evidentemente ahí también, hay diferencias capitales en relación a la enseñanza esencial de Cristo. Debemos subrayar sin descanso a la vez las afinidades y las diferencias esenciales.

Esto se aplica igualmente a la enseñanza de Jesús tal como nos la refieren los sinópticos y que presenta también muchos puntos de contacto. La concepción del *pecado* y de la *gracia*, en los nuevos textos, no es la de los fariseos, sino que se aproxima más a la del Nuevo Testamento. Hay, en la Regla, semejanzas evidentes con el sermón de la montaña.

El juicio de Jesús sobre el templo, en los sinópticos — y referido por Juan bajo una forma todavía más dura —

⁸ S. E. JOHNSON, *o. c.*, 111.

⁹ K. G. KUHN, *Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament*: ZThKirche (1950) 193 s.

¹⁰ *Ibid.*

corresponde a la actitud de los esenios frente al templo y al culto sacrificial¹¹.

Las diferencias son más notables sobre todo respecto a la actitud ante la ley. La independencia de Jesús frente a la ley no tiene equivalente en los textos de Qumran. Mientras que Jesús expresa claramente su derecho con autoridad en las fuertes antítesis del sermón de la montaña («pero yo, en cambio, os digo...»), mirando por encima la ley hasta en sus intenciones, el maestro de justicia no ofrece nada similar. Al contrario, los nuevos textos son, de hecho, la expresión más característica de la piedad legalista del judaísmo. El legalismo es llevado a sus extremos. Basta comparar las palabras y la actitud de Jesús frente al sábado con las reglas sabáticas del manuscrito de Damasco (XI, 130). No se podría imaginar un contraste más grande.

Jesús rechaza igualmente el ascetismo que era tan importante para los esenios. Él fue llamado «un comedor y un bebedor». Al mismo tiempo no quiere saber nada de doctrinas secretas, sino que ordena a sus discípulos proclamar sobre los techos lo que él les enseña. Es exactamente lo contrario de lo que estaba impuesto a los miembros de la secta de Qumran.

También se encuentran evidentes puntos de contacto con el pensamiento *Paulino*. Y es una vez más el lado anti-fariseo de la teología de la secta el que, hasta un cierto punto, concuerda con la doctrina de la justificación. En el Comentario de Habacuc se encuentra un pasaje que refiere la justificación al maestro de justicia bajo una forma casi idéntica a un texto decisivo de Pablo. Las palabras bien

¹¹ Según Filón, *Quod omnis probus liber*, § 75, los esenios rechazaban los sacrificios de animales. Según un texto muy poco claro de Josefo, *Ant.* XVIII, I, 5, los esenios enviaban dones al templo, pero no participaban ellos mismos en el culto del templo. Los nuevos textos publicados hasta ahora no contienen pasajes que rechacen explícitamente el culto del templo. Sin embargo, cf. *Manual de disciplina*, IX, 3 s.

conocidas de Habacuc, «el justo vivirá por la fe», son explicadas así: «Esto significa que él vivirá por la fe en el maestro de justicia». Sin embargo, esta fe en el maestro de justicia no es, como para Pablo, la fe en un *acto de expiación* por la muerte de Cristo para el perdón de los pecados. En realidad, el concepto de la fe en sí misma es diferente, pues no se encuentra indicio de una oposición a las obras de la ley. En cuanto a los pasajes éticos o pareneticos de las cartas de Pablo y de otros escritos cristianos primitivos, ellos ofrecen los paralelos más desconcertantes con los desarrollos análogos en los nuevos textos.

II

Y ahora, ¿cómo explicar la estrecha afinidad y también las diferencias fundamentales que existen simultáneamente entre los dos movimientos?

Ante todo, conviene señalar que un movimiento puede muy bien relacionarse con otro al encontrarse ambos y estar, al mismo tiempo, en oposición evidente con él. Nos preguntamos en primer lugar, si es posible descubrir las pruebas de una relación exterior entre ellos. Hay que notar que los esenios no son mencionados en ninguna parte del Nuevo Testamento, mientras que los fariseos y los saduceos figuran frecuentemente, como adversarios. Pero sería falso concluir que no ha podido existir ningún contacto entre los esenios y los primeros discípulos de Jesús. De hecho, se ha sostenido todo lo contrario, a saber que, si los esenios no son mencionados, es precisamente porque los primeros cristianos se encuentran en estrecho contacto con ellos. Jesús y los apóstoles no habrían tenido necesidad de combatirlos por la simple razón de que eran muy próximos los unos a los otros.

Es posible imaginar que, por medio de Juan Bautista,

el pensamiento y las prácticas esenias hayan penetrado en el cristianismo naciente. Sabemos, en efecto, por el evangelio de Juan, que los primeros discípulos de Jesús habían sido antes discípulos de Juan Bautista. El mismo Jesús parece haber sido al comienzo discípulo de Juan. Pero no todos los discípulos de Juan han seguido a Jesús. Los sinópticos nos refieren que, durante el ministerio de Jesús, existió todavía un grupo de discípulos de Juan. Y la literatura cristiana primitiva nos revela además que después de la muerte de Cristo, esta secta del Bautista fue una especie de rival de la Iglesia primitiva¹². Los escritos mandeos, sin duda posteriores, contienen ciertamente muchos elementos antiguos¹³ que se remontan a esta secta, la cual, después de la muerte de Jesús, ha continuado considerando a Juan Bautista como el verdadero mesías y, por consiguiente, rehúsa reconocer a Jesús (de hecho, ella lo acusó de ser un falso mesías). Estas ideas debieron alcanzar una amplia difusión en los medios donde fue redactado el evangelio de Juan, porque éste subraya intencionalmente el hecho de que Juan no era la luz, sino que había venido para dar testimonio de la luz que ha aparecido en Cristo. El prólogo del cuarto evangelio combate implícitamente a los discípulos del Bautista¹⁴, y se puede seguir esta tendencia polémica a través de todo el evangelio. A los discípulos de Juan que afirman la supremacía de su maestro sobre Jesús basándose en el hecho de que este último había aparecido *después de* Juan, el evangelista responde declarando que en realidad Jesús existía antes

¹² Especialmente Ps. Clem. Rec. I, 54, 60.

¹³ H. LIETZMANN, *Sitzungsber. d. Berl. Ak. d. Wissensch.*, 1930, se niega a reconocer la existencia de toda fuente antigua en los escritos mandeos (sobre todo contra R. BULTMANN, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen Quellen für das Verständnis des Johannes-Ev.*: ZNW [1925] 100 s.?) Pero los estudios más recientes han confirmado el hecho de que la literatura mandea contiene materiales muy antiguos.

¹⁴ W. BALDENSPERGER, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, 1898.

del Bautista, puesto que, desde el principio, él existió como Logos, junto a Dios¹⁵.

A pesar de esta argumentación, es exacto concluir que ha habido una comunidad de discípulos de Juan antes de la comunidad de discípulos de Jesús, y que, según el cuarto evangelio, Jesús y sus primeros discípulos proceden del movimiento bautista. El discípulo anónimo de Juan (1, 40) es un antiguo discípulo del Bautista, lo mismo que Andrés. Y a juzgar por Mt 11, 11, el mismo Jesús sería considerado como un discípulo de Juan. En efecto, en este pasaje que se traduce ordinariamente de una manera inexacta, Jesús declara: «Aquel que es más pequeño (es decir, Jesús en cuanto discípulo) es más grande que él (Juan Bautista) en el reino de los cielos»¹⁶.

De lo dicho resulta que si pudiéramos realmente establecer un vínculo entre los esenios y los discípulos de Juan Bautista, hubiéramos encontrado al mismo tiempo un medio de unión entre los esenios y los discípulos de Jesús. Pero un vínculo tan directo no puede probarse de manera cierta. El bautismo de Juan difiere del de los esenios, puesto que no se administraba más que una sola vez. No obstante, tal como nosotros ya lo hemos mencionado, la admisión al bautismo equivalía para los esenios a la admisión en su comunidad, es decir, él señalaba la entrada en la vida de bautizado. Existe entonces un paralelismo entre Juan Bautista y los esenios; y el bautismo de Juan puede muy bien tener su origen en el movimiento bautista ya existente. Se puede ver la confirmación en el hecho de que los escritos mandeos presentan concepciones análogas a

¹⁵ Cf. O. CULLMANN, *Ho opiso mou erchomenos*, en *Festschrift für A. Fridrichsen*. Coniectanea Neotestamentica. 1947, 26 s. Las Pseudo-Clementinas van más lejos en su polémica contra la secta de Juan Bautista. Mientras que el cuarto evangelio no rechaza más que a los miembros de la secta, estos escritos judeo-cristianos atacan al mismo Juan Bautista, considerándolo como un falso profeta de la misma raza que Caín, Esaú y el Anticristo.

¹⁶ *Ibid.*

aquellas de los textos de Qumran¹⁷. Además, el evangelio de Lucas nos refiere que antes de comenzar a bautizar, Juan vivía en el desierto de Judá (3, 2). Ahora bien, en este desierto se encuentra el convento de los esenios con sus cavernas. Es prácticamente imposible suponer que Juan haya podido vivir allí sin entrar en contacto con la secta. Bien se puede presumir que sin llegar a ser miembro, ha estado influenciado por la secta, aun cuando él ha fundado un movimiento mesiánico independiente. Otra afinidad con la secta aparece igualmente en su ascetismo. En fin, hasta el mismo origen sacerdotal de Juan debe ser mencionado, si se piensa en la importancia de los sacerdotes en la vida de la secta¹⁸.

Decir algo más sobre este particular, es muy difícil. De todas maneras, sería posible explicar la clase de influencia indirecta del esenismo sobre los orígenes del cristianismo. Mas al momento de concluir esta exposición, tenemos que subrayar un punto particular que podrá tener su importancia hasta que hablemos de otros contactos tal vez más directos entre los esenios y los cristianos: por una parte, el interés especial que el cuarto evangelio muestra por Juan Bautista y su secta; por otra parte, el paralelismo entre las concepciones de este evangelio y las de los mandeos¹⁹. Este evangelio aparece, pues, como un eslabón posible en la filiación: Qumran - Juan Bautista - los primeros cristianos.

Siendo muy cautelosos, se podría tal vez encontrar otro punto de contacto entre la secta judía y el cristianismo naciente. Sabemos que los esenios tenían una colonia en Damasco. Sabemos igualmente, por el mismo Pablo, que éste, después de su conversión, ha permanecido en Da-

¹⁷ Falta todavía una comparación completa de los escritos de Qumran con la literatura mandea. Nos sería muy útil.

¹⁸ Se puede también, quizás, citar el texto profético, «preparad el camino del Señor» que se encuentra en muchos pasajes del *Manual de disciplina*.

¹⁹ R. BULTMANN: ZNW (1925) 100 s.

masco. ¿No sería posible entonces suponer que durante su estancia en esta ciudad, el apóstol ha tenido contactos con los miembros de la secta? No se puede sin embargo responder con certeza a esta cuestión, y esto tanto menos cuanto que ignoramos el momento en que los esenios han venido a Damasco²⁰.

Nos parece más probable que haya que buscar el punto de encuentro entre los esenios y los primeros cristianos en los *helenistas* de los que se hace mención en el libro de los Hechos. Esta hipótesis es la que quisiéramos sostener en este artículo.

¿Estos helenistas no serían precisamente el eslabón que nos falta entre los dos movimientos? Ellos pertenecen, desde los comienzos, a la primera Iglesia *palestina*; no tienen, pues, origen en la diáspora. En cuanto al papel que han jugado al comienzo del cristianismo, debió ser mucho más importante de lo que deja suponer el libro de los Hechos. De hecho, son los verdaderos fundadores de la misión cristiana, pues en el momento de la persecución en la que pierde la vida Esteban — persecución dirigida contra ellos y no contra los doce — ellos comienzan a predicar el evangelio en Samaria.

Y no ha sido Pablo el primero que introdujo el universalismo en el cristianismo, sino que fueron, antes que él, los helenistas, de cuyo grupo sólo conocemos bien a Esteban, que debió haber sido una personalidad excepcional.

Estos helenistas, lo mismo que los esenios, rechazaban el culto del templo, y ésta fue la razón por la que fueron muy pronto expulsados de Jerusalén. Los doce no estaban sin duda de acuerdo con ellos sobre este punto particular, si no se comprendería que hayan podido permanecer en Jerusalén después de estallar la persecución mencionada en Hech 8, 1.

²⁰ Cf. F. A. SCHILLING, *Why did Paul go to Damascus?*: AnglThRev (1934) 199, y S. E. JOHNSON, *o. c.*, 117.

Los helenistas fueron rápidamente dejados de lado y desaparecen del libro de los Hechos. Se les encuentra solamente en Hech 9, 29, en donde vemos a Pablo discutir con ellos, y en Hech 11, 2, en donde leemos que los helenistas de Chipre y de Cirene se dirigen hacia los helenistas de Antioquía²¹. Los otros escritos cristianos no hacen mención alguna, al menos directamente, y la razón es probablemente que a excepción del grupo juánico, los más antiguos escritos cristianos se apoyan no sobre su testimonio, sino sobre el testimonio de los doce.

De manera general, se considera a los *hellenistai* de Hech 6, 1 simplemente como los judíos que hablan el griego; los *hebraioi* en cambio los judíos que hablan arameo. Pero no tenemos ningún documento que nos proporcione la prueba de que ése es el sentido verdadero de esta palabra. *Hellenistai* se deriva del verbo *hellenizein* que no significa «hablar griego» sino más bien «vivir a la manera griega». Por otra parte, ellos no son originarios de la diáspora. Bernabé, que es chipriota, no es llamado helenista, como tampoco Pablo y otros. Basta leer el libro de Foakes Jackson y Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity*²² que trata esta cuestión en un apéndice, para darse cuenta de la confusión de los estudiosos que han intentado definir el carácter preciso de estos helenistas de Hech 6-8. Sea lo que fuere, no se puede probar que la palabra *hebraioi* se refiera a la lengua hablada por las personas designadas con este nombre. La cuestión está entonces en saber si estos helenistas no serían los judíos diferentes del judaísmo oficial, con tendencias más o menos esotéricas de origen sincretista. Porque ¿qué otro término tenían los judíos a su disposición para designar esta tendencia?

²¹ En los dos pasajes, otros leen *Hellenes*.

²² «Additional notes», VII: The Hellenists, 59 s.

En un artículo anterior²³ hemos mostrado que el cuarto evangelio se interesa particularmente por estos helenistas y por su obra misionera de pioneros en Samaria. De hecho, este evangelio se propone rehabilitar a los helenistas. No podemos reproducir aquí toda la argumentación y remitimos al lector a este artículo. No aducimos sino las conclusiones que nos parecen más apropiadas a nuestra discusión.

En Jn 4, 38, Jesús declara que no son los apóstoles, sino los *otros* ἄλλοι *los que inauguraron la misión en Samaria* y que entonces los apóstoles «entraron» en su trabajo. Esta situación corresponde exactamente al relato de Hech 8 en donde se refiere que la misión en Samaria ha sido inaugurada por los helenistas, especialmente por Felipe, que pertenecía al grupo de los siete (éstos juegan probablemente el mismo papel entre los helenistas que los doce en la otra parte de la comunidad). Según Hech 8, 14, después de la conversión de los samaritanos, los doce enviaron a Samaria a Pedro y a Juan que han ratificado, por así decirlo, esta conversión con la imposición de manos. Ellos han «entrado» así efectivamente en el trabajo de los *otros*. Los *otros* de Jn 4, 38, deben ser por consiguiente estos helenistas de los que la mayor parte son anónimos. Éstos son los verdaderos misioneros de la Samaria.

Se comprueba con bastante frecuencia que Lucas y el cuarto evangelio utilizan las mismas tradiciones. Así no es de extrañar que, sobre este punto el evangelio juánico siga la tradición lucana concerniente al lazo que une los helenistas y la Samaria, bien que el libro de los Hechos minimice la importancia²⁴.

Pero no sin razón el evangelio de Juan muestra un

²³ *Annuaire de l'école des hautes études* (1953-54).

²⁴ Por otra parte, S. E. JOHNSON, *o. c.*, 107, ha estudiado la relación entre el libro de los Hechos y la secta de Qumran.

interés particular por los helenistas. Ya hemos hecho constatar que este evangelio parece haber estado en contacto con la secta de Juan Bautista a la que intenta combatir. Ahora podemos añadir que él debió ver la luz en los círculos que, como mínimo, se encontraban muy próximos a los helenistas. Tal vez se debiera ir un poco más lejos y preguntarse si el mismo autor no ha pertenecido al grupo de los helenistas de la Iglesia primitiva²⁵.

Porque, tal como ya lo hemos visto, de todos los escritos cristianos primitivos, es justamente el cuarto evangelio el que presenta la afinidad más estrecha con los textos de Qumran. Tal es la conclusión a la que ha llegado K. G. Kuhn poco tiempo después del descubrimiento de los rollos del mar muerto²⁶. Por otra parte, nosotros sabíamos ya hace tiempo que este mismo evangelio parece estar emparentado con otros escritos esotéricos judíos tales como las *Odas de Salomón* y los textos rabínicos de carácter místico²⁷.

Por tanto es lícito concluir que hay un lazo de afinidad primeramente entre el cuarto evangelio y los helenistas y en segundo lugar entre el cuarto evangelio y la secta de Qumran. Sin embargo, nos falta todavía encontrar el

²⁵ En el mismo orden de ideas, se puede preguntar si los «griegos» que quieren ver a Jesús (Jn 12, 20) no son otros que los helenistas precristianos. En todo caso es significativo que sólo el cuarto evangelio haga mención de este incidente. Sin duda que se trata aquí de *hellènes* como en Hech 11, 20 donde la mayor parte de los manuscritos leen la misma palabra y donde muy bien parece tratarse de helenistas. Lo que nos hace pensar que en Jn 12, 20 se trata de los helenistas, es el hecho de que esos «griegos» se dirigen a Felipe, quien a su vez se dirige a Andrés antes de acercarse con él a Jesús. Ahora bien, Felipe y Andrés son, en el grupo de los doce, los únicos que llevan nombres griegos, y nosotros sabemos, por otra parte, que según el cuarto evangelio, Andrés al menos había sido discípulo de Juan Bautista antes de seguir a Jesús. Es curioso comprobar que al contrario de los sinópticos, el cuarto evangelio hace a intervalos descripciones detalladas del papel jugado por estos dos discípulos. No es, pues, imposible pensar que esos dos discípulos hayan estado en contacto con los helenistas judíos, o si incluso ellos mismos han formado parte personalmente de ese movimiento.

²⁶ K. G. KUHN, *Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament*, 193 s.

²⁷ Cf. H. ODEBERG, *The Fourth Gospel*, 1929.

punto capital y típico que sea común a la vez a la secta de Qumran, a los helenistas y al cuarto evangelio. Ya hemos hecho alusión a ese punto: la oposición al culto del templo. Esta oposición es el trazo característico de los helenistas al mismo tiempo que la causa del martirio de Esteban. En su discurso de Hech 7, Esteban hace un breve resumen de la desobediencia de Israel a través de su historia. Esta desobediencia obtiene su punto culminante en la construcción del templo que es considerada como un acto de la más grande infidelidad²⁸. Por esta misma razón, los helenistas abandonan Jerusalén y se vuelven hacia los samaritanos que eran, también ellos, opuestos al templo. En cuanto a los esenios, sabemos que sin ir tan lejos como los helenistas, manifiestan respecto del templo una actitud menos favorable que el conjunto del judaísmo²⁹.

Podemos comprobar que el evangelio de Juan se preocupa más que los sinópticos, de la cuestión del templo. Por esta razón, ya en el prólogo, el Logos encarnado se contrapone indirectamente a la *Shekina (doxa)* de Dios en el templo. En lugar del tabernáculo (*skêné*) al cual estaba ligada la presencia de Dios y al que hace alusión el versículo 14, se ve aparecer la persona de Jesucristo. De ahí el verbo *eskénosen*: «él ha plantado su tienda entre nosotros y nosotros hemos visto su gloria». El final de Jn 1, 51 nos revela que el punto de encuentro entre el cielo y la tierra no está limitado a un lugar santo tal como Betel, al cual se hace alusión ahí (sueño de Jacob), sino que se encuentra desde ahora en la persona del Hijo del hombre sobre el que ascienden y descenden los ángeles del cielo. Este interés particular por el templo explica también

²⁸ S. E. JOHNSON, o. c., 113, menciona los paralelos interesantes entre el discurso de Esteban y el *Manual de disciplina*.

²⁹ Por lo que se refiere a la actitud de los esenios respecto del culto del templo, ver los textos mencionados en la nota 11.

por qué el cuarto evangelio, al contrario de los sinópticos, sitúa la escena de la purificación al principio mismo del ministerio de Jesús. En cuanto a las palabras relativas a la destrucción y a la reconstrucción del templo, ellas no son puestas en la boca de falsos testigos, sino en la del mismo Jesús. Si se ha de creer la explicación que da el evangelista, es el mismo Jesús el que, en su cuerpo crucificado y resucitado, reemplaza al templo.

Este mismo interés que el evangelista muestra por el problema del culto se encuentra a través de todo su libro. En nuestra obra sobre *Les sacrements dans l'évangile johannique* hemos intentado demostrar que el bautismo y la eucaristía deben ser considerados como el trasfondo de la descripción juánica de la vida de Jesús. El evangelio ilustra esta idea: el culto en espíritu y en verdad debe reemplazar el culto del templo. Y no es una simple coincidencia el que las palabras sobre el culto verdadero se encuentren precisamente en el relato del diálogo con la samaritana. Es este mismo relato, por lo demás, el que contiene la alusión a los helenistas, adversarios del culto del templo que han inaugurado la obra misionera en Samaria, región hostil al templo de Jerusalén, desde hacía mucho tiempo.

Los paralelos entre el cuarto evangelio y los textos de Qumran no se refieren únicamente al aspecto negativo del problema del culto (oposición al templo), sino también a la manera cómo este culto se encuentra reemplazado por los bautismos y los convites sagrados. Finalmente, es necesario mencionar el interés juánico por las fiestas del calendario judío a las cuales Cristo da una significación nueva. Un interés análogo por el calendario aparece igualmente en los textos de Qumran³⁰.

³⁰ Cf. LUCETTA MOWRY, *The Dead Sea Scrolls and the Background of the Gospel of John*: The Biblical Archaeologist (1954) 78 s.

La existencia de un lazo entre los helenistas y el cuarto evangelio por una parte, y entre estos dos y el judaísmo esotérico por otra, está confirmada por el hecho de que el título de «Hijo del hombre» (su aplicación a Jesús se remonta al mismo Jesús, pero este título fue rápidamente reemplazado por el de «Cristo») se encuentra en los lugares siguientes: 1) en el libro de Enoc, que podría tener relación con el esenismo; 2) en las últimas palabras del helenista Esteban (mientras que en los 28 capítulos de su libro, el autor de los Hechos no designa jamás a Jesús como «Hijo del hombre»); y 3) en el cuarto evangelio todavía, donde el título «Hijo del hombre» es incluso más importante que el de «Logos»³¹.

El parentesco que comprobamos entre el pensamiento de los esenios y los helenistas cristianos y el del cuarto evangelio, nos permite suponer que el grupo de los *helenistas* de la Iglesia primitiva de Jerusalén se encontraba en contacto con la *forma de judaísmo que encontramos en los textos de Qumran*, lo mismo que en los libros de carácter similar tales como el de Enoc, el *Testamento de los doce patriarcas* y las *Odas de Salomón* que son del mismo tipo que los manuscritos de Qumran. Nosotros no afirmamos en ningún modo que los helenistas hayan sido viejos esenios (lo cual no es imposible), sino que provienen de una forma de judaísmo próxima a este grupo. Nos parece importante hacer constar que el autor de los Hechos hace mención justamente en el capítulo 6 que habla de los helenistas, de numerosos «sacerdotes» que se han unido a la Iglesia (v. 7). Sabemos, en efecto, que los miembros de la secta de Qumran eran sacerdotes.

¿Por qué se le ha dado el nombre de helenistas a este grupo de la primera comunidad cristiana? Ya hemos hecho alusión a esta dificultad suscitada por nuestra tesis. Sin

³¹ Este punto ha sido desarrollado en nuestra *Christologie du Nouveau Testament*. Delauchaux et Niestlé, Neuchâtel 1966, 100.

embargo, ella parece menos grave si se tiene en cuenta que no había otro medio para designar a aquellos que no pertenecían al judaísmo oficial. Se le ha dado el nombre de helenistas, porque no existía otro nombre para caracterizar a los representantes de lo que nosotros llamamos hoy sincretismo helenista.

Si existe un lazo que une los esenios, los helenistas y el cuarto evangelio, podemos comprender mejor por qué se encuentran, ya en el Nuevo Testamento, estas dos formas de cristianismo que son representadas por los sinópticos y el cuarto evangelio. Por qué no es posible en adelante considerar la forma juánica como posterior e impugnar su origen palestino por la simple razón que ella dista más del judaísmo oficial que los sinópticos. Estos dos tipos de cristianismo han existido después de los orígenes porque ambos hunden sus raíces en las formas de judaísmo atestadas en Palestina. Si conocemos mejor la forma judía tradicional, es porque la otra tenía más contenido de tendencia esotérica. Los helenistas eran aparentemente la parte más viva y más interesante de la Iglesia primitiva de Jerusalén.

Otra cuestión se plantea ahora: ¿es posible remontar esta misma línea, más allá de la Iglesia primitiva hasta la época del mismo Jesús? Es muy difícil suponer que sólo, después de la muerte de Cristo, ha habido en Palestina helenistas para confesar su nombre. Dado que ellos han pertenecido a la Iglesia desde los primeros días, es normal pensar que al menos un cierto número han seguido a Jesús durante su vida.

¿Es posible dar un paso más y pretender que el mismo Jesús ha estado en relación, de alguna manera, con los esenios? Y la antigua hipótesis — ciertamente falsa — según la cual él habría sido esenio, ¿no podría al menos contener, considerada a la luz de los nuevos descubrimientos, una parte de verdad?

Debemos recordar aquí el principio de interpretación que ya hemos mencionado: un movimiento puede muy bien nacer de otro y no obstante estar en oposición con él. Es posible pues que, por Juan Bautista, Jesús haya tenido conocimiento de la secta de los esenios y haya tomado ciertos elementos de su doctrina. Él ha compartido su actitud con respecto al templo. Pero las divergencias predominan sobre las semejanzas, tal como ya lo hemos demostrado al tratar otros puntos. En la enseñanza de Jesús no se encuentra el legalismo de los miembros de Qumran; el sacerdocio no juega el papel ni ocupa el lugar que ocupaba en ellos (el maestro de justicia era sacerdote). El evangelio de Jesús no contiene ningún ascetismo ni ninguna tendencia esotérica. Pero esto no es todavía el punto más importante. Lo que es decisivo es la conciencia que Jesús tenía de su misión. Ateniéndose a los textos actualmente disponibles, parece haber en este aspecto una diferencia fundamental. Durante su vida, el maestro de justicia ha ejercido una gran autoridad espiritual. Él ha muerto y fue venerado después de su muerte. Pero ha muerto como profeta. Él pertenece a la raza de los profetas que han sufrido *a causa* de su mensaje. Es a ellos a quienes Jesús hace alusión cuando dice: «Jerusalén, Jerusalén que matas a los profetas». Pero en ninguna parte se dice claramente que el maestro de justicia haya asumido el papel misterioso del siervo de Yavé que sufre sustitutivamente por los pecados del mundo. Los textos conocidos hasta hoy no hablan claramente de una muerte *expiatoria* del maestro de justicia, aun cuando los himnos que han sido publicados contienen alusiones verbales a Is 53. Y esto es, sin embargo, el aspecto más importante de la conciencia que tiene el mismo Jesús de la obra a realizar. El hecho de que el maestro de justicia haya sufrido, padecido la muerte a causa de su actividad sacerdotal y profética, no podría ser puesto sobre el mismo plano que esta relación cons-

ciente con la figura del Siervo que es fundamental en Jesús. El hecho de que Jesús esperaba *a la vez* volver como Hijo del hombre sobre las nubes del cielo (espera que lo aproxima al libro de Enoc) y a sufrir como siervo de Yavé, es lo nuevo e inédito.

Hemos visto que el cuarto evangelio está emparentado por muchos lados, con la secta de Qumran, y esto con toda probabilidad por medio de los helenistas de la Iglesia primitiva. También se comprende sin dificultad que este evangelio insista por otra parte en las diferencias profundas que separan los dos grupos y que se manifiestan sobre el terreno de la cristología. No es improbable que hombres como el maestro de justicia sean los que tiene presente el evangelio en el capítulo 10, cuando refiere estas palabras de Jesús: «Todos los que han venido antes que yo son salteadores...» El versículo 18 es especialmente importante, en el sentido de que establece una neta distinción entre la obra de Jesús y aquella del profeta mártir: «Nadie me quita la vida; yo la doy voluntariamente». La insistencia de esta declaración parece tener por objeto oponer claramente el sentido de la muerte de Jesús a otra concepción.

Inevitablemente, el maestro de justicia ha llamado la atención y bajo este aspecto los paralelos entre la secta esenia y el cristianismo parecen imponerse. Sin embargo, a pesar de todos los puntos de contacto históricos y teológicos, queda siempre una diferencia esencial en cuanto a la persona, la enseñanza y la obra de Jesús, y también en cuanto al papel atribuido a su muerte por el pensamiento teológico de la Iglesia primitiva. ¿No es acaso significativo que Josefo y Filón hayan podido dar una descripción detallada de los esenios sin mencionar una sola vez al maestro de justicia? Sin el manuscrito de Damasco y los textos de Qumran, nosotros ignoraríamos absolutamente todo lo que respecta a este maestro esenio. Imagínese en

cambio, ¿qué se podría decir del cristianismo primitivo sin nombrar a Cristo? ¡Formular esta cuestión es ya responderla! Y esto prueba que la persona del maestro de justicia no ha tenido la misma importancia capital para la secta, que Jesús para el cristianismo primitivo; importancia que en Jesús tiene su origen en la conciencia que él tiene de su misión.

Lo mismo sucede con la teología paulina que, a pesar de ciertos paralelos, es fundamentalmente diferente de la de los textos de Qumran. Se puede exponer toda la doctrina de los esenios sin decir una palabra de la muerte del maestro de justicia. En cuanto a la doctrina de Pablo, por el contrario, es imposible hacerlo sin atribuir el lugar central al acto salvífico de la muerte expiatoria de Cristo. Para Pablo, la fe, es ante todo la fe en este acto expiatorio realizado por otro.

Esta diferencia capital en el terreno de la cristología nos lleva a poner de relieve otra originalidad importante de la Iglesia primitiva. La fe en la obra expiatoria de Cristo tiene como consecuencia, la venida del Espíritu Santo en la Iglesia. Y sólo en su relación con el Espíritu Santo, nosotros podemos comprender la comunión, el culto, la comunidad de bienes, todas las cosas que son manifestaciones características del Espíritu. En lugar del Espíritu, la comunidad de Qumran tenía una organización. La manera como se administraba entre ellos la comunidad de bienes es solamente un ejemplo entre otros. La acción del Espíritu en la Iglesia primitiva se hizo posible en virtud de una fe ardiente en la eficacia realmente salvífica de lo que Jesús había realizado por el mundo. Los milagros de curación, el hablar lenguas, elementos que dan al cristianismo primitivo su carácter específico y sin los cuales llegaría a ser desfigurado, no pueden ser comprendidos de otra manera.

No basta que la secta de Qumran haya tenido un maes-

tro de justicia y *escrito* sobre el Espíritu; el maestro y el Espíritu no han ejercido sobre el pensamiento y la vida de la comunidad esenia, la misma influencia suprema que en el cristianismo ha ejercido Jesús y el Espíritu, dado a aquellos que creen en él. Esta impulsión soberana falta en la secta de Qumran y esto es lo que explica que los esenios hayan dejado de existir después de la guerra judía en el año 70³², mientras que el cristianismo, no solamente pudo sobrevivir a esta catástrofe, sino que, después de este acontecimiento, se extendió de una manera todavía más eficaz en el mundo.

2

LA OPOSICIÓN CONTRA EL TEMPLO DE JERUSALÉN, MOTIVO COMÚN DE LA TEOLOGÍA JUÁNICA Y DEL MEDIO AMBIENTE

LA historiografía de los orígenes del cristianismo está dominada desde largo tiempo por un dogma científico del que sería necesario liberarse. La responsable es la escuela llamada de Tubinga, inspirada en la filosofía de Hegel. Según este dogma (esquema: tesis - antítesis - síntesis), existiría al principio del cristianismo la comunidad de Jerusalén, enteramente dominada por la teología judía y sobre todo la esperanza judía; más tarde, al contacto con el mundo helenístico, habría surgido otro cristianismo: el pagano-cristiano. El catolicismo representaría la síntesis. Es cierto que todos los historiadores modernos que se ocupan del Nuevo Testamento tienen el hábito de distanciarse, en principio, de esta escuela. Hoy resulta casi de buen tono rechazar todo lo que hay de esquemático y de exagerado en esta posición. Y sin embargo casi todos los sabios modernos que se ocupan de los orígenes del cristianismo conservan cuando menos la tesis general de esta escuela según la cual no habría en el cristianismo primitivo más que estas dos tendencias: el judeo-cristianismo de la primera hora, localizado en Palestina, y el pagano-

³² sobre la desaparición de la secta de Qumran, o más bien sobre su absorción por el movimiento judeo-cristiano, cf. nuestro artículo *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judentum der Pseudoklementinen*, en *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, 1954, 35 s.

cristianismo nacido más tarde y localizado fuera de Palestina en la esfera del helenismo¹.

Todas las grandes obras consagradas a la historia y al pensamiento de los primeros cristianos están dominadas por este esquema. Es verdad que W. Bousset y R. Bultmann tienen el mérito de haber demostrado en sus obras la existencia de un movimiento de pensamiento oriental, helenista, al que llaman gnosticismo precristiano y en el que admiten una influencia sobre el judaísmo anterior al cristianismo, pero su manera general de presentar el desarrollo sobre todo de las ideas teológicas del cristianismo primitivo está a pesar de todo dominada enteramente por esta perspectiva: primero cristianismo judío en Palestina, luego cristianismo helenizado fuera de Palestina. Sobre todo la concepción del origen del evangelio de Juan es la que sufre más de esta concepción esquemática. Es verdad que el comentario de Bultmann² y también el de Barret³ tienen largamente en cuenta el sincretismo extendido en Siria y en Palestina. Pero mientras se mantenga la alternativa: judeo-cristianismo de la comunidad primitiva - cristianismo helenístico de las Iglesias misioneras, es necesario encuadrar el evangelio juánico en el segundo, y entonces persiste lo que se llama *enigma* juánico.

El enigma consiste en que el cristianismo que nos da a conocer el cuarto evangelio difiere del cristianismo de los sinópticos y de las cartas de san Pablo. El esquema: judeo-cristianismo palestinense - pagano-cristianismo del mundo helenístico no permite resolver el enigma. Precisa-

¹ La única diferencia, en el fondo es ésta: mientras que antaño se había insistido sobre todo en el hecho de que las dos tendencias, sucediéndose, todavía han existido simultáneamente y han chocado efectivamente en su encuentro histórico, hoy, sin negar esta simultaneidad, se muestra más bien cómo ha sido modificada una dejando lugar a la otra.

² R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*. 1941.

³ C. K. BARRET, *The Gospel According to St John*. 1955.

mente el evangelio juánico contiene incontestablemente elementos helenísticos, y al mismo tiempo está muy emparentado precisamente con las corrientes judías y judeo-cristianas de la Palestina que nosotros conocemos bien gracias a los recientes descubrimientos. Este tipo de cristianismo, por consiguiente, no ha surgido en una época tardía solamente, sino que debe haber *coexistido* con el tipo más conocido, representado por los evangelios sinópticos. Estos dos tipos de cristianismo deben remontarse ambos a los orígenes mismos del cristianismo palestino. Vamos a ver que corresponden a dos tipos de *judaísmo* existentes en Palestina en la época de Jesús. El judaísmo palestino de la época del Nuevo Testamento no tenía la homogeneidad que nosotros pudiéramos creer. Había al final del primer siglo en Palestina de una parte el judaísmo oficial, de la otra un judaísmo más o menos esotérico que contenía ya los elementos helenísticos. Por tanto también para el judaísmo es falso distinguir solamente el judaísmo palestino y el judaísmo helenístico de la diáspora. El judaísmo palestino *no tiene ese don homogéneo que se había pensado*. Los dos tipos de cristianismo primitivo de Palestina corresponden a dos tipos de judaísmo palestino.

Desde hace tiempo, y ya independientemente de los descubrimientos de Qumran, se ha admitido que el cristianismo podría relacionarse no con el judaísmo oficial, sino con un brazo más o menos esotérico de judaísmo palestino del final del primer siglo a. C., pero nunca se han deducido las consecuencias que implica esta comprobación al representar los orígenes del cristianismo.

Ya en mi libro sobre las Pseudo-Clementinas, he sostenido, hace unos treinta años, la tesis según la cual al margen del judaísmo, habría existido en *Palestina* (insisto allí en esto) una especie de gnosticismo judío⁴ que se

⁴ El que se emplee el término «gnosticismo» o no, me parece un juego de palabras. En todo caso, es arbitrario restringir el término sólo a los sistemas

puede considerar como la cuna del cristianismo⁵. Antaño se había pensado que el gnosticismo habría entrado en contacto con el cristianismo solamente más tarde, en el marco del helenismo pagano, fuera de Palestina. Pero ha existido un gnosticismo judío mucho tiempo antes que un gnosticismo cristiano. Nosotros lo podemos comprobar hoy por la existencia de los textos descubiertos en Qumran. Bajo este aspecto, la conclusión que he deducido de la existencia de un *judeo-cristianismo* con tendencia gnóstica muy antiguo se encuentra confirmada: el cristianismo primitivo parece enraizarse en un judaísmo que, por falta de una expresión mejor, llamaré «esotérico». No pienso que las tesis de Del Medico⁶, Cecil Roth⁷ y Driver⁸ hayan alterado la tesis general adoptada por la gran mayoría de los sabios competentes, tales como el P. de Vaux, Kuhn, Dupont-Sommer, Brownlee, Burrows, según la cual la secta de Qumran representa un grupo judío emparentado (si no idéntico) con los esenios descritos por Josefo y Filón. Esta tesis de la existencia de un judaísmo esotérico, confirmada hoy día, es de un gran valor para la comprensión del cristianismo primitivo. Desde el momento en que este gnosticismo judío denota ya una influencia helenística o sincretista, todo el problema de la relación entre judaísmo y helenismo, entre judeo-cristianismo y

en los cuales aparece el mito del salvador divino que, descendido sobre la tierra salvándose a sí mismo, salva a los otros por su ascensión. El gnosticismo no es un movimiento de contornos bien delimitados. Es un fenómeno sincretista, y cuando se intenta elegir más o menos arbitrariamente uno de los múltiples aspectos para describirlo como el único elemento distintivo legítimo, se hace violencia a la complejidad de la realidad histórica. A falta de un término mejor, es necesario continuar empleando éste de «gnosticismo».

⁵ O. CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*. Étude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme. Paris 1930.

⁶ H. E. DEL MEDICO, *L'énigme des manuscrits de la mer Morte*. Paris 1957.

⁷ C. ROTH, *Le point de vue de l'historien sur les manuscrits de la mer Morte*: *Evidences* 65 (1957) 37 s.

⁸ G. R. DRIVER, *The Hebrew Scrolls from the Neighbourhood of Jericho and the Dead Sea*. 1951; *Hebrew Scrolls*: *JournThSt*, 17 s.

pagano-cristianismo, debe ser planteada de manera diferente a la habitual.

Hasta ahora, al encontrar en un escrito del Nuevo Testamento influencias helenísticas, se ha concluido casi automáticamente que el escrito en cuestión debía ser de origen tardío. Esto concierne sobre todo al evangelio de Juan. No se puede negar que contiene elementos helenísticos (al lado de elementos judíos que se comprueban hasta en la lengua del evangelio conteniendo numerosos arameísmos)⁹. Se ha convertido en un dogma científico el que a causa de los elementos helenísticos, el origen del evangelio juánico debía buscarse lejos de la esfera palestina y situado en un movimiento relativamente reciente; la influencia del helenismo sobre el cristianismo no es concebible, según esta opinión, sino en una época bastante lejana de los orígenes. Me esforcé, además, por demostrar que el evangelio juánico hunde sus raíces en este judaísmo esotérico. No podré repetir aquí todos los puntos de esta demostración. J. A. T. Robinson ha mostrado la relación entre el cuarto evangelio y Juan Bautista¹⁰. Odeberg lo relaciona con un cierto misticismo judío¹¹. En lo concerniente al evangelio juánico y Qumran, Kuhn ha puesto ya de relieve esta relación¹² y F. M. Braun la ha completado¹³. Me esforzaré sobre todo por mostrar que el cristianismo juánico no es en el interior del cristianismo primitivo, ese fenómeno aislado que se ha pensado, sino que al contrario existe, por ejemplo, un fuerte paren-

⁹ Cf. A. SCHLATTER, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten*. 1902. Cf. también C. F. BURNEX, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*. 1922, y C. C. TORREY, *The Aramaic Origin of the Gospel of John*: *HarvardThRev* 16 (1923) 305 s.

¹⁰ J. A. T. ROBINSON, *The Baptism of John and the Qumran Community*: *HarvardThRev* (1957) 181 s.

¹¹ H. ODEBERG, *The Fourth Gospel*, 1929.

¹² K. G. KUHN, *Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament*: *ZThKirche* (1950) 194 s.

¹³ F. M. BRAUN, *L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la Communauté de l'alliance*: *RevBibl* 62 (1955) 5 s.

tesco entre el grupo juánico y el grupo de Esteban denominado los helenistas palestinos de los que habla el libro de los Hechos, lo mismo que entre el grupo juánico y el medio de donde ha salido la carta a los hebreos.

Para probar que hay ahí todo un movimiento de pensamiento común, me esforzaré por poner en evidencia que no solamente esas corrientes de cristianismo primitivo (juánico, grupo de Esteban, hebreos) forman una cierta unidad entre ellas, sino que *cada una de ellas* está en estrecha relación con ese judaísmo ambiental que yo llamo judaísmo esotérico.

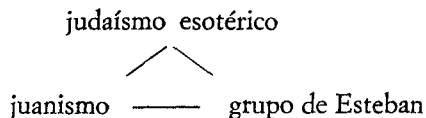
La demostración deberá entonces hacerse en tres movimientos por así decirlo:

1, demostración de una relación del juanismo con el grupo de Esteban (los helenistas);

2, demostración de una relación del juanismo con el judaísmo esotérico;

3, demostración de una relación del grupo de Esteban (los helenistas de los Hechos) con el judaísmo esotérico.

Existe entonces una especie de relación triangular, cuyo esquema sería éste:



En realidad las relaciones son todavía más complejas; porque sería necesario distinguir todavía diferentes corrientes en el interior del judaísmo esotérico en el que cada cual se encuentra bien con el juanismo, bien con el helenismo de los Hechos.

Aquí me limitaré a una sola cuestión: la actitud respecto al templo, para probar la relación triangular que me interesa establecer. La relación que yo creo comprobar

aquí me parece confirmar la tesis según la cual la corriente juánica representa en el interior del cristianismo primitivo una corriente palestina *judía* diferente de aquélla a la que se aproxima la corriente sinóptica.

Comenzaré por una distinción que el mismo libro de los Hechos hace entre las dos corrientes existentes en el cristianismo primitivo de Jerusalén, distinción entre hebreos y helenistas que debe haber existido ya en el *judaismo* palestino. No voy a entrar aquí en el detalle de todas las cuestiones relativas a este grupo de Esteban. Lo enfocaremos sobre todo bajo el ángulo de la actitud respecto del templo.

Comprobamos, en efecto, que en el interior del cristianismo primitivo de Palestina, este grupo particular presenta un matiz netamente diferente del tipo de cristianismo que nosotros conocemos por los evangelios sinópticos. Y sin embargo no es el paulinismo lo que tenemos aquí. Que Esteban y los suyos representan un tipo aparte, se desprende ya del modo de proceder de los judíos que no les han reservado la misma suerte que a los otros cristianos de Jerusalén. Estos helenistas son perseguidos. Hech 8, 1 nos dice expresamente que ellos deben abandonar Jerusalén mientras que los otros pueden permanecer. Este tipo de cristianismo representado por Esteban y sus partidarios, lo encontramos entonces en la misma Palestina. Es verdad que el libro de los Hechos los denomina «helenistas», y este término desafortunadamente se presta a confusión. Generalmente, se ha pensado que estos Ἑλληνισταί de Hech 6 eran simplemente judíos que hablaban griego, como los Ἑβραῖοι habrían sido los judíos que hablaban arameo. Sin embargo no tenemos ningún documento que atestigüe esta significación del término. La palabra se deriva del verbo ἐλληνίζειν que significa, no precisamente hablar griego, sino vivir a la manera de los griegos.

El elemento constitutivo de este grupo, no es el hecho de que muchos de sus miembros sean originarios de la diáspora o que sean prosélitos, como se ha dicho frecuentemente. El hecho de que uno solo de los siete, Nicolás, sea llamado prosélito prueba precisamente que los otros no lo son y que esto no es, en todo caso ahí, el signo distintivo de ese grupo. En Hech 11, 20 se dice que muchos de ellos son de la diáspora; pero esto no es el elemento constitutivo. Bernabé que viene de Chipre y que pertenece también a la comunidad de Jerusalén no es llamado «helenista»; al apóstol Pablo al que se le debería aplicar por tanto esta apelación, si indicase la procedencia de la diáspora, no se le llama jamás «helenista». Para darse cuenta de la confusión de las críticas ávidas de explicar lo que eran exactamente los helenistas de la comunidad primitiva de Jerusalén, basta leer el *excursus* en Foakes Jackson - K. Lake, *The Beginnings of Christianity*¹⁴, consagrado a esta cuestión.

Los «helenistas» deben haber existido ya como grupo o haber formado parte de un grupo en el interior del *judaísmo*. Entonces es necesario preguntarse si no se trata de un grupo de antiguos judíos diferentes del *judaísmo* oficial y representante de las tendencias más o menos esotéricas de procedencia sincretista. Muchos de ellos, sin duda, podían ser originarios de la diáspora, pero esto no parece ser el rasgo distintivo del grupo. El autor de los Hechos no tenía a su disposición un término apropiado para designarlos colectivamente. Siendo así que este *judaísmo* presentaba rasgos sincretistas, contenía elementos de origen extranjero, los denomina, a falta de un término mejor, helenistas. No olvidemos que «*Ἕλληνες*» era frecuentemente el término con el que los judíos designaban a todo aquel que no era judío. Nosotros mismos no encon-

tramos un término que englobe todas estas tendencias judías que he denominado — igualmente por falta de un término mejor — «esotéricas».

No demos demasiada importancia al *término*: lo que importa, son las ideas y la historia del grupo. Desgraciadamente, Esteban no ha dejado ningún escrito. Es, pues, difícil de hacernos una idea *precisa* de las ideas teológicas de este grupo tan importante de la comunidad primitiva. No tenemos más que el discurso de Esteban, Hech 7, y en los discursos del libro de los Hechos comprobamos de ordinario, necesariamente, la influencia de las ideas de Lucas que los refiere y que no pertenece a este medio. Sin embargo el discurso de Esteban contiene ideas tan características y que difieren totalmente de las otras ideas del libro de los Hechos que es necesario admitir que el autor utiliza aquí una fuente directa proveniente de este grupo¹⁵.

Un autor holandés¹⁶ ha mostrado los paralelos entre este discurso y la regla de Qumran. Los detalles y sobre todo la intención general de la exposición de Esteban, que es la de mostrar que los judíos han resistido siempre a la ley divina, se encuentran en la secta de Qumran, que, en una perspectiva análoga, ve los dos espíritus actuando en Israel¹⁷. Nosotros hablaremos en seguida de lo que Esteban considera como el colmo de la resistencia judía al Espíritu: la construcción del templo. Por este rechazo del templo, Esteban preconiza implícitamente — luego lo

¹⁵ M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 1951, 143 s. y E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, 1956, 243 s., niegan todo valor documental a este discurso. E. TROCME, *Le «libre des Actes» et l'Histoire*, 1957, 213, sin ir tan lejos se muestra más escéptico; sobre todo en lo que concierne al pensamiento directriz. BO REICKE, *Glauben und Leben der Urgemeinde*, 1957, 131, manifiesta con razón el *a priori* inadmisiblemente según el cual el autor del libro de los Hechos no se habría molestado incluso en adaptar el discurso a la situación del relato.

¹⁶ A. F. J. KLIJN, *Stephen's Speech - Acts VII*, 2-53: NTS 4 (1957) 25 s.

¹⁷ Los hijos de la luz están sostenidos por los ángeles (I QS III, 24), de la misma manera que según el discurso de Esteban los ángeles intervienen en el momento decisivo en el que Dios se ha revelado a su pueblo (Hech 7, 30.35.38.53), pero de una parte y de la otra hay un pueblo de dura cerviz que desobedece.

veremos — un culto en espíritu donde el templo es la comunidad. Veremos también que esta actitud radical respecto al templo y a los sacrificios, sin ser aquella de la secta de Qumran, es sin embargo netamente preparada por ella.

Podemos mencionar aquí, además, el hecho de que Esteban llame a Jesús Hijo del hombre, noción corriente en el judaísmo esotérico¹⁸. Parece, pues haber una relación entre Esteban y su grupo por una parte y ciertas corrientes de judaísmo esotérico por otra.

¿Existe (independientemente de la cuestión del templo de la que hablaremos en seguida) también una relación entre el cristianismo juánico y Esteban y los suyos?

A primera vista, se podría sentir la tentación de responder negativamente. Y, sin embargo, la relación me parece aquí particularmente estrecha. En el capítulo siguiente¹⁹ intentaré demostrar que el evangelio juánico se interesa de manera particular por estos helenistas, aún más, se esfuerza por así decirlo, por rehabilitar a estos helenistas y hacerles la justicia que les es debida. Pues han sido olvidados relativamente pronto, y nosotros comprobamos las consecuencias hasta en la historiografía moderna. El evangelio juánico los rehabilita. Yo pienso que tal es el sentido de Jn 4, 38, pasaje del relato juánico de la samaritana tan difícil de explicar: Jesús insiste en el hecho de que, no los doce, sino los otros (ἄλλοι) han fundado la misión en Samaria y que los apóstoles han entrado solamente *después* en el trabajo de los ἄλλοι. El contexto relata el encuentro de Jesús con la samaritana. Su conversión le presenta, por una parte, la ocasión de hablar del verdadero culto, «en espíritu y en verdad», opuesto a la

vez al culto judío oficial del templo de Jerusalén y al culto samaritano de Garizim; por otra parte, le presenta la ocasión de hablar del fundamento de la misión en Samaria. Esta obra misionera era considerada por muchos cristianos como problemática en este país semijudío, tanto más que los adversarios de esta misión creían sin duda poder basarse sobre una frase de Jesús que encontramos en Mt 10, 5 «no entréis en ninguna ciudad de Samaria». El cuarto evangelio quiere mostrar que Jesús ha *querido* la misión en Samaria de la que él ha echado los cimientos junto al pozo de Jacob, y que los helenistas han inaugurado esta misión.

Mas los versículos que nos interesan de momento se encuentran en el epílogo del relato, los v. 31 s.; Jesús emplea las imágenes del campo, de las mies, de la siega. Estas imágenes se aplican a la misión. Está dicho (v. 36b) que aquel que siembra y aquel que siega se alegren juntamente. Pero el v. 37 *añade* que el proverbio tiene cuando menos razón al decir que «uno es el que siembra y otro el que siega». Dice la verdad, a condición de que no se olvide lo que declaran los versículos precedentes, a saber que es cuando menos *Cristo* quien se encuentra detrás de aquellos que recogen en Samaria. Sigue el v. 38b que concierne directamente a nuestra cuestión: *los otros han trabajado, y vosotros (los doce) habéis entrado en su trabajo*. Luego entre el Cristo que siembra y los apóstoles que siegan en Samaria, una tercera categoría se introduce: *los otros* que han trabajado en Samaria antes que los apóstoles. ¿Quiénes son estos ἄλλοι? Se puede tratar, según el contexto que habla de la misión en Samaria, únicamente de los misioneros que en Samaria han abierto el camino a los apóstoles.

Estoy convencido de que el libro de los Hechos nos da la respuesta. El capítulo 8 refiere que la obra misionera en Samaria fue inaugurada por los helenistas, en

¹⁸ O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*. Neuchâtel 1959, 141 s.

¹⁹ *La Samarie et les origines de la mission chrétienne*. Qui sont les «alloi» de Jean 4, 38?: Annuaire 1953-54 de l'Ecole Pratique des Hautes Études, Paris, 3 s. Cf. más adelante el capítulo 3, páginas 67-77.

particular por Felipe, uno de los siete, y que solamente después los apóstoles Pedro y Juan han «entrado» en su campo de trabajo. He aquí lo que leemos (8, 14): «Al saber los apóstoles que estaban en Jerusalén que Samaria había recibido la palabra de Dios, les enviaron a Pedro y Juan». Estos dos apóstoles no han hecho más que «segar» en Samaria donde el verdadero trabajo ha sido realizado por los ἄλλοι, los helenistas, partidarios de Esteban, la mayor parte anónimos.

El autor del evangelio juánico se interesa particularmente por esos valientes primeros misioneros de la Samaria. Él les rinde el honor que les es debido subrayando su papel de iniciadores de la predicación del evangelio entre los samaritanos que rechazan el culto del templo como ellos. Se interesa por su trabajo, y se interesa por el país donde han trabajado. He aquí por qué es el único en referir la tradición relativa al encuentro entre Jesús y la samaritana, encuentro que prefigura la futura misión.

Este interés no se puede explicar más que por una relación muy estrecha entre estos helenistas y nuestro autor, o en otras palabras: entre los helenistas y el grupo juánico. Este grupo juánico debe haber estado en relación por una parte con Qumran y con Juan Bautista, por otra con el grupo de Esteban. Esto es lo menos que se puede decir. Pero tal vez podamos ser más atrevidos y plantear la cuestión (¡yo reconozco que es una hipótesis!): el autor del evangelio juánico, probablemente antiguo discípulo de Juan Bautista, ¿no pertenecería él mismo a este grupo de la comunidad de Jerusalén al que pertenecía Esteban?

Yo no me atrevería a ir tan lejos si la idea esencial del discurso de Esteban no fuera, como lo voy a mostrar, una idea esencial también para el evangelio juánico: *la oposición al culto del templo*, o mejor dicho: la espiritualización del culto del templo.

Mas preguntémosnos ante todo si esta oposición al tem-

plo puede ser seguida igualmente hasta ese judaísmo esotérico en el que este brazo tan importante del cristianismo primitivo hunde sus raíces. Nosotros podemos encontrar naturalmente trazos de una actitud crítica respecto de una sobrestimación del templo y de los sacrificios en los profetas del Antiguo Testamento. Los profetas ya tienden a espiritualizar el culto del templo. Esteban mismo cita a Is 66, 1: «El cielo es mi trono, y la tierra, el estrado de mis pies: ¿qué templo podréis construirme?»

El pasaje de Am 5, 25-27 citado tanto en el escrito de Damasco como en los textos de Qumran y en el discurso de Esteban, ciertamente con una intención diferente en cada lugar, ataca también a los sacrificios.

Pero es evidente que Esteban va mucho más lejos en su rechazo del templo que los profetas. Sitúa la construcción del templo sobre el mismo plan de las infidelidades de Israel resistiendo al Espíritu Santo, que la fabricación del becerro de oro. ¡Idea singularmente atrevida! Esta polémica ¿se encuentra en la secta de Qumran? Si planteamos la cuestión de esta forma, es necesario responder probablemente con un no. Por el contrario, si preguntamos: ¿ha sido *preparada* por la actitud de la secta de Qumran?, sería necesario responder con un sí. Es posible también que esta secta, que estaba en la imposibilidad de seguir el culto del templo de Jerusalén, puesto que rechazaba en todo caso su sacerdocio, no haya profesado siempre las mismas ideas a este respecto. El escrito de Damasco (11, 19 s.) condena solamente los sacrificios ofrecidos en estado de impureza. Pero otro pasaje (6, 11.14) va más lejos. Por el contrario, el pasaje de la Regla (9, 3 s.) que se cita frecuentemente para apoyar la idea de que «la expiación está asegurada por una conducta irreprochable más que por la carne de los holocaustos y de las grasas del sacrificio» (idea que por lo demás no sobrepasaría fácilmente la polémica de los profetas del Antiguo Testamen-

to), debe ser traducida probablemente de otra manera, a saber: «La expiación está asegurada a partir (= por) de la carne de los holocaustos y de las grasas del sacrificio»²⁰. Entonces este pasaje diría al contrario que los sacrificios son, en principio, necesarios, y esta interpretación parece confirmada por el escrito intitulado *Guerra de los hijos de la luz y de los hijos de las tinieblas* 2, 5-6 y 7, 11, que da las instrucciones precisas sobre el culto *ideal*, la manera cómo los sacrificios deben ser ofrecidos, y sobre la vestimenta de los sacerdotes.

Lo mismo los fragmentos arameos encontrados en la gruta 2²¹ dan, según la interpretación más impuesta, una descripción de la nueva Jerusalén análoga a la de Ezequiel, en donde el profeta nos refiere las revelaciones, recibidas en una visión, sobre el futuro del templo. A no ser que se interprete alegóricamente la descripción, lo que no es muy verosímil, entonces es probable que los hombres de Qumran tuviesen conciencia de representar el verdadero sacerdocio, esperando del futuro el restablecimiento del *verdadero* culto que sería asegurado por ellos mismos, sacerdocio genuino, en el templo de Jerusalén. Probablemente consideraban, en todo caso en ciertos momentos, su separación de Jerusalén y de su culto como pasajero. Así se explicaría lo que refiere Josefo en un pasaje, por cierto no del todo claro (Ant 18, 1.5), y según el cual los esenios enviaban las ofrendas al templo de Jerusalén sin participar, sin embargo, en su culto. Ellos no podían tomar parte porque condenaban radicalmente a los sacerdotes que habían usurpado el sacerdocio en Jerusalén. En lugar del culto de sacrificios que no podían observar, tenían sus ritos, ante todo los bautismos y los convites sagrados.

²⁰ J. T. MILIK, *Verbum Domini*, 1951, 151; J. CARMIGNAC, *L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la Règle de la communauté de Qumrân*: RevBibl (1956) 524 s.

²¹ M. BAILLET, *Fragments araméens de Qumrân 2. Description de la Jérusalem nouvelle*: RevBibl (1955) 222 s.

Pero es más probable que lo que era considerado en primer lugar como una necesidad dictada por las circunstancias, debió poco a poco aparecer como una institución *definitiva* conforme a la voluntad divina. Mientras que, en principio, los ritos específicos de Qumran no eran considerados como *opuestos* a los sacrificios sangrientos, la larga práctica exclusiva de sus ritos particulares y la larga abstención de los sacrificios hizo surgir la idea de que no eran en modo alguno queridos por Dios. Así Filón²² puede decir que los esenios rechazaban los sacrificios de

La teoría de los sectarios judíos puede haber variado, pero en todo caso, lo que advertimos perfectamente, es que el terreno era *favorable* a la oposición contra el templo y los sacrificios, a pesar de la esperanza de un futuro templo empírico, ideal. Las dos cosas podían ir a la par. La oposición contra el templo presente era lo que predominaba. He ahí pues el lazo entre Qumran y Esteban.

Por otra parte, comprobamos que las Pseudo-Clementinas, que adoptan en parte hasta en sus mínimos detalles las ideas y los usos de Qumran, van sobre esta cuestión del templo y de los sacrificios mucho más lejos que la secta de Qumran y se aproximan, en este punto, a la actitud de Esteban²³. Las Pseudo-Clementinas deben ser citadas en este contexto del judaísmo esotérico del que nos ocupamos. Estos escritos son, en efecto, mucho más judíos que cristianos, y están relacionados con esta corriente particular del judaísmo gnóstico. Según ellos, el objeto de la venida de Jesús, verdadero profeta, era poner fin al culto de los sacrificios en Jerusalén por el bautismo. Él ha venido al mundo a fin de extinguir por el agua del bautismo el fuego encendido por el sumo sacerdote²⁴. La des-

²² *Quod omnis probus liber*, 75.

²³ O. CULLMANN, *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen*, en *Festschrift f. Bultmanns 70. Geburtstag*, ²1957, 38 s.

²⁴ Rec. 1, 48.

trucción de Jerusalén en el año 70 es un castigo a los judíos porque han continuado los sacrificios del templo abolidos por el verdadero profeta²⁵. Además en el marco de este radicalismo, no hay ya lugar para el sacerdocio. He aquí por qué Aarón es considerado como representante del principio del mal, opuesto a Moisés²⁶, mientras que, en los manuscritos de Qumran, Aarón goza todavía de la más grande veneración. Éste es el único punto en el que las Pseudo-Clementinas difieren de los textos de Qumran, y su radicalismo no es más que un desarrollo natural, por así decirlo, de la actitud qumránica respecto del templo y de su culto.

Por el contrario, hay acuerdo completo sobre este rechazo radical entre las Pseudo-Clementinas y los «helenistas» del libro de los Hechos. Aquí Aarón está también en el origen de la idolatría. Se da el mismo juicio negativo sobre Aarón al que se remonta el sacerdocio. La fabricación del becerro de oro es obra de «manos humanas» (7,41) y lo mismo el templo de Salomón es obra de *manos humanas* (7,48)²⁷. Es difícil de llevar este radicalismo más lejos. Bo Reicke ha mostrado muy bien en su análisis del discurso de Esteban²⁸ que la idea principal del resumen sobre la historia de Israel dado por Esteban, es que las revelaciones divinas esenciales fueron verificadas fuera de Canaán. *Éstas no están ligadas a un lugar*. El tabernáculo móvil no cae bajo el golpe de la acusación formulada por Esteban. Porque él ha sido hecho según el modelo que Dios mostró a Moisés. No está ligado a un lugar. David ha pedido un tabernáculo para la casa de Jacob²⁹.

²⁵ Rec. 1, 68.

²⁶ Hom. 2, 16-17.

²⁷ Cf. M. SIMON, *Saint Stephen and the Jerusalem Temple*: JournEccHist (1951) 132 s.

²⁸ *Glaube und Leben der Urgemeinde*, 1957, 136 s.

²⁹ Es necesario leer así con B, D y H, más bien que «para el Dios de Jacob» (A, C, Vulg. y las trad. siríacas); contra E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, 1956, ad loc., 242.

Él había pensado en Jerusalén. Pero Salomón que no lo ha comprendido ha construido una casa para *Dios*. Pero Dios no habita en aquello que es hecho por la mano del hombre. Sin duda que late en la base de esta oposición la idea de un tabernáculo espiritual que, como en la carta a los hebreos, es la comunidad de discípulos. Probablemente ésta es la idea del mismo Jesús cuando habla de un templo que no es hecho por la «mano del hombre» (Mc 14, 58)³⁰.

La relación entre esta actitud y aquélla de las Pseudo-Clementinas, que debemos considerar como los representantes de un judaísmo esotérico, aparece particularmente en un pasaje de las Pseudo-Clementinas enteramente paralelo al discurso de Esteban, paralelo hasta en los detalles: Rec. 1, 35. En este pasaje, lo mismo que en Hech 7, 41, el culto de los sacrificios es considerado como la causa de la idolatría, y el tabernáculo es opuesto, exactamente como en Hech 7, al templo de Salomón (Rec. 1, 38).

Schoeps³¹ ha tenido razón al insistir sobre este paralelismo. Pero la explicación que él da, como si el autor de Hech 7 hubiese puesto sin razón en la boca de Esteban lo que en las Pseudo-Clementinas es pronunciado por Santiago, no me parece absolutamente fundado. En realidad, el paralelismo proviene de que los dos documentos, Hechos y Rec. 1, 35 s., pertenecen a la misma corriente de ideas de un judaísmo que se opone al templo de Jerusalén.

Existe todavía otro lazo que une la oposición helenista contra el templo con las corrientes antijerosolimitanas de Palestina: no olvidemos que los helenistas expulsados de Jerusalén después del martirio de Esteban (mientras los doce pueden permanecer) se han vuelto hacia Samaria

³⁰ Ciertamente, Jesús ha pronunciado una frase de este género. Al hablar del templo, él dice: «no quedará piedra sobre piedra que no sea destruida» (Mc 13, 2), y por otra parte pensando en la comunidad: «yo construiré un templo no hecho por mano de hombre» (Mc 14, 58).

³¹ *Theologie und Geschichte des Judentums*, 1949.

siendo así los primeros *misioneros*, como ya lo hemos visto anteriormente.

¿Por qué se dirigen a Samaria? Porque los habitantes de este país que ha sufrido fuertemente la influencia del paganismo, del helenismo sincretista, son semi-judíos que reconocen los cinco libros de Moisés, pero rechazan sobre todo el *templo* de Jerusalén en beneficio de su propio lugar de culto, que es el monte sagrado de Garizim. Según los padres de la Iglesia, ha habido en Samaria una religión «simoníaca» que se reivindicaba a Simón Mago. El papel de Simón debe haber sido más importante que lo que permite adivinar el libro de los Hechos. Según las Pseudo-Clementinas, ha sido el verdadero fundador de una secta gnóstica, en la que los elementos helenísticos y los elementos judíos se encuentran combinados de tal manera que recuerda ciertos aspectos del judaísmo sincretista que nosotros estudiamos³². La predicación del evangelio en este país semi-judío, donde reina el sincretismo, por un grupo de partidarios de Esteban es altamente importante para la misión cristiana. Es la transición natural de la misión cristiana en Palestina a la misión cristiana en tierra pagana. Mas lo que nos interesa aquí, es que los cristianos que han sido expulsados de Jerusalén a causa de su oposición al templo, se hayan vuelto, para predicarles el evangelio de Jesús, precisamente hacia esos judíos heréticos de *Samaria*, que también *rechazaban* desde hacía tiempo *el culto del templo de Jerusalén*.

Y esto nos lleva de nuevo a tratar del cuarto evangelio. Hemos visto a su tiempo que el cuarto evangelio, se interesa particularmente por estos helenistas, puesto que en el capítulo 4 los rehabilita. Ahora daremos un paso más. Lo mismo que de los valientes helenistas, el cuarto evangelio se interesa también particularmente por Samaria,

ese país semi-judío que ha visto los orígenes de la misión. El cuarto evangelio se interesa por los samaritanos y lo hace precisamente bajo el ángulo del culto, bajo el ángulo de su oposición al templo. Tal es el sentido de la historia de la samaritana en el capítulo cuarto. Todo el diálogo entre Jesús y la samaritana concierne a esta cuestión. Pero nosotros podemos ir más lejos.

Este radicalismo de los helenistas y su interés por la cuestión del templo, en general, no predominan en ningún otro escrito del Nuevo Testamento como en el evangelio juánico y en la carta a los hebreos, la cual, bajo todos los aspectos, está estrechamente emparentada con la literatura juánica³³, y debe ser atribuida probablemente al mismo grupo. Cierto, la idea de que la comunidad es el verdadero templo se encuentra también en el paulinismo (los cristianos son el templo de Dios: 1 Cor 3, 16; 2 Cor 6, 16; Ef 2, 21 s.) y en 1 Pe 2, 5 (la casa espiritual). Pero en el evangelio juánico, la idea de que el templo es abolido, o mejor reemplazado, se encuentra verdaderamente en el primer plano y puede seguirse a través de todo el libro. Y sobre todo reviste la forma bajo la cual la encontramos en el discurso de Esteban: la presencia divina no está ligada al templo. Si, como es probable, el cuarto evangelio, en su forma actual, ha sido escrito después de la destrucción del templo en el año 70, su interés por esta cuestión se explica particularmente. Su actitud no puede menos de relacionarse directamente con aquella de los helenistas.

El hecho de que la declaración juánica de Jesús sobre el templo de Jerusalén se encuentre precisamente en este diálogo con la samaritana, que sirve al evangelista de cuadro para las frases proféticas de Jesús relativas a la misión de los helenistas, adversarios como los samaritanos del culto del templo de Jerusalén, es muy significativo.

³³ Es sobre todo el comentario de C. SPIRO, *L'épître aux hébreux I y II*, 1952-1953, el que subraya este parentesco.

³² L. CERFAUX, *La Gnose simonienne*, en *Recueil L. Cerfaux I*, 1954, 19 s.

Confirma y explica en cierta manera que *el interés del evangelista por la cuestión del templo* se una precisamente con *la oposición del grupo de Esteban* y de los misioneros de la Samaria contra el templo. Es verdad que para el cuarto evangelista, el aspecto positivo es mucho más importante que la polémica. Conviene advertir, por otra parte, que en el discurso de Esteban, que es una auto-defensa, es natural que predomine el aspecto de polémica. Ignoramos completamente cómo se presentaba la predicación de Esteban fuera de la polémica. Es probable, no obstante, que Esteban vaya más lejos que el cuarto evangelio: para Esteban la construcción del templo representaba una infidelidad ya en el interior de la historia de Israel; para el cuarto evangelio, en cambio, es solamente después de la venida de Cristo cuando el culto del templo se encuentra abolido.

Sea lo que fuere, en el evangelio juánico, es siempre el aspecto positivo, cristológico, el que predomina: *la presencia divina, ligada hasta el momento presente al templo de Jerusalén, es visible en lo sucesivo en la persona de Jesucristo, en el logos hecho carne*³⁴.

Es verdad, que también Jesús, en el diálogo con la samaritana, acentúa el aspecto negativo, en la respuesta a la cuestión que la mujer le ha propuesto de saber quién tiene razón, los samaritanos que adoran a Dios sobre el monte Garizim o los judíos que le adoran en el templo de Jerusalén. Ni los unos ni los otros, responde Jesús. La presencia divina, no está *ligada* a un lugar. El templo de Jerusalén bajo este aspecto no es mejor que el monte Garizim. Esta declaración está *absolutamente en la línea del dis-*

³⁴ Todo lo que en el medio al cual pertenece el evangelista tiene un carácter polémico, está despojado en su evangelio de la polémica, o más bien la polémica tácita se hace bajo forma de afirmación positiva. Ya hemos comparado bajo este aspecto la polémica grosera de las Pseudo-Clementinas contra la secta del Bautista, con la del cuarto evangelio. Éste no se contenta con decir que Juan Bautista no es el Cristo, pero dice que es el *testigo*.

curso de Esteban (Hech 7). Podría muy bien formar parte de él. *Pues bien, esto es exactamente lo que debieron predicar esos misioneros helenistas que han ido a Samaria.* Vosotros rechazáis el templo de Jerusalén. Pero Dios tampoco habita sobre el monte Garizim. Todo el discurso de Esteban tiene por objeto que Dios no está ligado a un lugar ni tampoco a un país, una vez que Israel ya ha recibido sus revelaciones fuera del país sagrado³⁵.

Después, la parte positiva de la respuesta de Jesús a la samaritana en el cuarto evangelio: «vosotros adoraréis a Dios *en espíritu y en verdad*». En la primera parte del diálogo se ha tratado del agua viva que Cristo dará. El agua en el cuarto evangelio (como en Qumran) es frecuentemente símbolo del espíritu y ciertamente tiene también una relación con el bautismo. Es en el espíritu en el que se manifiesta la presencia divina. Pero nosotros sabemos que ese espíritu está ligado a Cristo. El espíritu, Cristo, reemplaza desde ahora el lugar del culto. Recordemos que el discurso de Esteban, después de haber mencionado la construcción del templo, concluye precisamente: ¡Vosotros siempre habéis resistido al Espíritu Santo! La construcción del templo es una oposición al Espíritu Santo.

El evangelista ve realizada, *en los acontecimientos de la vida de Jesús*, la idea de que Cristo asume el lugar del templo. Esta cuestión del culto es una de sus principales preocupaciones. Él se esfuerza en mostrar por la vida de Jesús encarnado que desde ahora la cuestión del culto se debe plantear de manera distinta a como se planteaba antes de la venida de Jesús. El mismo Jesús se sitúa en lugar del templo. Dios ha revelado su presencia en la vida de Jesús encarnado, y después de su resurrección, él continuará manifestando su presencia allí donde Cristo ele-

³⁵ Cf. más arriba la página 53.

vado a la diestra de Dios está presente. Dios presente en la vida de un hombre ἐν σαρκί: he aquí lo que dice el prólogo. La gloria divina, en hebreo *shekina*, es visible en Jesucristo. He aquí para los oídos judíos una frase tan blasfema como la que dice Esteban (Hech 6, 14). Porque para todo judío la *shekina*, la gloria divina, está ligada al templo. A partir de la encarnación se desliga del templo y se une al *logos* hecho carne. Nosotros hemos contemplado *su gloria* (la gloria de Dios). Ésta es la idea que predomina a través de todo el evangelio y a través de las cartas juánicas. Dios que no se puede ver se ha hecho visible. Su *shekina* puede ser contemplada en Jesús. Él ha establecido su tabernáculo entre nosotros, dice el prólogo juánico: ἐσκήνωσεν. Ciertamente el autor que ha escrito en griego ha escogido intencionadamente este verbo, a causa de la idea del tabernáculo, σκηνή, que, ya lo hemos visto, ha jugado un gran papel en la polémica de los helenistas. Pero además, es posible, como sugiere Schaefer³⁶, que el evangelista haya escogido este término porque las consonantes del verbo son las de la palabra hebrea *shekina*.

Al final del primer capítulo del evangelio de Juan, leemos en el v. 51 que desde ahora los cielos están abiertos, que el puente entre el cielo y la tierra, es el Hijo del hombre sobre el que los ángeles ascienden y descienden. Ésta es una alusión clara al sueño de Jacob (Gén 28), que está en el origen del lugar de culto en Betel. De nuevo, encontramos aquí esa idea preferida del evangelista del grupo de Esteban, que la presencia divina no está ligada a una localidad, no está ya ligada a esta piedra de Betel donde Jacob ha visto la escala del cielo. Se trata de la cuestión del lugar del culto. A partir de ahora los cielos están siempre abiertos, dondequiera que esté Cristo. Él es

³⁶ R. REITZENSTEIN - H. H. SCHAEFER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, 1926, 318. Cf. también, C. F. BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, 1922, 35 s.

el puente, sobre el que los ángeles ascienden y descienden. En Cristo hay un vaivén continuo entre el cielo y la tierra³⁷. Él reemplaza el lugar del culto.

El capítulo que sigue, capítulo 2, habla todavía del templo: de su purificación. Este acontecimiento ha tenido lugar ciertamente al final de la vida de Jesús donde se encuentra efectivamente en los sinópticos, porque él explica en parte las medidas tomadas por los judíos, el odio sobre todo de parte del sumo sacerdote. ¿Por qué, pues, el cuarto evangelio lo ha colocado al principio del ministerio de Jesús? La respuesta se impone: para subrayar la importancia que se le da en este evangelio a la idea del culto.

En este acto de purificación se pone de manifiesto de manera particularmente visible lo que *toda* la vida de Jesús debe ilustrar, esto es, que en lo sucesivo el culto no está más ligado al templo, sino a la persona de Cristo. Al expulsar a los vendedores de palomas y a los que cambiaban la moneda oficial por la moneda utilizada en el templo, Jesús ha atacado, en el fondo, todo el sistema del culto del templo. Porque los vendedores y los cambistas era necesarios para el buen funcionamiento de ese culto.

Al final del relato, el evangelista interpreta a su manera la frase pronunciada por Cristo: destruid este templo, y yo lo reconstruiré. Él hablaba de su propio cuerpo, dice el evangelista, y subraya que sólo después de la resurrección de Cristo los discípulos han comprendido el pensamiento de Jesús. Nosotros encontramos ahí todavía la idea de que Cristo crucificado y resucitado asume el lugar del templo. Al mismo tiempo, el autor sabe sin duda que el mismo Jesús al hablar del templo, que él construirá y que no está hecho por la mano del hombre (Mc 14, 58)³⁸,

³⁷ El hecho de que Jesús sea llamado Hijo del hombre me recuerda todavía las últimas frases de Esteban.

³⁸ Cf. más arriba las páginas 53 s.

ha apuntado a la comunidad de discípulos. Cristo está allí donde está la comunidad. Templo - Cristo - comunidad: las tres cosas van unidas.

El interés por el culto puede seguirse a través de todo el evangelio juánico. En mi estudio sobre los sacramentos en el cuarto evangelio, me esforcé por mostrar que muchos pasajes juánicos están destinados a ilustrar la idea de que, después de su resurrección, Cristo está presente en la Iglesia, en el bautismo y en la eucaristía³⁹. Encontramos aquí la idea extendida en los grupos esotéricos (¡Qumran!) de que los sacrificios son reemplazados por el bautismo y el convite sagrado, pero en el evangelio juánico, y esto es lo que tiene de nuevo, bautismo y eucaristía están unidos a la persona de *Cristo*. En último análisis, pues, es Cristo quien reemplaza al templo: antes de su muerte y resurrección, la presencia divina se manifiesta en su encarnación, después en los sacramentos.

No pretendo que el autor del Apocalipsis juánico sea el mismo del evangelio y de las cartas, creo sin embargo que el autor del Apocalipsis pertenece al mismo *grupo* juánico. Porque la idea del templo le preocupa también como se desprende de la visión de la Jerusalén celeste (Ap 21, 22): no ve templo en ella, pues su templo es el Dios todopoderoso y el cordero⁴⁰. He aquí exactamente la idea del evangelio.

Hemos llegado al fin de nuestra exposición. Vemos, pues, cómo sin perder nada de su originalidad, el pensa-

miento juánico se relaciona con la esfera espiritual que hemos estudiado. La filiación que explica esta comunión de pensamiento me parece ser ésta: judaísmo esotérico - helenistas de Hechos - grupo juánico. El grupo juánico ha sido reclutado, sobre todo, en los medios de Juan Bautista, y está estrechamente emparentado (si no idéntico) con el grupo de Esteban, denominado «helenistas».

Si esta filiación es exacta, comprendemos mejor que ya en el Nuevo Testamento se encuentren dos tipos de cristianismo tan diferentes: el tipo sinóptico y el tipo juánico. En este caso, no será posible, en lo sucesivo, considerar el tipo juánico, con el que hay que relacionar además de los escritos juánicos la carta de los hebreos, como un producto tardío (y no palestino) por la sola razón de que él es más extraño a las tendencias del judaísmo oficial que el tipo sinóptico. Si nosotros conocemos mejor el tipo cristiano que está más próximo al judaísmo oficial, es porque el segundo tipo parece haber sido relegado al trasfondo a consecuencia de la persecución de Esteban; y además porque el tipo paulino, distinto a la vez del tipo sinóptico y del tipo helenista, es el que tiende a tomar la preeminencia.

No hemos planteado la cuestión de saber a cuál de los dos grupos pertenece el mismo Jesús, porque esto exigiría un estudio aparte. Él mismo ha participado del grupo de Juan Bautista antes de comenzar su ministerio. Por otra parte, es necesario admitir que el grupo que el libro de los Hechos llama helenistas ha existido ya antes de Jesús, porque se trata de un grupo judío y que existe desde la primera hora, al momento de la constitución de la comunidad de Jerusalén. No podemos tratar aquí la cuestión de las relaciones entre Jesús y este grupo. Decimos solamente que Jesús no sólo ha purificado el templo, sino que ha pronunciado las frases sobre el templo que han jugado un papel importante en su proceso. La expresión: yo

³⁹ O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 1951.

⁴⁰ Se puede encontrar ciertamente en el Apocalipsis otra corriente según la cual hay un templo celeste (11, 19) conforme a la tradición de la escatología judía. Cf. M. SIMON, *Retour du Christ et reconstruction du temple dans la pensée chrétienne primitive*, en *Aux sources de la tradition chrétienne*. Mélanges Goguel, 1950, 247 s. Esta dualidad corresponde a aquella que ya hemos comprobado a propósito de Qumran por una parte: espera del culto de un templo concreto ideal, por otra parte espiritualización del culto, por tanto espera de la abolición de todo culto de un templo concreto. Cf. también la importante obra de Y.-M. J. CONGAR, *El misterio del templo*. Barcelona 1964, que ha aparecido demasiado tarde para poder ser utilizada en este trabajo.

destruiré este templo y lo reconstruiré, era según los sinópticos un falso testimonio que los falsos testigos profirieron contra él, como dice Marcos (1, 2). Pero él ciertamente ha dicho otra cosa. Por una parte (Mc 13, 2): «no quedará de este templo piedra sobre piedra que no sea destruida»; y por otra: «yo construiré un templo no hecho por la mano del hombre» (Mc 14, 58 = comunidad de discípulos). En Jn 2, las dos afirmaciones están combinadas en la declaración que leemos en el v. 19: *destruid* este templo y *yo* lo reconstruiré. Es decir: si este templo es destruido, yo lo reconstruiré.

No podemos resolver aquí la cuestión de saber si Jesús está más próximo al tipo sinóptico o al tipo juánico. Porque él está más allá de los dos grupos, y lo encontramos por consiguiente en los dos. Ciertamente, nosotros no tomamos como punto de partida para conocer la vida de Jesús el evangelio juánico, aun cuando no se pueda eliminar como fuente⁴¹, porque desde el punto de vista *literario* es más reciente que los sinópticos. Se trata del juanismo que está en la *base* del evangelio, y bajo este aspecto es conveniente no eliminarlo completamente de una manera unilateral, como estamos habituados a hacerlo cuando se trata de conocer el pensamiento de Jesús.

Si la solución del enigma juánico es el que yo os he propuesto a la luz de los nuevos descubrimientos, esto tiene consecuencias para nuestra manera de comprender los orígenes del cristianismo.

⁴¹ Es sobre todo M. GOGUEL quien, en su *Vie de Jésus*, ha mostrado que, especialmente para el relato de la pasión, las referencias históricas contenidas en el cuarto evangelio son frecuentemente más exactas. Cf. también O. CULLMANN, *Dieu et César*. Neuchâtel 1956.

3

SAMARIA Y LOS ORÍGENES DE LA MISIÓN CRISTIANA

¿Quiénes son los "ΑΛΛΟΙ de Jn 4, 38?

EN el evangelio según Mateo (10, 5), Jesús dice a sus discípulos: «No entréis en ninguna ciudad de Samaria». ¿Quiere decir que él comparte el odio del pueblo judío hacia Samaria, ese país del sincretismo religioso donde solamente un judaísmo truncado había encontrado su lugar?¹ Sabemos que los samaritanos no reconocían más que el Pentateuco del que habían modificado además el texto², que ellos rechazaban el culto del templo de Jerusalén y que ofrecían su propio culto sobre el Garizim³, incluso después de la destrucción del santuario (que allí habían erigido) en el año 128 a. C. por Juan Hircano⁴.

La recomendación de Mt 10, 5 está precedida de esta otra: «No os pongáis en camino hacia los paganos». Es cierto que no es un prejuicio nacional lo que ha dic-

¹ Sobre Samaria, cf. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, *1907, 19 s.; J. A. MONTGOMERY, *The Samaritans*, 1907; A. E. COWLEY, *The Samaritan Liturgy*, 1909; J. E. H. THOMSON, *The Samaritans*, 1919; E. HAEPFEL, *Geschichte der Landschaft Samarien von 722 v. Chr. bis 67 n. Chr.*, 1922; M. GASTER, *The Samaritans*, 1925; J. JEREMIAS, *Die Passahfeier der Samaritaner*, 1932.

² El primer sacrificio en Canaán (Dt 27, 4) no habría tenido lugar sobre el monte Ebal, sino sobre el monte Garizim, montaña de la bendición (Dt 11, 29; 27, 12).

³ Jos. Ant., XIII, 2, 3; XIII, 3, 4; XVIII, 4, 1; Jn 4, 20.

⁴ Jos. Ant., XIII, 9, 1.

tado a Jesús esta orden que da a los discípulos de no extender su misión a los paganos, sino que es el respeto al plan de Dios que quiere que «la salud tenga su punto de partida en los judíos» (Jn 4, 22). Así, a pesar de la interdicción de Mt 10, 5, él puede predecir por otra parte que «muchos vendrán de oriente y de occidente, y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, en cambio los hijos del reino serán echados a las tinieblas de fuera» (Mt 8, 11; Lc 13, 29); y que «los hombres de Nínive se levantarán en el juicio contra esta raza y la acusarán» (Mt 12, 41; Lc 11, 32).

Lo mismo sucede con la actitud de Jesús respecto a Samaria. El evangelio según Lucas que no refiere la expresión de Mt 10, 5, atribuye no obstante a Jesús la intención de hacer un descanso en Samaria en su viaje a Jerusalén. Mientras los discípulos, ante la actitud de los samaritanos que no quieren recibirle, piden que descienda sobre ellos el fuego del cielo, Jesús les reprende (Lc 9, 51 s.). En el evangelio según Lucas (10, 30 s.) leemos la parábola del buen samaritano que implícitamente condena los prejuicios raciales. Es también en el evangelio según Lucas, en el que leemos que, entre los diez leprosos curados por Jesús, sólo el samaritano se prostra delante de él para darle gracias (Lc 17, 11 s.). Por tanto el tercer evangelio se interesa particularmente por las relaciones entre Jesús y Samaria.

Sabemos que después de la muerte del maestro, los apóstoles han inaugurado la misión entre los paganos. Pero el libro de los Hechos nos refiere que ésta ha sido precedida precisamente por la misión en *Samaria*. Ésta ha abierto el camino, por así decirlo, a la predicación del evangelio entre los paganos. Podemos decir entonces, que Samaria ha visto *los comienzos mismos de la misión cristiana*. Por vez primera, el evangelio ha entrado aquí en un país que no formaba parte de la comunidad judía. Por consi-

guiente hemos de dar una importancia primordial a esta misión en Samaria.

Los cristianos yendo a Samaria, como aquellos que más tarde inauguraron la misión entre los paganos, están convencidos de no estar en contradicción por ello con la voluntad de Jesús. El evangelio según Mateo (28, 19) nos refiere las frases por las cuales el resucitado ordena a sus discípulos «adoctrinar a todos los pueblos»; y en Hech 1, 8, Jesús apareciéndose a los suyos les predice que serán sus «testigos en Jerusalén, y en toda la Judea y Samaria y hasta lo último de la tierra». La idea de que el evangelio debe ser predicado a los paganos antes del fin del mundo, forma parte del fondo común de las creencias del cristianismo primitivo⁵. Samaria representa la primera etapa de la ejecución de ese plan divino. Era, pues, sumamente importante para los primeros cristianos tener la certeza de obrar según la voluntad de Cristo al dirigirse a ese país.

Esta cuestión nos parece ser una de las muchas preocupaciones del autor del *evangelio juánico*. En general, este evangelista pretende presentar en una misma perspectiva el Cristo de la Iglesia y el Jesús histórico, trazar la línea que va de la vida de Jesús a las diversas manifestaciones de la vida de la Iglesia. Nosotros hemos intentado mostrarlo anteriormente por el culto de la Iglesia⁶. Pero el culto no es la única manifestación de esta vida. Al lado de ella, está precisamente la misión. También comprobamos en el cuarto evangelio, en su manera de narrar la vida de Jesús, un interés particular por la obra misionera. En Jn 12, 20 s., el autor introduce los griegos que expresan el deseo de ver a Cristo. Éste no accede a su demanda hablando de la necesidad previa de su muerte y de su glorificación. El evangelista quiere insistir con ello sobre el

⁵ Cf. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*. Estela, Barcelona 1967, 137.

⁶ O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique; La vie de Jésus et le culte de l'Église primitive*, 1951.

hecho de que, según la voluntad del mismo Jesús, la misión entre los paganos no debía ser inaugurada hasta después de su muerte.

Pero él se interesa de manera especial por el origen mismo de la predicación del evangelio fuera del pueblo judío: la misión en Samaria. Él quiere poner en evidencia que también ella tiene por autor al mismo Jesús si bien, durante su vida, ha recomendado a los suyos evitar «las ciudades de Samaria». El capítulo 4 refiere el encuentro entre Jesús y la samaritana. Este diálogo le presenta por una parte la oportunidad de hablar del verdadero culto «en espíritu y en verdad», opuesto a la vez al culto judío del templo de Jerusalén y al culto samaritano de Garizim (v. 20 s.); pero lo que interesa ante todo en este relato es el fundamento mismo de la misión en Samaria hecha por Jesús. Él responde a la cuestión que ciertamente ha sido suscitada entre los primeros cristianos: la misión en ese país semi-judío, tan infiel al plan divino, ¿es querida por Cristo?

Nosotros no pensamos que la mujer samaritana sea para el autor un personaje ficticio, una figura de Samaria. Es probable que, como en todo el evangelio, el evangelista reúna aquí las dos cosas: una tradición de la vida de Jesús y su significación para la Iglesia⁷. Así el evangelista atribuye — en su relato — al mismo tiempo un papel tipológico a la samaritana. Los cinco maridos que ella ha tenido y el marido actual que «no es su marido» corresponden perfectamente a la situación de Samaria descrita en 2 Re 17, 24-34 y Jos. Ant., IX, 14, 3, para que esta aproximación que se impone haya podido pasar desapercibida al espíritu del evangelista⁸. En efecto, según estos pasajes,

⁷ Cf. O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 9 s.

⁸ Entrevisto ya por un copista del siglo XIII (cf. E. NESTLE, *Die fünf Männer des samaritanischen Weibes*: ZNTW [1904] 166 s.), es atribuido al evangelista por W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, 31933, 75; E. C. HOSKYN, *The fourth Gospel*, 1947, 242; H. STRATHMANN, *Das Evangelium nach Johannes*,

después de la destrucción del reino del norte, cinco tribus babilónicas se establecieron en Samaria. Ellas llevaron sus divinidades⁹, pero después adoraron igualmente a Yavé. Las relaciones matrimoniales de la samaritana tienen sin duda, en el conjunto del relato, la finalidad de ilustrar, siguiendo el ejemplo del profeta Oseas, sobre el culto ilegítimo de Samaria cuyos habitantes, según Sir 1, 25-26, «no son un pueblo». La conversión cristiana de Samaria está prefigurada en el episodio junto al pozo de Jacob, narrado en Jn 4. Los samaritanos tienen una cierta creencia mesiánica: esperan la venida de Taeb¹⁰ que se manifestará en un cuadro puramente terrestre. La samaritana hace alusión y Jesús le dice: «Soy yo, el que te hablo» (4, 25 s.)

Mas es el epílogo del relato, los v. 31 s., la conversación con los discípulos que vuelven de la ciudad, el que nos interesa aquí ante todo. Al momento que los samaritanos de Sicar acuden (v. 30), Jesús contempla la explanada de los trigales en torno al pozo de Jacob. Éstos le sugieren la comparación con los campos de *misión*. La imagen era corriente para Jesús. La encontramos en el *logion* sinóptico de Mt 9, 37 s. sobre la mies y los obreros. Al contemplar la misión en Samaria, el Cristo juánico piensa en el tiempo de la siembra y el de la siega: «¿No decís vosotros: faltan todavía cuatro meses para la siega?» (v. 35). Nos-

1951, 84 y otros; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, 1948, 110; J. H. BERNARD, *The Gospel according to St. John* (I.C.C.), 1928, vol. I, 143 s.; W. F. HOWARD, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, 1931, 184 s., y R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 1941, 138, n. 4, insisten sobre las dificultades de esa relación intencionada (cf. la nota siguiente). En nuestra obra *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 54, nos hemos expresado de una manera reservada respecto de esta interpretación que nos parece difícil de comprobar hoy, sin negar por esto la otra significación que el evangelista parece atribuir a ese trazo.

⁹ El hecho manifestado, entre otros por W. F. Howard y R. Bultmann, de que dos de las cinco tribus llevaron dos divinidades, de suerte que se llegaría a un total de siete y no de cinco divinidades, no tiene la importancia que estos críticos le atribuyen. En la utilización del Antiguo Testamento, los autores cristianos no se implican jamás en detalles de este género.

¹⁰ A. MÆRZ, *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner*, 1910.

otros sabemos que en Palestina las siembras tienen lugar en octubre o noviembre y la siega en abril¹¹, de suerte que seis meses separan generalmente la siembra y la siega. Los campos que Jesús y sus discípulos ven delante de ellos cuatro meses antes de la siega están todavía verdes. He aquí, pues, el sentido de la frase de Jesús: cuando se trata de los campos en sentido propio, un cierto lapso de tiempo debe mediar entre la sementera y la siega; para los campos en sentido figurado, los campos misioneros, no es así. Al decir: «levantad vuestros ojos», Jesús intenta señalar con el dedo a los samaritanos saliendo de Sicar que, informados por la mujer vienen a ver a aquel que le ha revelado su pasado. Él les hace ver a los discípulos un campo en donde el tiempo de la siembra y el de la siega coinciden: en ese campo, el tiempo de la cosecha ha llegado ya; ya acuden los samaritanos. El v. 36b lo subraya: «El que sembró se alegra igual que el que siega».

Sin embargo la cosecha que recoge Jesús en el momento en que afluyen hacia él las gentes de Sicar no es más que una anticipación de la verdadera cosecha que está reservada en Samaria a los apóstoles, después de la muerte de Jesús. Aun cuando en Jesús el que siembra se identifique con el que siega, el viejo proverbio¹² citado en el v. 37 sigue teniendo razón: «Uno es el que siembra y otro el que siega»¹³. Es verdadero a condición de que se una con la afirmación precedente sobre la simultaneidad de la alegría de aquel que siembra y del que siega. Porque detrás de los apóstoles que recogerán se encuentra todavía Jesús. Así lo que sucede junto al pozo de Jacob, donde Jesús siembra y cosecha al mismo tiempo, se repetirá luego en la misión que los discípulos organizarán en

¹¹ G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina* I, 1928, 164 s., 413 s.

¹² Τόπος= proverbio; cf. las referencias en W. BAUER, o. c., 74.

¹³ La idea sólo es atestada. Véanse los textos en R. BULTMANN, o. c., 146, n. 6.

Samaria después de su muerte. Es verdad que serán los discípulos los que recogerán entonces, pero Cristo actuará todavía: ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς (v. 38).

Como siempre, el evangelista traza la línea que va de la vida histórica de Jesús a la Iglesia de Cristo. La siembra (Jn 4) y la siega (la futura misión en Samaria) remontan al mismo Jesús. El evangelista quiere disipar los prejuicios existentes respecto de esta obra misionera y que estaban basados, probablemente sin razón, sobre la frase de Jesús referida por Mateo: «No entréis en ninguna ciudad de Samaria».

Hasta aquí el texto es relativamente fácil de interpretar. La situación se complica en el v. 38b: «*Otros* han trabajado y vosotros os hacéis cargo de su trabajo». Entre aquel que siembra y los que siegan, una tercera categoría es introducida: «*otros*» que han trabajado — en Samaria — antes de los apóstoles. ¿Quiénes son esos ἄλλοι? No pueden ser identificados ni con «aquel que siembra», Jesús, por el plural, ni con los apóstoles que siegan. No olvidemos que el Cristo juánico se acomoda aquí al punto de vista de la Iglesia del tiempo del evangelista, puesto que habla, empleando el perfecto (εἰσεληλύθατε), de la obra misionera que será realizada solamente por los apóstoles. Por consiguiente, no es necesario pensar aquí, con ciertos padres de la antigüedad¹⁴, a los que sigue M.-J. Lagrange¹⁵ en los profetas o en los justos del Antiguo Testamento, explicación que nada la sugiere en el texto, todavía menos en Juan Bautista, como lo propone E. Lohmeyer¹⁶. R. Bultmann se inclina por la solución que parece imponerse, al decir que los «ἄλλοι» son todos los que — con Jesús — son los precursores en el trabajo

¹⁴ ORÍGENES, XIII, 50, 325 s.; CRIS., 198 a; TEOD. MOPS., 104 y otros (cf. W. BAUER, o. c., 74).

¹⁵ *Évangile selon saint Jean*, 1948, 120.

¹⁶ *Das Urchristentum* I, 1932, 26, n. 3, siguiendo una sugerencia de W. BACON, *New and Old in Jesus' Relation to John*: JournBibLit (1929) 53 s.

misionero. Además, Harnack ha mostrado, con razón, que en los escritos cristianos del primer siglo «*κοιτώω*» tiene un sentido técnico que designa sobre todo la actividad misionera¹⁷. Pero el autor ¿no piensa en un hecho preciso? Se trata de una comisión concreta, de la misión en Samaria. ¿Quiénes son, pues, esos misteriosos misioneros que, en Samaria, han abierto el camino a los apóstoles?

Pensamos que el libro de los Hechos nos da la respuesta. Hemos visto que el evangelio según Lucas se interesa de una manera especial por las relaciones entre Jesús y los samaritanos. ¿Qué nos dice el libro de los Hechos sobre los orígenes de la misión en Samaria? Hech 8, 1.4 s. refiere que la obra misionera en Samaria fue inaugurada por los *helenistas*, en particular por Felipe, uno de los «siete», y que sólo después, los apóstoles Pedro y Juan «se han hecho cargo en su campo de su trabajo». «Al saber los apóstoles que estaban en Jerusalén que Samaria había recibido la palabra de Dios, les enviaron a Pedro y Juan» (Hech 8, 14).

En la historia del cristianismo primitivo debiéramos atribuir una importancia mayor a esos helenistas de la primera comunidad. A fondo sólo conocemos uno: Esteban. De Felipe sabemos precisamente que ha predicado con fruto el evangelio junto con otros miembros del mismo grupo en Samaria; conocemos solamente los nombres de sus cinco colaboradores; los otros los desconocemos. Después de largo tiempo, se ha dicho con razón que la competencia de los siete debía sobrepasar las cuestiones relativas al aprovisionamiento y que en realidad debían representar para el grupo helenista una autoridad paralela a la de los doce¹⁸.

¹⁷ A. V. HARNACK, *κατέχων, im frühchristlichen Sprachgebrauch*: ZNTW (1928) 1 s.

¹⁸ Cf. S. G. F. BRANDON, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1951, 89, 127 s.

El libro de los Hechos nos da a conocer en el discurso de Esteban (Hech 7, 2 s.) las ideas teológicas particulares de los helenistas; ellos condenaban *el culto del templo*. Esteban presenta como el colmo de la infidelidad del pueblo judío la construcción del templo por Salomón, mientras que «el todopoderoso no habita en lo que es hecho por mano de hombre»¹⁹. Éstas son las ideas revolucionarias que le valieron a Esteban la lapidación por los judíos, y ellas están en la base de la *primera persecución de los cristianos*. Esto no afecta a toda la Iglesia de Jerusalén, sino únicamente a este grupo de los helenistas, partidarios de Esteban. Sería interesante saber si existe un lazo entre esos helenistas y los miembros de la secta esenia que nos dan a conocer los textos de Qumran. Los doce no compartían las ideas de los helenistas sobre el culto del templo, y manifiestamente no se han solidarizado con ellos en el momento de la persecución. Por eso no fueron molestados, pudiendo permanecer en Jerusalén (Hech 8, 1).

Esta primera persecución da lugar a la primera misión cristiana, que es precisamente la misión en Samaria. En efecto, los helenistas expulsados de Jerusalén predicaron el evangelio en las regiones donde se refugiaron, y el libro de los Hechos nos habla de su actividad en Samaria. ¿Por qué se han vuelto precisamente hacia la Samaria? Lo comprendemos perfectamente cuando recordamos que los samaritanos rechazaban también el culto del templo y que, bajo este aspecto, estaban próximos a ellos. ¿Qué cosa más natural para aquellos que habían sido perseguidos a causa de su oposición contra el templo de Jerusalén, que refugiarse junto a quienes esta misma cuestión les separaba desde hacía tiempo de los judíos?

Este hecho ha tenido una importancia capital para la

¹⁹ Sobre los antecedentes de la polémica contra el templo, cf. H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judentums*, 1949, 133 y M. STRON, *Verus Israel*, 1948, 56.

expansión del cristianismo. Aun cuando, con el tiempo, según las indicaciones de Justino mártir²⁰ y ciertos indicios contenidos en el libro de los Hechos (8, 18 s.), la religión simoníaca parece haber sido un rival peligroso para la fe cristiana²¹, esta primera misión entre los paganos que, sin ser judíos, estaban sin embargo emparentados con ellos por ciertas creencias comunes, formaba la transición natural a la misión entre los paganos.

Pedro y Juan no habían sino recogido en Samaria, donde el verdadero «trabajo» misionero había sido realizado por esos «otros», los helenistas, la mayor parte anónimos. Por tanto, esto debió ser decisivo también para Pedro. Porque poco tiempo después de estos acontecimientos le vemos, en el libro de los Hechos, inaugurar la misión entre los paganos. Pedro que siempre parece haber ocupado un lugar intermedio entre las partes, ¿no ha estado, desde ese momento, más cerca de los helenistas que otros colegas suyos, en particular Santiago?²² ¿Y no compartirá a su vez, un poco más tarde, la misma suerte que los helenistas? ¿La historia no se repetirá, cuando él sea encarcelado en Jerusalén, mientras que a Santiago no le sucederá nada, lo mismo que en otro tiempo los helenistas habían sido perseguidos mientras que los doce no se habían inquietado? ¿Y esto no será la razón por la cual Pedro abandonará Jerusalén y Santiago dirigirá definitivamente la comunidad en la ciudad santa?

Nosotros sabemos que existe una relación particular entre el evangelio según Lucas y el evangelio juánico. Tampoco debe sorprendernos que, sobre este punto, también el cuarto evangelio se remonte a la tradición concer-

niente al lazo que une los helenistas con Samaria, mientras que el libro de los Hechos nos ha conservado los trazos que minimizan su importancia. El autor del cuarto evangelio se interesa particularmente por estos primeros misioneros. Él les da el honor que les es debido subrayando su papel de iniciadores de la predicación del evangelio entre los samaritanos, que rechazaban también el culto del templo de Jerusalén. Es necesario recordar aquí que, desde el comienzo del libro, el evangelio juánico se ocupa de la cuestión del templo (Jn 2, 13 s.).

El reproche que los judíos hacen a Jesús: «tú eres un samaritano» (Jn 8, 48), ¿no será más que un vago insulto? ¿No será una alusión al hecho de que el mismo Jesús, como los samaritanos, y como más tarde los helenistas, había sido criticado por su actitud respecto al culto del templo?

Sea lo que fuere, lo esencial para el autor en Jn 4, 33 s., es mostrar que esta misión era querida por Cristo. Él había echado las bases junto al pozo de Jacob. Es él quien está detrás de los «ἄλλοι» esos valientes misioneros helenistas. Es él, en fin, quien dirige la misión por todas partes donde el evangelio es predicado, también en ese país problemático que es Samaria.

²⁰ *Apol.*, I, 26, 2 s.; I, 56; *Diál. con Trifón* 120.

²¹ Cf. L. CERFAUX, *La gnose simonienne*. Nos principales sources: *RechScRel* (1926) 5 s., y (1929) 489 s.

²² Cf. O. CULLMANN, *Saint Pierre*. Disciple, apôtre, martyr. *Histoire et théologie*, 1952, 57, y W. GRUNDMANN, *Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde*: *ZNTW* (1939) 45.

EL CARÁCTER ESCATOLÓGICO DEL DEBER MISIONERO Y DE LA CONCIENCIA APOSTÓLICA DE SAN PABLO

Estudio sobre el κατέχων (-ων) de 2 Tes 2, 6-7

EL pasaje de la segunda carta a los tesalonicenses consagrado al anticristo (2, 1-12), y en particular los dos versículos (6-7) relativos al obstáculo «que retiene» por el momento la venida del anticristo, son de aquellos que han suscitado mayor número de estudios y de hipótesis, hasta tal punto que, ya en 1894, un exegeta alemán ha podido consagrar 60 páginas de su comentario a la «historia de la interpretación de 2 Tes 2, 1-12»¹. Desde entonces ha ido en aumento la literatura. Cuando se estudia esta historia, se tiene a veces la impresión de que todo exegeta que se ha ocupado del Nuevo Testamento ha tenido casi como un deber aportar su solución personal al problema que el autor de la segunda carta a los tesalonicenses ha planteado a los teólogos de los siglos ulteriores al referirse con una simple alusión a «lo que retiene» (κατέχων, v. 6) y a «el que retiene» (κατέχων, v. 7).

¹ W. BORNEMANN, *Die Thessalonicherbriefe*, 5.^a y 6.^a ed. en la colección Meyer, 400-459; E. VON DOBSCHÜTZ, que ha comentado la carta a los tesalonicenses en la 7.^a edición de la misma colección (1909), no indica, en su excelente comentario, más que lo esencial de esta historia. Para esta parte recurrimos a Bornemann, para tener una información más completa.

Para los primeros lectores de la carta esa simple referencia era suficiente, puesto que ellos sabían bien de qué se trataba; el remitente de la carta² se lo recuerda expresamente: οἴδατε (v. 6), ¡vosotros sabéis! Se podría preguntar ante el número desconcertante de soluciones diferentes y frecuentemente contradictorias que se han propuesto, si la actitud más sabia para la crítica del siglo XX no sería oponer al «saber» de los destinatarios de la carta un *ignoramus* resignado. Sin deducir esta conclusión de desesperanza nosotros estimamos que una cierta reserva se impone efectivamente, puesto que se trata de un problema en el que los datos seguros son poco numerosos. Nadie piense que procedemos a la ligera si nos decidimos a añadir una solución más a todas aquellas que ya han sido propuestas. Nos sentimos estimulados a ello por tres consideraciones. Ante todo, el cuadro general —escatología y deber misionero— en el que nuestra interpretación permite hacer entrar el texto en cuestión, se desprende suficientemente del conjunto de otros textos menos controvertidos; de suerte que, la exposición que nosotros le consagraremos podría, con todo rigor, bastarse a sí misma, independientemente del pasaje de 2 Tes 2, 6-7 que, según nosotros, no hace sino poner en evidencia los contornos concretos de ese cuadro.

Por otra parte, siendo reconocida la necesidad de recurrir a una hipótesis, para la interpretación de 2 Tes 2, 6-7, como inevitable y por consiguiente como legítima, no se puede tratar más que de medir el grado de verosimilitud. En efecto, nos parece cierto que la hipótesis con más éxito, que ha identificado el «obstáculo» retardador de la venida

* Admitimos con la mayor parte de los críticos modernos la autenticidad de la segunda carta a los tesalonicenses. Si nuestra explicación del κατέχων es exacta, constituye un argumento más en favor de su autenticidad. Toda la primera parte de nuestra hipótesis es, por otro lado, independiente de esta cuestión.

del anticristo con el imperio romano, no es la más verosímil³.

En fin, al proponer una solución nueva del pasaje tan discutido, nosotros tenemos el consuelo de alargar, nada más que parcialmente la lista ya demasiado larga de las hipótesis propuestas, ya que, al menos uno de los elementos de nuestra explicación se encuentra ya, bajo una forma diferente, es verdad, en el comentario de Calvino sobre la segunda carta a los tesalonicenses, y en cierta medida, incluso mucho tiempo antes, en el siglo V, en el de Teodoro de Ciro⁴, representante de la escuela exegética de Antioquía y discípulo de Teodoro de Mopsuestia que había dado ya una interpretación análoga.

1. *Crítica de las dos principales hipótesis sobre el obstáculo de 2 Tes 2, 6-7*

Limitaremos el examen exegético de 2 Tes 2, a la cuestión de saber cuál es el enigmático poder que retiene al anticristo actualmente. Sin perder de vista el contexto sobre la interpretación en la que coinciden los críticos casi unánimemente, estudiaremos ante todo los v. 6-7 que nosotros traducimos así: «v. 6: y lo que *retiene* al hombre de la iniquidad ahora⁵, a fin de que no se manifieste hasta su tiempo, vosotros lo sabéis. V. 7: Porque el misterio de la iniquidad está ya en acción; solamente (es necesario esperar) hasta que *el que lo retiene* por el momento, haya desaparecido».

El verbo griego κατέχειν que nosotros traducimos por «retener» significa «tener cautivo», «impedir que un poder

³ Véase más adelante, 82 s.

⁴ PG, 82, col. 664 s.; cf. más adelante, 89.

⁵ Nosotros unimos vñv con κατέχων (con M. DIPBLIUS, *An die Thessalonicher I, II*, 1925, 39, y contra E. von DOBSCHÜTZ, o. c., 278).

hostil se manifieste». Pero también se emplea con sentido temporal de «retardar», sobre todo en un contexto cronológico. Toda explicación deberá tener en cuenta este doble sentido⁶.

Con von Dobschütz⁷ y la mayor parte de los críticos modernos, somos de la opinión que es necesario descartar todos los intentos de considerar el neutro del v. 6 τὸ κατέχον como apuntando a un poder totalmente diferente de aquel que está indicado por el masculino del v. 7 ὁ κατέχων. Se necesitaría, por así decirlo, atribuirle al autor una intención consciente de formular a los lectores un verdadero enigma para admitir que, en dos versículos que se siguen, él haya empleado el mismo participio en dos sentidos absolutamente diferentes. Pensamos que Freese⁸ no ha logrado probar lo contrario, y a pesar de su artículo relativamente reciente, nosotros consideramos ese punto como adquirido. El neutro del v. 6, «lo que retiene», designa la función impersonal del obstáculo, el masculino del v. 7, «el que retiene», el agente personal de esta misma función. Sin embargo a pesar de ese vínculo estrecho entre las dos palabras, el exegeta debe explicar cómo el autor ha podido servirse, para designar en el fondo la misma cosa, tanto del neutro como del masculino. Esto es lo que la mayor parte de las hipótesis propuestas se esfuerzan por hacer⁹.

Nosotros no vamos a rehacer la historia de esas hipótesis. Sin embargo, es necesario examinar aquella, ya mencionada, que identifica el «obstáculo» con el imperio

⁶ Sobre el sentido de κατέχω cf. PASSOW, *Wörterbuch der griechischen Sprache*; ZORELL, *Novi Testamenti Lexikon graecum*, 1911; PREUSCHEN-BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T.*, 1936, y HANSE en ThWNT de Kittel, 1935.

⁷ O. c., 282.

⁸ *Theologische Studien und Kritiken*, 1920-21, 73 s.

⁹ W. HADORN, *Die Abfassung der Thessalonicherbriefe*, 1919 (*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, vol. 24) cree que se puede descuidar este hecho. Bastaría, según él, con explicar el masculino.

romano. Tiene el privilegio de ser la más antigua: los padres de la Iglesia y, después de ellos, la mayor parte de los reformadores, la han hecho casi canónica, y los sabios modernos como Bousset¹⁰ y Dobschütz¹¹ le han conferido una especie de investidura científica. Además, esta solución tuvo la ventaja, durante muchos siglos, de dar un valor actual a la profecía de 2 Tes 2. En efecto, después de la caída del imperio romano, el sacro imperio germánico, considerado como su continuación legítima hereda el papel glorioso de κατέχον que retarda la venida del anticristo. Pero si la gran autoridad exterior conferida a esta hipótesis no ha podido impedir que en todo tiempo se hayan propuesto otros intentos de explicación, esto prueba que su evidencia no se impone.

Sin embargo, es necesario reconocer que ella ha tenido el mérito de tener en cuenta el tránsito del neutro al masculino. El neutro designaría en ese caso, el imperio, y el masculino uno de los emperadores, personificación del imperio. En cuanto a identificar ese emperador hay más de una posibilidad: los nombres de Claudio¹², de Nerón¹³, de Vespasiano¹⁴ y del mismo Trajano¹⁵ han sido propuestos¹⁶.

Por tanto esta hipótesis se encuentra con dificultades que nosotros consideramos casi como insuperables. Incluso si se llega a probar la existencia de una tradición apocalíptica precristiana, según la cual el imperio romano asu-

¹⁰ W. BOUSSET, *Der Antichrist*, 1895, 77 s.

¹¹ O. c.

¹² WHITBY, *Paraphrasis and Commentary of the N. T.*, 1718, y entre los críticos modernos W. HADORN, *Die Abfassung der Thessalonicherbriefe*, 1919, 113. Se ha querido también ver en el participio κατέχων una alusión precisa al nombre del emperador Claudio = *claudens* (relación rechazada por Hadorn, o. c., *ibid.*, también por Dobschütz, o. c., 283).

¹³ WETSTEIN, ver W. BORNEMANN, o. c., 421.

¹⁴ KERN, en ZWissTh (1839); véase BORNEMANN, o. c., 433.

¹⁵ HILGENFELD, en ZWissTh (1862).

¹⁶ HUGO GROTIUS propone el nombre del gobernador Vitelio (*Ad N. T. animalaversiones*, 1641).

miría la función de adversario del anticristo¹⁷, será siempre difícil, si no imposible, admitir que un cristiano del siglo primero haya podido atribuir ese brillante papel al imperio romano. En la apocalíptica cristiana, el imperio romano aparece, al contrario, más bien como una encarnación del anticristo. Aun cuando antes de las persecuciones de Nerón los cristianos no hayan tenido todavía razón para ir tan lejos, una apreciación tan exclusivamente positiva del poder de ese mundo cuadraría mal con la concepción cristiana de ese tiempo. Es verdad que en el capítulo 13 de la carta a los romanos, el apóstol reclama de sus lectores una lealtad absoluta respecto del estado. Pero esta recomendación, cuando se considera en relación con el trasfondo general de la enseñanza paulina, en particular de los textos como 1 Cor 6, 1-8, no nos autoriza a atribuir al apóstol la idea según la cual el imperio pagano jugaría un papel tan eminentemente positivo en el gran drama escatológico¹⁸.

Finalmente — y esto me parece el argumento decisivo — no se discierne relación *interna* entre las funciones del estado romano y la fecha de la venida del anticristo. La manera como está subrayado el hecho de que el *κατέχων* retarda todo el drama *a ese momento*, es decir, según el contexto, a la undécima hora, antes de levantar el telón, hace suponer que la acción de este obstáculo, *por su mismo carácter* debe estar en relación con ese momento decisivo; dicho de otra manera: ella misma debe ser de orden esencialmente *escatológico*. Ahora bien, las funciones del estado romano tal como son concebidas en Rom 13, no tienen nada de escatológico, y la relación

¹⁷ Este intento ha sido propuesto por W. BOUSSET, *Der Antichrist*, 77 s.

¹⁸ El punto débil de la hipótesis salta a la vista sobre todo cuando se considera que, en un gran número de explicaciones, es el anticristo, el misterio mismo de la iniquidad, el que es identificado con los emperadores romanos.

establecida entre ellas y la venida del anticristo, sería, en ese caso, puramente exterior.

A nosotros nos parece, pues, que es necesario abandonar esta explicación que se podría llamar hipótesis «histórica». Por el contrario, una hipótesis más reciente (nosotros la denominaremos «mitológica»), sin explicar, a nuestro juicio, el pasaje de 2 Tes 2, contiene probablemente elementos de verdad. Desde hace algún tiempo, esta hipótesis goza de cierto favor, sobre todo gracias a la autoridad que le confiere el excelente comentario de M. Dibelius, uno de los más recientes sobre las cartas a los tesalonicenses¹⁹. Según los antiguos mitos cosmogónicos, extendidos en muchos pueblos, ha tenido lugar una lucha en el origen del mundo entre la divinidad y su gran adversario, un monstruo que, para los babilonios tiene la forma de dragón²⁰; para los persas, el de una serpiente²¹; para los germanos, el de un lobo²². La divinidad se ha adueñado del monstruo y lo ha encadenado. Sin embargo al fin de los tiempos será puesto en libertad para el combate definitivo. En la época actual, está «retenido» como prisionero. Los trazos de esta concepción pueden encontrarse en la literatura judía. Is 27, 1; Apoc Bar. sir. 29, 4; Enoc 60, 24 s.; Esd 6, 52, hablan de monstruos marinos que aparecerán al fin de los tiempos, para ser destruidos, y otros pasajes hacen alusión a la existencia actual del monstruo: Am 9, 3; Job 3, 8; 7, 12 según los LXX, Job 40, 10 s.; Sal 104, 26²³. La misma tradición se encuentra también en el Apocalipsis juánico (20, 2-10) donde el dragón está atado por mil años, después desatado y vencido definitivamente.

¹⁹ M. DIBELIUS, *An die Thessalonicher I, II; An die Philipper*, 21925 (H. LIETZMANN [ed.], *Handbuch zum N. T.*), 40 s.

²⁰ H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, 1909, 15.

²¹ SÖDERBLOM, *La vie future d'après le mazdéisme*, 1901, 258.

²² M. DIBELIUS, *o. c.*, 40, donde se encuentra una bibliografía detallada.

²³ Cf. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895, 221 s.

Nos parece probable que estas ideas mitológicas subyacen en la concepción del «obstáculo» tal como lo encontramos en 2 Tes 2. Nos indican el origen *lejano* de esta concepción, pero no más. Ellas no sabrían explicar, de manera satisfactoria, el tránsito del neutro al masculino. El «ángel» que retiene cautivo al anticristo no habría podido ser designado de una manera tan vaga por *ὁ κατέχων*. Además las palabras «hasta que él haya desaparecido» (*ἕως ἐκ μέσου γένηται*) se aplicarían difícilmente a un ángel. Por otra parte, parece cierto que el apóstol piensa en una *forma concreta* que reviste el obstáculo justamente en ese momento, es decir, durante el *último* período del eón actual en el cual él mismo y sus lectores están convencidos de vivir. En ese instante decisivo, el *κατέχων* debe ser uno de los elementos que preceden a los tiempos mesiánicos. Por consiguiente, el apóstol no se ha contentado ciertamente con hacer alusión a la creencia muy general del encarcelamiento del anticristo²⁴. Porque fuera de Apoc 20, 2-10, donde se trata del milenio, ese encarcelamiento no es considerado jamás como un signo del fin de los tiempos, sino al contrario, como caracterizando todo el período comprendido entre la creación y la inauguración de los tiempos mesiánicos. Como ya lo hemos indicado al criticar la hipótesis «histórica», nosotros consideramos como insuficiente toda explicación que no tiene en cuenta el carácter esencialmente escatológico del «obstáculo».

2. *Punto de partida y enunciado de la solución propuesta*

El apóstol insiste sobre el tiempo en que él escribe y que, según el contexto, se encuentra situado al fin de la

²⁴ Es lo que M. DIBELIUS intentó admitir, *o. c.*, 43, pero sin pronunciarse con certeza.

época premesiánica. Toda la segunda carta a los tesalonicenses se refiere a ese momento preciso, y su intento es mostrar que, a pesar de la inminencia del fin, ese tiempo durará hasta que los tesalonicenses crean. Nosotros hemos visto que, en ese cuadro cronológico presupuesto por toda la carta, el obstáculo que «retiene» es necesariamente un obstáculo que «retarda», es decir que no debe solamente combatir el anticristo, sino también realizar su *tarea propia, tarea escatológica*, y retrasar así la manifestación del adversario «a fin de que no aparezca hasta su tiempo».

En efecto, desde hacía mucho, los judíos habían calculado la fecha de la venida de los tiempos mesiánicos, y se había formado una tradición, de la cual el apóstol parece ser tributario en gran medida, respecto de los signos precursores. Desde luego, si el apóstol habla de un obstáculo que retiene «ahora» la venida del anticristo y que retarda así la inauguración de la era mesiánica, es lo más probable que él haga alusión a un acto premesiánico *nuevo*, del que ciertamente ya había hablado a los tesalonicenses, puesto que se prejuzga que ellos lo conocen, pero *que no era previsto directamente en el esquema habitual de la apocalipsis judía*.

Si fuera de todo recurso a un texto preciso, nos preguntamos cuál puede ser el acto precursor de los tiempos mesiánicos que necesariamente ha debido ser intercalado por el cristianismo en el cuadro cronológico de la apocalipsis judía, nos veríamos casi inevitablemente obligados a responder que es la predicación del evangelio: la era mesiánica que implica también el juicio, no comenzará, hasta que la buena nueva anunciada por Cristo no se haya extendido; y si debiéramos precisar qué forma particular ha debido tomar ese acto precursor en la época del apóstol Pablo y sobre todo bajo su pluma, nosotros estimamos que ahí se impone una sola respuesta: *la predicación del evangelio a los paganos*.

En efecto, poseemos un texto explícito atestiguando efectivamente la creencia cristiana según la cual el evangelio debe ser predicado a los paganos antes que el fin pueda llegar: «y es necesario que *antes* el evangelio sea predicado a todos los paganos (todas las naciones)» (Mc 13, 10). Ese versículo está seguido, un poco más lejos, del anuncio de la manifestación del anticristo y de las plagas apocalípticas que aparecerán. En el pasaje paralelo de Mt 24, 14, leemos la misma afirmación en la forma siguiente: «y este evangelio del reino será predicado en el mundo entero, en testimonio para todos los paganos (todas las naciones); *entonces vendrá el fin*». El versículo se encuentra en el gran discurso escatológico que se llama «apocalipsis sinóptica». La cuestión de saber si ha sido interpolado o no en ese discurso no tiene ninguna importancia para nuestra argumentación. Porque de todas maneras, atestigua la existencia de la creencia *cristiana* relativa a ese acto que debe preceder al fin. Si el versículo ha sido interpolado, esto confirmaría más claramente todavía que se trata, como nosotros admitimos, de un elemento nuevo introducido por el cristianismo en el esquema tradicional judío.

En los dos evangelios, la indicación cronológica está subrayada; en Marcos: *πρῶτον* «antes»; en Mateo: *καὶ τότε ἤξει τὸ τέλος* «y entonces vendrá el fin»; y este fin es inaugurado por la aparición del anticristo en los sinópticos y en la carta a los tesalonicenses. La predicación del evangelio a los paganos es, pues, el último acontecimiento que precede al fin, y la relación de este acto con la escatología no es puramente exterior, como sería el caso para las funciones del estado romano según la hipótesis «histórica», y para el poder que retiene cautivo al monstruo según la hipótesis «mitológica». La predicación del evangelio es, al contrario, de orden escatológico, a la vez en lo que concierne a su contenido (¡el reino de los cielos está próximo!) y en la necesidad de la predicación

misma: antes de ser juzgado, el mundo entero debe haber tenido la ocasión de escuchar el mensaje. Esta necesidad está indicada claramente en el versículo citado de Marcos: *δεῖ, ἰες necesario* que el evangelio sea predicado antes!

Si la predicación del evangelio a los paganos ha sido efectivamente insertada por el cristianismo primitivo en el esquema cronológico de la apocalipsis judía en tanto que último elemento que debe retardar la aparición de los tiempos mesiánicos, nos parece que la relación con el *κατέχον* de 2 Tes 2, 6 se impone. Es lo que Teodoreto de Ciro²⁵ parece haber comprendido cuando declara por una parte, siguiendo a Teodoro de Mopsuestia²⁶ que «lo que retiene» es ὁ ὄρος τοῦ θεοῦ, es decir el plan divino según el cual el anticristo no se debe manifestar hasta su tiempo, y cuando por otra parte añade que, conforme a la predicación del Señor, el evangelio debe ser predicado a todos los paganos antes del fin. De la misma manera dice Calvino, a propósito de nuestro pasaje²⁷, que «el retraso será hasta que el curso del evangelio se haya cumplido»²⁸.

Si la explicación del exegeta de Antioquía y del reformador ha tenido poco éxito, fue en primer lugar porque ellos no la han apoyado suficientemente sobre los textos, en segundo lugar porque no han deducido la conclusión que se impone para la interpretación del masculino del versículo 7. En efecto, la predicación del evangelio puede relacionarse con el *neutro* del versículo 6. ¿Quién es entonces «el que retiene»? Según la interpretación de Teodoro de Mopsuestia y de Teodoreto de Ciro, se puede pen-

²⁵ PG, 82, col. 664 s.

²⁶ PG, 66, col. 933.

²⁷ Cf. *Commentaire de Calvin sur la 2e Épître aux Thessaloniens*, en referencia a 2, 6.

²⁸ *Ibid.* Otros dos exegetas reformados del siglo de la Reforma, ZANCHI en su comentario a las cartas de los filipenses, colosenses y tesalonicenses (Neustad, 1595) y BENEDICTUS ARETIUS (*Novum Testamentum explanatum*, 1580) tratan de combinar esa explicación con la identificación del *κατέχον* con el imperio romano. Del lado luterano, N. HEMMING (*Commentarius in omnes apostolorum epistolas*, Leipzig 1565) es el único que pensó en la predicación del evangelio.

sar en Dios. Pero el apóstol, después de haber hecho en el v. 6, una alusión tan concreta, ¿caería en una generalidad tan vaga? Porque es cierto que en último análisis es Dios el que retiene al anticristo; pero la manera como habla del *κατέχω* no se puede explicar más que por una alusión a alguno que, en ese caso, es el instrumento concreto de Dios. Además se podría difícilmente decir de Dios que él debe «desaparecer» antes de en medio *ἕως ἐκ μέσου γένηται*. En cuanto a separar completamente «el que retiene» de «lo que retiene», hemos demostrado la imposibilidad absoluta más arriba²⁹. También es necesario lamentar que Calvino, después de haber dado una explicación tan feliz del neutro del v. 6, destruya completamente el efecto, al identificar a continuación el masculino del v. 7 con el anticristo mismo.

Si «*lo que retiene*» es la predicación del evangelio a los paganos, «*el que retiene*» no puede ser más que el órgano llamado a ejecutar esta tarea, es decir, una persona identificada, por así decirlo, con esta obra precisa. En este caso, nos parece que la explicación que nosotros proponemos para el neutro implica la del masculino: el *κατέχω* es aquel cuya obra y pensamiento están enteramente fundados sobre la conciencia que él tiene de estar llamado a ser «*el apóstol de los paganos*», es decir el apóstol Pablo mismo. El apóstol se puede considerar, con razón, como *κατέχω* en vista de esta tarea realmente concreta que entra en el plan escatológico de Dios.

La identificación del *κατέχω* con el apóstol presupone la identificación del neutro, *κατέχον*, con la predicación del evangelio a los paganos, lo que resulta, por otra parte, casi lógicamente³⁰. Ante todo estableceremos

²⁹ Véase más arriba, 82 s.

³⁰ Por esta razón, apenas podemos utilizar para nuestra explicación los ensayos que, en otro tiempo, han intentado identificar el *κατέχω* con el apóstol Pablo, por J. B. KOPPE, *Quis sit ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας* y *quis ὁ κατέχων* 2 *Thess.* 2, 2-13, Göttingen, 1776, y por C. Th. BEYER, KATEXONTI THN

más sólidamente la primera parte de nuestra tesis. Mostraremos en primer lugar cómo la concepción de la predicación a los paganos, preludio de la era mesiánica, siendo un elemento específico y nuevo de la escatología cristiana, se relaciona sin embargo con las ideas esenciales de la escatología judía; a continuación intentaremos encontrar en el cristianismo primitivo otros trazos de esta creencia, fuera de los textos explícitos de Mc 13, 10 y Mt 24, 14 de los que hemos partido. Entonces podremos examinar más de cerca la aplicación del papel de *κατέχω* a la persona del apóstol y probar que incluso en su pluma, no solamente no tiene nada de chocante, sino que parece incluso natural, cuando él la considera bajo el ángulo escatológico de su conciencia apostólica.

3. *El «obstáculo» y la escatología judía*

La apocalíptica judía no prevé la predicación a los paganos como preludio de la era mesiánica. Existe ciertamente una misión judía, y en la época de Jesús, parece haber sido particularmente activa. Los fariseos «recorren el mar y la tierra para hacer un sólo prosélito» (Mt 23, 15). Es verdad también que el libro de Jonás y la IIIª Sibila establecen una relación entre la tendencia misionera y la idea de juicio. Pero los textos no nos permiten decir que la misión, hacia el comienzo de la era cristiana, haya tenido un carácter escatológico. Aunque la esperanza

ANOMIAN Lipsiae, 1824; (cf. también HEYDENREICH, *Neues Krit. Journal der theol. Litteratur v. Winer u. Engelhardt*, 1828, vol. 8). Lo que da un carácter más o menos fantástico a la tesis de estos autores, es el hecho de que no procede de la identificación establecida previamente entre el neutro y la predicación del evangelio a los paganos. Ella parte del masculino, en lugar de partir del neutro. La disertación latina de Beyer que tenemos a la vista, se queda, por esta razón, del todo en la vaguedad. En efecto, considera al apóstol como *κατέχων* únicamente en tanto que *κατέχων τὴν ἀμαρτίαν*, en tanto que adversario del pecado en general. No es, en absoluto, de eso de lo que se trata.

mesiánica haya sido muy ardiente en los judíos de ese tiempo, la misión no parece haber sido *motivada* por la proximidad del fin de los tiempos, ni sobre todo haber sido considerada como parte integrante de los diferentes actos preliminares del drama apocalíptico. La suerte de los paganos no está ciertamente olvidada en la esperanza judía; sin embargo su papel escatológico no tiene, en general, relación directa con la predicación misionera, y aun cuando no se trata simplemente de su exterminación, consiste más bien en someterse o en afiliarse a los elegidos de Israel en los tiempos mesiánicos³¹.

Por consiguiente, la noción escatológica y cristiana de una predicación, fijada cronológicamente, del evangelio a los paganos, no procede ni de las ideas misioneras del judaísmo, ni de sus concepciones apocalípticas del destino de los paganos. Por el contrario, se relaciona estrechamente con otro elemento de la escatología judía, a saber con ciertas especulaciones relativas a la fecha de la era mesiánica.

Después del siglo II a. C., los judíos se han esforzado constantemente por calcular esta fecha. Con el tiempo, toda una técnica había sido elaborada para indicar, con anticipación, el יָמָא , el «fin». Pero los puntos de partida y los procesos del cálculo se multiplicaban y variaban cada vez más. Se basaban principalmente sobre el libro de Daniel: por una parte sobre 9, 24 s., que inspirándose en Jer 25, 11 y 29, 10, cuenta 70 «semanas» después de la destrucción de Jerusalén hasta el momento en que «la justicia eterna sea restablecida»; por otra parte, sobre la indicación de Dan 9, 27 concerniente a la «mitad de la semana»; sobre Dan 21, 7 concerniente a «un tiempo, dos tiempos y la mitad de un tiempo» y sobre la indicación de 1290 días (= 3 ½ años) de Dan 12, 11 que suministran otros puntos de orientación y otras posibilidades de cálculo.

³¹ Cf., por ejemplo, el Sal 17, 30-31. Cf. otros textos en P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, 1934, 358.

lo. Un sistema enteramente diferente parte de la división de la duración del mundo en tres períodos de 2000 años: el primero comprende los años que van desde la creación hasta Moisés, el segundo los de la «ley» y el tercero el reino mesiánico³².

Sin embargo, de nuevo la exactitud de todos esos cálculos se encuentra desmentida por el hecho brutal de que el fin no llegaba. Esto planteaba un grave problema. Lejos de concluir que en ese campo *todo* cálculo es imposible, muchos judíos no se desaniman en esta tarea y pretenden que sólo la manera de contar los años era falsa, y ejercitan su sagacidad, en descubrir una nueva. Al recorrer, en la obra de Strack-Billerbeck³³, los numerosos pasajes relativos a esos cálculos tan variados, se comprende que en ciertos medios judíos, el buen sentido ha reaccionado en todo tiempo, ciertamente sin éxito, contra esas interminables discusiones de las que algunos hombres de «élite» incluso parecen haber sentido el carácter blasfemo³⁴.

Otros, por el contrario, han recurrido a una explicación completamente diferente que nos interesa de manera particular en el marco del presente estudio. En efecto, a juzgar por muchos textos, muchos judíos, sin negar expresamente la exactitud de los cálculos, deducen del hecho que el fin (que, según la aritmética apocalíptica, ya habría debido producirse) no había venido, la conclusión que debía haber un elemento que *retardaba* la manifestación de la era mesiánica. Muchos pasajes prueban que la sinagoga se preocupaba mucho de lo que *retiene* la realización

³² Cf. Hen. sl. 33: 1; *Vida de Adán*, 42; *Sanedrín*, 97 a; *Aboda Sara*, 9 a. Para más detalles concernientes a los métodos de cálculo, véase BOUSSET-GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 1926, 246 s.; P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, 1934, 141 s., y sobre todo la excelente exposición de STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments, 2. Teil, 1928, 977 s.

³³ Cf. la importante obra citada en la nota precedente.

³⁴ Cf. los textos de STRACK-BILLERBECK, *o. c.*, 1013.

de la esperanza. La cuestión: «¿Quién retiene?» מִי קִיצֵבֵק expresa a la vez la esperanza fallida y la convicción inquebrantable de que el fin era solamente diferido. La respuesta hace intervenir la necesidad del *arrepentimiento de los israelitas mismos*. Los datos indicados por los apocalípticos no eran declarados falsos, se pensaba más bien que una de las condiciones tácitamente subentendidas para la venida del reino mesiánico, no había sido cumplida por el pueblo elegido: *el arrepentimiento de Israel*. Esta respuesta, relegando los cálculos a un segundo plano, da un impulso nuevo a la escatología judía.

Que encontremos en la literatura judía un término enteramente equivalente al *κατέχων* nos parece muy importante para la interpretación de 2 Tes 2, 6-7. En el Talmud, ese término parece casi haber tomado un sentido técnico, absolutamente conforme a aquel que presupone la palabra griega empleada en la segunda carta a los tesalonicenses. El verbo *κατέχειν* puede ser considerado como una traducción exacta de *צִבֵּב*³⁵. «¿Quién retiene (מִצִּבֵּב)?», leemos nosotros en el tratado *Sanedrín*³⁶. Respuesta: es «la justicia divina el que retiene (מִצִּבֵּב)». Se trata de la justicia en virtud de la cual los israelitas, a causa de sus pecados, no pueden todavía ser admitidos a la felicidad mesiánica. La misma cuestión y la misma respuesta, bajo una forma más explícita, se encuentra en el tratado *Taanith*³⁷: «¿Quién retiene (מִצִּבֵּב)? Él responde: (la necesidad de) arrepentimiento. ¡Arrepentíos!» Así la espera escatológica toma un carácter moral que la aproxima mucho a la escatología cristiana: «Todas las fechas (calcu-

³⁵ El verbo arameo *צִבֵּב* corresponde al hebreo *צִבֵּב* (cf Job 37, 4) y se encuentra de nuevo en los *Targums* casi siempre con el sentido de «retener, impedir», y otras veces con el de «retardar». Tiene, pues, los dos sentidos que tiene igualmente el verbo griego *κατέχειν*.

³⁶ *Sanedrín*, 97 b. Cf. STRACK-BILLERBECK, o. c., vol. II, 1924. A propósito de Hech 1, 7, página 589.

³⁷ p. *Taan*. 1, 64 a, 20. Cf. STRACK-BILLERBECK, o. c., vol. I, 1922. A propósito de Mt 11, 12, página 599.

ladas para la venida del mesías) han pasado. En adelante no depende más que del arrepentimiento y de las buenas obras»³⁸. Además leemos: «Si los israelitas se arrepintiesen, aunque no fuere más que un solo día, serían salvados en seguida, y el hijo de David vendría inmediatamente»³⁹. «Grande es el arrepentimiento, porque él conduce a la salvación», dice el tratado *Joma*⁴⁰. El libro apócrifo de Baruc dirige esta exhortación a los lectores: «Convertíos, y poned diez veces más de celo en el buscar. Entonces el que os ha infligido la desgracia os concederá, con la liberación, una felicidad eterna»⁴¹. La idea según la cual el arrepentimiento de Israel era la condición previa de la venida de los tiempos mesiánicos era tan corriente que el autor de la *Asunción de Moisés* no duda en designarlo con el término «día del arrepentimiento»⁴².

Esta concepción que hace a los israelitas responsables del «retraso», atribuye al hombre un papel escatológico eminentemente activo, pero, por una acentuación excesiva del elemento moral, corre el riesgo, por otra parte, de despojar la esperanza escatológica de su contenido esencialmente religioso, haciendo depender la intervención divina únicamente del hombre. No es extraño que esta concepción haya suscitado contradicciones y controversias. Nosotros encontramos el eco en el Talmud. Una parábola compara la espera de los israelitas que tarda en realizarse, a la espera de un príncipe prometido, impaciente por ver llegar el día de sus bodas, y ella concluye así: «...¿y quién le (ese día) retiene (מִצִּבֵּב)? La fecha fijada»⁴³. Esta con-

³⁸ *Sanedrín* 97 b. Cf. STRACK-BILLERBECK, o. c.; vol. I. A propósito de Mt 4, 17, página 164.

³⁹ MIDRASCH, *Cant. de los Cantares* 5, 2 (118 a) y *Pesiqta*, 163 b.

⁴⁰ b. *Joma*, 86 b.

⁴¹ *Baruc* (Apócrifos), 4, 28 s.

⁴² *As. de Moisés*, 1, 18. Se podrían citar aún otros textos, por ejemplo, *Tob* 13, 6; *Jub* 1, 15, 22.

⁴³ *Midr. Sal.* 14, 6 (57 b), citado por STRACK-BILLERBECK, o. c., vol. III, 1926, 641.

cepción de «lo que retiene» se opone, pues, a la opinión según la cual se trata del arrepentimiento. El elemento moral está completamente ausente.

En una interesante discusión, referida en el Talmud⁴⁴, y que pone en discusión al rabino Eliezer y al rabino Josué, las dos concepciones se enfrentan. Eliezer que acepta los cálculos basados sobre las 70 semanas de Daniel, admite que esta fecha, ahora pasada, era ciertamente la que estaba fijada para el fin de los días. Pero afirma que, a causa de los pecados de Israel, ha debido ser retrasada, de tal suerte que en adelante su cumplimiento no podrá ser calculado, puesto que depende del *arrepentimiento de Israel*. El adversario de Eliezer, Josué, tomando como punto de partida de su cálculo la división de la duración del mundo en tres períodos de 2000 años⁴⁵, sitúa la fecha de la venida del mesías en el futuro, en el año 4000 después de la creación, es decir, el 240 d. C. De esta suerte puede mantener contra Eliezer, la tesis tradicional según la cual el «fin» llegará independientemente de la actitud de Israel, no teniendo el hombre parte alguna en la determinación de la fecha decisiva. Esta controversia representa, en último análisis, una interesante aplicación a la escatología del problema del libre arbitrio y del determinismo, y da un relieve particular a la concepción del «obstáculo» de 2 Tes 2, 6-7.

En efecto, si la interpretación que nosotros proponemos para el célebre pasaje es exacta, la noción cristiana del *κατέχων* puede estar derivada, en línea directa, de la idea judía, defendida por el rabino Eliezer y compartida, a juzgar por el gran número de testimonios, por la mayoría de los judíos. Por otra parte, al insistir más bien

sobre la *ocasión* de arrepentirse que Dios, inmediatamente antes del fin, *ofrece* a los hombres por la predicación, signo precursor de este fin, la concepción cristiana tiene al mismo tiempo la ventaja de no hacer depender únicamente del hombre la venida del reino de Dios, puesto que en definitiva la iniciativa se encuentra referida a Dios.

El *κατέχων* de 2 Tes 2, 6 considerado bajo la forma de la predicación del evangelio a los paganos, no es, por tanto, más que la transposición sobre el plan cristiano, del מִצְדָּקִים judío que indica la necesidad del arrepentimiento como condición previa de la realización del reino mesiánico.

Veremos en seguida que el motivo de una predicación escatológica dirigida a los judíos no falta en el judaísmo. Pero es normal que en la escatología judía se trate con más frecuencia del motivo del arrepentimiento que del de la predicación. Porque nada más necesario que enseñar al pueblo de Israel en qué consiste el arrepentimiento: la ley mosaica y su interpretación son conocidas; en el judaísmo la esperanza mesiánica no modifica esencialmente el contenido de la exigencia moral. No hay interpenetración íntima entre las dos expresiones de la piedad judía: la ley y la esperanza.

De la misma manera, es normal que no se trate del arrepentimiento de los *paganos*. Porque la escatología judía corriente sitúa al pueblo de Israel en el centro del drama apocalíptico. Y si la realización de ese drama depende de la actitud del hombre, es sin duda de la actitud de Israel de la que se trata.

Es natural por otra parte que en el cristianismo que tiene conciencia de aportar una interpretación *nueva* de la voluntad divina fijada en la ley, el motivo escatológico judío del arrepentimiento ha debido necesariamente ser completado con el de la *predicación*. En efecto, el arre-

⁴⁴ p. Taan., 1, 6 (63 d) y b. Sanedr., 97 b. Cf. P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, 1934, 103, y STRACK-BILLERBECK, *Exkurse* II, 1928, 992 s. Ejemplo citado también por BOUSSET-GRESSMANN, o. c., 248.

⁴⁵ Véase más arriba, 91 s.

pentimiento cristiano presupone, a su vez, otra condición previa: la predicación del evangelio. La gran novedad del cristianismo con relación al judaísmo consiste precisamente en el hecho de que la esperanza, la *convicción de la proximidad del reino de Dios, ha modificado la interpretación de la ley divina en el sentido de un cumplimiento*. He ahí la esencia del evangelio. No basta decir: «¡Arrepentíos, porque el reino de Dios está próximo!» Es necesario todavía añadir una enseñanza sobre la manera de arrepentirse; es necesario mostrar cómo «lo que ha sido dicho a los antiguos» aparece a la luz del reino que está próximo y de Cristo que ya ha venido, como sirviendo de base. De otra manera, es natural que el cristianismo desbordando el cuadro judío, haya sido llevado a expresar el motivo escatológico arrepentimiento-predicación del evangelio, bajo la forma precisa de «predicación del evangelio a los paganos».

La necesidad de la predicación a los paganos «que retienen», en el último momento («ahora»), la venida del anticristo, por lo tanto la inauguración de la era apocalíptica, constituye entonces, en la escatología cristiana, un elemento a la vez específicamente cristiano y enteramente judío.

La relación con la escatología judía aparece con más evidencia todavía, cuando consideramos que incluso la predicación, bajo la forma de un *llamamiento escatológico* al arrepentimiento, está prevista, en tanto que signo precursor, en una de las tradiciones apocalípticas del judaísmo: aquella que habla de la *vuelta del profeta Elías al fin de los tiempos*. Esta tradición que parece haber estado bastante extendida, remonta ya a Mal 3, 1 donde el profeta tiene la misión de purificar a Israel antes de la realización de la salvación mesiánica. La encontramos de nuevo en Jesús *ben Sirá* (48, 10-11): «Está escrito que te reservan para el momento de aplacar la ira antes de que estalle,

para reconciliar a padres con hijos, para restablecer las tribus de Israel». Además hay muchos precursores encargados de predicar el arrepentimiento antes del fin⁴⁶, tanto Elías y Enoc, como Elías y Moisés. La concepción judía de la vuelta de Elías la encontramos en el Nuevo Testamento, en Mt 11, 14; 17, 10; Lc 1, 17; Jn 1, 21; la de la vuelta de Elías y Moisés en Apoc 11, 3, donde los dos «testigos» deben profetizar durante 1260 días⁴⁷. Esta tradición es importante para la solución del problema del «obstáculo» de 2 Tes 2, no solamente porque ella comprueba la espera judía de una predicación, considerada como un signo precursor de la era mesiánica, sino porque, lo mismo que en el pasaje de 2 Tes 2, ella implica la *personificación* de esta predicación premesiánica en un profeta precursor⁴⁸.

La noción judía del arrepentimiento de Israel cuya ausencia «retiene» la venida del «fin», la concepción de la vuelta y de la predicación escatológica de Elías nos parecen ser los antecedentes judíos de la creencia cristiana, según la cual la predicación del evangelio a los paganos «retiene», por el momento todavía, la venida del anticristo y los acontecimientos subsiguientes; y esas ideas nos parecen conferir un alto grado de probabilidad a la solución que hemos propuesto para la explicación de 2 Tes 2, 6-7.

⁴⁶ Cf. 4 Esdr 6, 26.

⁴⁷ Véase sobre la venida de Elías BOUSSET-GRESSMANN, o. c., 232 s.

⁴⁸ Hemos de advertir que EWALD, *Sendschreiben des Ap. Paulus*, 1857, había identificado el *κατέχων* de 2 Tes, directamente con Elías. Es evidentemente ir demasiado lejos. Pero comprobamos con gozo que la aproximación que se impone ha sido ya notada anteriormente.

4. *La predicación a los paganos considerada como prelude de la era mesiánica en los escritos del cristianismo primitivo, fuera de las cartas paulinas*

La creencia escatológica por la cual nosotros explicamos 2 Tes 2, 6-7 no es insólita en el cristianismo primitivo. La hemos encontrado en los versículos sinópticos de Mc 13, 10 y Mt 24, 14. Esos pasajes afirman claramente que la «abominación de la desolación» (τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως Mc 13, 14; Mt 24, 15) no tendrá lugar hasta que el evangelio haya sido predicado a todos los paganos. No nos planteamos la cuestión de saber si el texto sinóptico depende de 2 Tes 2, 6-7 o viceversa, porque es probable que se trate de una convicción que forma parte del fondo común de la escatología cristiana del siglo I.

Sea lo que fuere, nosotros la encontramos en otra parte además de en Marcos y Mateo; citaremos en primer lugar la célebre visión de los «cuatro jinetes» del Apocalipsis (6, 1-8). Después de largo tiempo, los exegetas han considerado al primero de esos jinetes como una personificación de la marcha triunfal que el evangelio prosigue a través del mundo antes de la llegada de las plagas apocalípticas. J. Weiss⁴⁹, Th. Zahn⁵⁰, W. Heitmüller⁵¹, en Alemania, y A. Loisy⁵², en Francia, han propuesto ya esta interpretación.

No es, pues, imposible pensar que el primer jinete, como los otros tres, encuentre un origen lejano en la

astrología. El artículo de Baldensperger aparecido en la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*⁵³, y que, siguiendo las investigaciones de F. Boll⁵⁴, ve en el primer jinete una personificación del signo zodiacal de leo, le da a esta hipótesis cierta probabilidad. Pero Baldensperger mismo reconoce⁵⁵ que «la astrología no está más que subyacente en el Apocalipsis juánico» y que el autor «no ha tenido conciencia del origen astrológico... de sus materiales». En consecuencia, la explicación astrológica no resolvería la cuestión de saber qué idea el autor mismo ha atribuido a esta imagen. Es casi cierto que el tercer jinete es originariamente la figura del signo zodiacal de libra, pero no es menos cierto que en el Apocalipsis juánico ha tomado una significación escatológica propia- mente dicha, simbolizando la plaga del hambre. Desde entonces la interpretación astrológica del primer jinete no nos impide indagar qué sentido inmediato le atribuye nuestro autor en el cuadro de su Apocalipsis⁵⁶. Hay otros elementos de origen astrológico en ese libro, pero siempre se encuentra la astrología subordinada a la escatología⁵⁷.

Cuando se lee la descripción de los cuatro jinetes, se siente uno sorprendido por la diferencia radical que separa el primer jinete de los otros tres. Mientras que la función de éstos es manifiesta: extender sobre el mundo una de las grandes plagas que anuncian el fin (guerra, hambre, muerte), y que su aspecto respectivo corresponde perfectamente a esas lúgubres misiones, los atributos

⁴⁹ RHPR (1924) 1-31.

⁵⁰ F. BOLL, *Aus der Offenbarung Johannis*, 1914.

⁵¹ A. c., 26 y 27.

⁵² Estamos convencidos de no ser infieles al método de nuestro venerado maestro, a la memoria del cual dedicamos este estudio, al oponernos, en este punto particular, a la alternativa que él establece (a. c., 10 s.) entre la explicación astrológica y la de las críticas citadas más arriba a la que nosotros mismos nos unimos.

⁵⁷ Cf. E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes (Handbuch z. N. T., ed. por LIETZMANN)*, 1926, que muestra muy bien cómo es necesario utilizar, para la interpretación del Apocalipsis, ciertas aproximaciones hechas por F. BOLL, o. c.

⁴⁰ *Die Offenbarung des Johannes*, 1904, 26.

⁵⁰ *Offenbarung Johannis*, 1924-25.

⁵¹ *Schriften des Neuen Testaments* IV, 1918, 263.

⁵² *Révélation de saint Jean*, 1921, 144. Entre los autores más antiguos,

KÜBEL, *Offenbarung Johannis*, 1893 (en *Kurzgefasster Kommentar zu den h. Schriften*, ed. por STRACK y ZÖCKLER), 403 y HILGENFELD *ZWissTh* (1890) 425, han emitido una opinión análoga.

exteriores del primer jinete no indican nada semejante. En primer lugar, va montado sobre un caballo blanco. Si se considera el papel que juega el color blanco en el Apocalipsis, se siente ya cierta dificultad en ver en ese personaje un mensajero de desgracias. De la misma manera, la corona con que está adornado tampoco le confiere ciertamente ese carácter siniestro. En fin, el autor nos dice que «él salió vencedor y para vencer». Ahora bien, el término griego *vixáω* no tiene jamás, en el Apocalipsis, el sentido peyorativo de «vencer por la violencia»; sirve, al contrario, para designar una victoria divina.

Esas consideraciones bastan para que dudemos de la explicación tradicional del primer jinete, explicación según la cual él simbolizaría un poder guerrero conquistador del mundo antes de la venida de la era mesiánica. Además esta explicación choca con el hecho de que el segundo jinete que monta sobre un caballo rojo y lleva una gran espada, y cuya tarea está indicada en términos precisos y claros, tiene por misión «quitar la paz de la tierra», es decir, extender la guerra entre los hombres «a fin de que se degüellen» (v. 4). Es imposible suponer que el primer jinete haga juego con el segundo. En consecuencia, él no podría personificar la guerra o un poder guerrero empírico como el imperio de los romanos o de los partos, como se ha pensado⁵⁸. Siendo su aspecto más bien el de una potencia al servicio de Dios, es necesario entonces buscar otra explicación.

Ahora bien, en el libro del Apocalipsis (19,11 s.), encontramos otro jinete montado sobre un *caballo blanco*. Y en ese pasaje, esta imagen está claramente explicada: «Se llama fiel y veraz..., su nombre era la *palabra de Dios*». Es difícil de identificar pura y simplemente ese jinete con el de 6, 2⁵⁹. Sin embargo, parece

cierto que las semejanzas que presentan esos jinetes nos indican el sentido que el autor del Apocalipsis ha atribuido al primer jinete del capítulo 6. Éste sería, pues, símbolo de la palabra divina, por consiguiente de la predicación del evangelio: «Él salió vencedor y para vencer», y precede a los otros tres jinetes. Nosotros comprendemos entonces, a la vez, por qué está representado bajo una forma análoga a aquella que sirve para ilustrar las tres plagas, y que su aspecto difiere absolutamente del de los otros. La predicación del evangelio forma, en efecto, parte de los signos precursores de la era mesiánica; sin embargo, pertenece a otro orden de valor que los tres signos que siguen, en el sentido que ella no es una plaga. Si esta interpretación es exacta, estaríamos entonces aquí, en presencia de la misma concepción que en Mc 13, 10 y Mt 24, 15.

Los otros textos del cristianismo primitivo que atestatan la misma creencia, no se contentan en general con señalar el *hecho* escatológico de la predicación premesiánica, sino que expresan al mismo tiempo una advertencia. Por una parte, advertencia a los discípulos para que cumplan su tarea escatológica de predicadores del evangelio en tanto que instrumentos divinos en la ejecución de un acto apocalíptico preliminar. Por otra parte, advertencia a los que escuchan esta predicación, para que obedezcan el llamamiento divino por el arrepentimiento de la fe.

El deber que la necesidad escatológica de la predicación misionera implica para los discípulos se encuentra subrayada en Hech 1, 6 s. Ese pasaje pone en evidencia la relación de esta predicación con la fecha de la venida del reino de Dios: la retrasa. Después de la muerte de Cristo, los discípulos reunidos plantean al resucitado la cuestión que está en el centro de sus preocupaciones y que

⁵⁸ E. LOHMEYER, o. c., 57, se pronuncia en favor de los Partos.

⁵⁹ Las dificultades que provocaría una tal identificación han sido subraya-

das sobre todo por F. SPITTA, *Offenbarung des Johannes*, 1889, 288 s., y W. BOUSSET, *Die Offenbarung Johannes*, 265, también por W. BALDENSPERGER, a. c., 12.

les obsesiona durante este período, sobre todo porque ven multiplicarse las apariciones pasajeras del Señor, garantía de su vuelta definitiva:⁶⁰ «Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel?» (v. 6). En su respuesta, Cristo comienza por condenar toda tentativa de calcular el fin: «No os toca a vosotros conocer los tiempos o momentos oportunos que el Padre fijó con su propia potestad» (v. 7). Ese comienzo de la respuesta toma un carácter particular, cuando recordamos los interminables cálculos de los judíos y la controversia entre la escuela rabínica que continúa apegada a esos cálculos y aquella que le resta, al contrario, toda importancia concentrando su interés sobre la condición previa, es decir, sobre el arrepentimiento⁶¹. Pero es sobre todo la continuación, el versículo 8, lo que nos interesa aquí. Conviene no olvidar que ese versículo forma parte de la respuesta de Cristo a la cuestión precisa de sus discípulos. Mientras que el versículo 7 encierra el lado negativo de esta respuesta, éste nos da el lado positivo: «mas (ἀλλὰ) recibiréis la fuerza del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén como en toda la Judea y Samaria y hasta el último confín de la tierra». Esto viene a decir que no es todavía «en el tiempo presente» en el que será restablecido el reino, puesto que los discípulos deberán extender antes el evangelio en el mundo.

La situación es análoga a aquélla de 2 Tes 2. De una parte y de otra, se trata de calmar la impaciencia concerniente a la venida del reino de Dios, y la argumentación es parecida en los dos casos. En Hech 1, 6-8, Cristo atrae la atención de los discípulos inquietos a causa del problema «cronológico» de la apocalíptica, sobre la acción previa y necesaria del Espíritu Santo que, considerado

⁶⁰ Cf. nuestro estudio *La signification de la saint cène dans le christianisme primitif*: RHPR (1936) 10 s.

⁶¹ Cf. más arriba, 92 s.

aquí únicamente como *agente misionero*, los impulsará durante el tiempo que separa su resurrección de su vuelta, «a dar testimonio de él hasta los confines del mundo». En 2 Tes 2, 6-7, el apóstol concentra sobre «lo que retiene» todavía, la atención de los tesalonicenses que «se han dejado impresionar demasiado fácilmente, hasta el punto de haber perdido todo buen sentido, y que se han alarmado por una pretendida inspiración... como si el día del Señor fuera inminente» (2 Tes 2, 2).

El célebre llamamiento misionero de Mt 28, 19, «id y enseñad a todos los paganos (todas las naciones)... enseñándoles a guardar todo lo que yo os ordené» se relaciona también con un *tiempo limitado*: con el intervalo que separa la resurrección y la vuelta de Cristo. La promesa que sirve de conclusión a este llamamiento muestra claramente ese aspecto cronológico: «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin de este eón». Esta promesa no tiene, en el origen, la significación vaga que nosotros intentamos atribuirle, sino que hace alusión al carácter esencialmente *escatológico* del imperativo misionero; se refiere al lapso de tiempo *que precede al fin* y durante el cual es necesario predicar el evangelio a los paganos⁶².

La relación entre la necesidad de la predicación y el juicio final está indicada en el discurso pronunciado por Pedro (Hech 10, 42) en el momento de la conversión de Cornelio: «(Cristo) nos ordenó predicar al pueblo y testificar que él es el *constituido* por Dios juez de vivos y muertos». Pedro indica aquí la razón por la cual el fin no vendrá hasta que el evangelio no sea predicado. Hay, pues, un hecho escatológico nuevo que ha sido revelado

⁶² El fin inauténtico del evangelio según Marcos, sobre todo según el texto de ms. W., subraya todavía más, de una manera análoga a Hech 1, 6 s., la relación de la orden misionera con la fecha de la victoria definitiva sobre Satán. Los discípulos respondieron (v. 14 b según W): «... manifiesta tu justicia. Cristo les dice: el término de los años de la dominación de Satán ha llegado; ya se aproximan otras cosas terribles... Id al mundo entero, predicad el evangelio a toda criatura».

y que debe ser anunciado al mundo: Jesús de Nazaret constituido como juez por Dios.

En su discurso de Jerusalén (Hech 3, 19 s.), Pedro insiste sobre la obligación que entraña la predicación pre-mesiánica para aquellos a quienes se dirige; de tal suerte que el arrepentimiento aparece como condición de la venida de los tiempos mesiánicos, como en la escatología judía:

Arrepentíos, pues, y convertíos para que sean borrados vuestros pecados, a fin de que vengan de parte del Señor los tiempos de refrigerio y que él envíe a aquel que os ha sido destinado, Cristo Jesús, a quien es necesario que el cielo reciba, hasta que lleguen los tiempos de la restauración de todas las cosas.

A medida que el evangelio se extienda efectivamente y se aleje de la edad apostólica, la necesidad escatológica de la predicación será cada vez más examinada, no bajo el ángulo de los predicadores, sino de los oyentes. De este modo se tendería a olvidar que el *hecho* de esta predicación entra, en tanto que signo precursor, en el drama escatológico fijado por Dios. Sin embargo, se tratará siempre de la creencia relativa a la condición previa del fin. «¡Aguardad y apresurad el advenimiento del día del Señor, en el que se disolverán los cielos incendiados y se derretirán los elementos abrasados... reconoced que la paciencia del Señor es nuestra salvación!», dice el autor de la segunda carta de Pedro (3, 12.15). La noción de «paciencia» divina, *μακροθυμία*, está estrechamente ligada a la creencia de que nos ocupamos. El autor de las homilías pseudoclementinas especificará que las plagas apocalípticas no han llegado todavía: «al contrario, Dios usa de paciencia, él llama al arrepentimiento»⁶³.

Nosotros podríamos multiplicar los textos del mismo

⁶³ Hom. XVI, 20.

género; pero lo creemos inútil, tanto más que ellos nos alejarían de la época que nos interesa aquí. Éstos que hemos estudiado son suficientes para concluir que en el siglo I, la escatología cristiana ha introducido en el cuadro cronológico de la apocalíptica la predicación del evangelio: *ella está en el número de las condiciones indispensables de la venida de la era mesiánica.*

5. El «obstáculo» y el carácter escatológico del apostolado de Pablo

La diversidad de fuentes cristianas en las cuales hemos encontrado el motivo escatológico de la predicación considerada como signo precursor de la era mesiánica, parece indicar que no se trata de una creencia específicamente paulina. No es menos cierto que en la teología de san Pablo, ese motivo ocupa un lugar particularmente central, y que está fuertemente anclado en los fundamentos mismos del pensamiento del apóstol. Toma la forma de una convicción escatológica infinitamente más profunda y más concreta que en todos los otros escritos cristianos.

Esto se desprende sobre todo de los capítulos 9-11 de la carta a los romanos que tratan de la salvación de Israel y de los paganos. En esa exposición, encontramos una explicación de la *necesidad* (δεῖ, Mc 13, 10) de la predicación: «¿Cómo creerán en aquél de quien no oyeron hablar? ¿Y cómo oirán sin haber quien predique? ¿Y cómo predicarán si no fueren enviados? Según está escrito: ¡Qué hermosos son los pies de los que anuncian buenas noticias!» (Rom 10, 14-15). Por consiguiente, para el apóstol, la noción de salvación es inseparable de la noción de «predicación».

Cuando el apóstol Pablo escribe estas líneas, la predicación del evangelio no está más que en sus comienzos,

y ya se ha podido comprobar la reacción del mundo a este respecto: «¡No todos han aceptado el evangelio!» (v. 16). El pueblo de Israel se mostró rebelde, y esto, a pesar de las promesas mesiánicas de las que él es depositario. Desde entonces, la salvación cesa de ser un privilegio exclusivo de «Israel según la carne». Israel no será, pues, más intermediario en la conversión de los paganos, tal como lo había enseñado la apocalíptica judía. Por el contrario, los paganos serán los que lleven la salvación a los judíos. Tal es de hecho la conclusión de los capítulos 9-11. La venida de Cristo, o mejor la actitud de los hombres respecto de la predicación de su evangelio, ha invertido el orden primitivo. En lo sucesivo el advenimiento de la era mesiánica depende de la predicación a los paganos que asumen el papel de «Israel según el espíritu», y participan así de todas las promesas hechas al pueblo elegido. Para el apóstol, la vieja cuestión: ¿Qué es lo que retarda la era mesiánica?, toma esta forma más concreta: ¿Qué es de la promesa divina hecha a Israel? En definitiva, el problema es el mismo. Lo que importa es mostrar que el plan divino concerniente a la salvación venidera subsiste, a pesar de las apariencias contrarias. Subrayando la *prioridad* de la salvación de los paganos, san Pablo reúne en cierta manera sobre un plan más teológico, las preocupaciones cronológicas de la apocalíptica judía y, sobre todo, la afirmación del apocalipsis sinóptico: «Es necesario que *antes* el evangelio sea predicado a todos los paganos» (Mc 13, 10). Pero él insiste sobre la palabra «paganos». En cuanto a la tarea escatológica que es necesario realizar antes del fin, no es para Pablo la predicación del evangelio en general, sino de una manera precisa, la *predicación a los paganos*⁶⁴.

⁶⁴ Las ideas desarrolladas en Rom 9-11 presuponen la distinción teológica entre el «Israel según la carne» y el «Israel según el espíritu». En efecto, según el capítulo 10 donde el apóstol enfoca la cuestión bajo el ángulo de la responsabilidad humana, «el Israel según la carne» es plenamente responsable de no

La imagen del olivo injertado (Rom 11, 16-24) sirve al apóstol para ilustrar el deseo de Dios: habiendo sido cortadas las ramas podridas del judaísmo, el paganismo es injertado en su lugar, sobre el tronco. Y solamente al fin, cuando el árbol sea completamente renovado, el judaísmo podrá injertarse de nuevo en el árbol.

La salvación mesiánica de Israel depende, pues, en lo sucesivo de los paganos, y en definitiva, de la *ocasión que Dios ofrece a éstos de convertirse*. La predicación a los paganos toma así para el apóstol un lugar *cronológico* netamente determinado en el plan divino; ella constituye para él, un elemento integrante de ese plan. En el capítulo 11, san Pablo exhorta a sus lectores a admirar «la profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios» (v. 33) que le ha sido dada a entrever precisamente en ese plan; él les revela ese «misterio... que se ha endurecido una parte de Israel *mientras que no entre el conjunto de los paganos*» (Rom 11, 25).

Aun cuando el término *κατέχον* no aparece en ese importante relato de la carta a los romanos, la idea del «obstáculo», en tanto que se trata del neutro (del *κατέχον*), se encuentra manifestamente. La alusión de 2 Tes 2, 6-7, examinada a la luz de las enseñanzas esenciales del pensamiento paulino, se hace entonces enteramente transparente; todo lleva a creer que san Pablo, en ese pasaje, remite a los tesalonicenses a esta idea que le es particularmente querida y según la cual la multitud de los paganos debe entrar antes.

desempeñar ya el papel de «Israel según el espíritu». Ha rechazado la predicación con pleno conocimiento de causa. «¿No han oído (a los predicadores del evangelio)?...» (10, 18). Pero aun cuando el libre arbitrio humano sea salvaguardado, las promesas hechas por Dios en el Antiguo Testamento, subsisten. En el capítulo 9, en efecto, san Pablo abordando la cuestión del rechazo provisional de Israel y de la elección de los paganos bajo el ángulo de la soberanía absoluta de Dios, afirma que ésta es tan íntegra y completa como la responsabilidad humana. El plan escatológico permanece tal como ha sido fijado por las promesas mesiánicas, porque Dios por estas promesas no se había ligado, según él, a un grupo étnico, sino al Israel «según el espíritu».

La importancia que él atribuye a esta convicción se explica por el carácter específico de su *vocación*, y esto nos lleva a examinar, en el marco de la teología paulina, la identificación del masculino *κατέχων*, con el apóstol mismo. Si san Pablo despliega tanto ardor en probar que, siguiendo el plan divino, los paganos deben «entrar» antes, eso no es solamente a causa de la polémica de los adversarios judaizantes. Una necesidad más *personal* le impulsa a sondear sobre este punto los últimos secretos de la sabiduría divina. No es probablemente una casualidad, si introduce en Rom 11,25, la conclusión relativa a la suerte final de los judíos y de los paganos, de manera solemne, con esas palabras: «No quiero que ignoréis, hermanos, este *misterio*». Se trata ahí de una revelación particular de la que ha sido él mismo el objeto, y que le hace pronunciar, precisamente en ese lugar, la acción de gracias que ya hemos mencionado: «Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios» (v. 33). Esta revelación concerniente al papel escatológico de los paganos, le afecta íntimamente a san Pablo, ya que se refiere a su vocación apostólica que coincide además con su conversión. Ella le permite, por así decirlo, comprender el sentido teológico de su vocación.

No estaría de más insistir sobre el hecho que en san Pablo, se trata de una vocación no al apostolado en general, sino a un apostolado bien definido, entre los *paganos*. Desde su conversión, él ha recibido el llamamiento divino bajo esta forma concreta: «... el que me segregó desde el seno de mi madre, y me llamó por su gracia, para revelar en mí a su Hijo, *anunciándole entre los paganos*» (Gál 1, 15 s.; cf. Hech 26, 17). Reiteradamente afirma que ha recibido su apostolado «para conducir a la obediencia de la fe a *todos los paganos*» (cf. Rom 1, 15; 15, 18).

Ese carácter concreto de su vocación explica el celo con que, incluso fuera de toda polémica, trata el pro-

blema planteado por la predicación a los paganos. Es verdad que esta predicación es para él un deber imperioso que no se discute; pero tiene la seguridad de que ese deber coincide con una necesidad escatológica objetiva: el plan divino según el cual el evangelio debe ser anunciado a los paganos antes del fin. También es muy importante que precisamente en ese mismo capítulo en donde revela a los romanos el «misterio» de ese plan divino les recuerde su propio «ministerio que le honra como *apóstol de los paganos*» (Rom 11, 13).

En la carta a los colosenses (1, 22-29) insiste, de la misma manera, sobre el lazo estrecho entre su «ministerio» personal (ἐγὼ Παῦλος διάκονος) y la «economía divina» (οἰκονομία τοῦ θεοῦ) que concierne al «misterio entre los paganos» (τὸ μυστήριον τοῦτο ἐν τοῖς ἔθνεσιν). Auténtico o no, el pasaje de la carta a los efesios (3, 6 s.) pone en evidencia esta misma relación profunda, atestada por el conjunto de otras cartas, entre la conciencia apostólica de san Pablo y su enseñanza relativa al papel escatológico de los paganos:

Ese misterio es que *los paganos también son herederos...* por medio del evangelio, del cual fui constituido ministro según el don de la gracia de Dios... A mí, el más pequeño de todos los santos, me fue otorgada esta gracia, la de *anunciar a los paganos las riquezas insondables de Cristo*.

San Pablo se sabe instrumento, no solamente de Dios, sino también de un plan escatológico enteramente concreto fijado por Dios: ante todo, el evangelio debe ser predicado a los paganos. Por esta razón, apela a las «revelaciones» todas las veces que se trata de conocer los mínimos detalles de ese plan. «*Por una revelación*», el apóstol sube a Jerusalén para exponer a los hermanos «el evangelio que predica a los paganos» (Gál 2, 2). El libro de los Hechos ha conservado ciertamente un

recuerdo exacto, cuando dice que el Espíritu, en cierto momento, impide a Pablo y sus compañeros «predicar en la provincia de Asia» (Hech 16, 6), o que el «espíritu de Jesús no le permite ir a Bitinia» (Hech 16, 7; cf. 20, 22). En todo lo que concierne a su misión entre los paganos, san Pablo no es más que el órgano de un plan escatológico decretado en todos sus detalles⁶⁵; es «ministro de Cristo Jesús ante los paganos» (Rom 15, 16) de quienes es «deudor» (ὀφειλέτης; Rom 1, 14).

El apóstol comprende, cada vez mejor, que el evangelio debe ser predicado con urgencia a los paganos en el momento en que él vive, «la noche está avanzada y el día se acerca» (Rom 13, 12), y también se afirma en él, más y más, la conciencia de la «necesidad» terrible (ἀνάγκη; 1 Cor 9, 16) que pesa sobre él; él es «prisionero de Cristo Jesús por los paganos» (Ef 3, 1). Pero al mismo tiempo, en ese mandato consiste lo que él llama la «gracia» que le ha tocado en suerte. «Nosotros hemos recibido la gracia y el apostolado para conducir a la obediencia de la fe a todos los paganos». La conciencia de ser un elemento indispensable en el gran drama que concluirá en el establecimiento final del reino mesiánico, confiere a todos esos pasajes paulinos un sentido preciso que generalmente se pierde de vista; es necesario leerlos bajo ese ángulo para comprender todo su alcance:

La gracia divina me ha hecho ministro de Cristo Jesús ante los paganos, cumpliendo el sagrado servicio del evangelio de Dios, a fin de que la ofrenda de los paganos le sea agradable (Rom 15, 15-16).

La vocación de los otros apóstoles de Cristo tiene también un carácter escatológico. Todos los discípulos que han recibido el mandato misionero, sea de parte del

⁶⁵ Véase a este respecto el excelente artículo 'Ἀπόστολος de RENGSTORFF, en *TbWbNT*, 1932, 406 s., 440, 16.

Jesús histórico, sea de parte del resucitado, deben preparar a los hombres a la parusía de «aquel que debe venir»⁶⁶. Sin embargo, en alguno de ellos, esta vocación no parece haber tenido un carácter tan concreto como en el apóstol de los paganos. La conciencia apostólica de san Pablo alcanza un grado de intensidad excepcional que no ha sido jamás realizado por ningún otro apóstol, ni incluso por ningún profeta del Antiguo Testamento⁶⁷. Esta conciencia tan intensa que remonta a la conversión y se encuentra todavía estimulada por la polémica de los judaizantes contra su apostolado, le autoriza a «gloriarse incluso con exceso» de su misión escatológica especial, «sin avergonzarse» (2 Cor 10, 8).

Su obra personal no es más que la obra de Dios, y su persona se identifica con esta obra. Si es exacto que en 2 Tes 2, 6-7, «lo que retiene» de momento la manifestación definitiva del anticristo, es la predicación a los paganos, «aquel que la retiene» no puede ser otro que el instrumento elegido para esta predicación, a saber el apóstol que ha recibido el encargo y la gracia. Él está llamado a jugar en cierta manera el papel escatológico reservado al «profeta precursor» en la apocalíptica judía, que conoce, como hemos visto⁶⁸, una personificación de la predicación premesiánica.

Que san Pablo haya podido atribuirse a sí mismo el papel de κατέχων, y que él haya podido hacer depender así la venida de los tiempos mesiánicos de su propia persona, puede parecer difícil a primera vista. Sin embargo, está absolutamente conforme con el lazo estrecho que él establece en las otras cartas entre su persona y el plan divino relativo a la suerte de los paganos. Constante-

⁶⁶ Véase el artículo citado de RENGSTORFF, en *TbWbNT*, 1932, 423, 31.

⁶⁷ LOHMEYER ha subrayado la relación entre la conciencia profética de Jeremías y la de Pablo. Cf. *Grundlagen paulinischer Theologie*, 1929, 201. Cf. también el artículo citado de RENGSTORFF, 440 s.

⁶⁸ Cf. más arriba, páginas 98 s.

mente, su conciencia apostólica fundada sobre ese lazo, le inspira una doble actitud: le impulsa, por una parte, a «gloriarse»; por otra parte, a expresar su debilidad en la ejecución de una tarea en la cual no es más que un instrumento pasivo. Es esta aparente contradicción la que le fuerza a explicarse tan frecuentemente sobre su manera de «gloriarse» (*καυχᾶσθαι*). Cuando considera el papel verdaderamente sobrehumano de la tarea escatológica que le incumbe, no puede menos de «gloriarse»:

Yo me glorío en Cristo Jesús por lo que mira al servicio de Dios, pues no me atreveré a hablar de cosa que no haya obrado Cristo por mí en orden a llevar a la obediencia a los gentiles (Rom 15, 17 s.).

Así él se gloria y no se gloria, y puede decir por un lado que «podría, sin tener que avergonzarse, gloriarse incluso con exceso» (2 Cor 10, 8) y por otro que la carga de predicar el evangelio no es para él «causa de vanagloria» (1 Cor 9, 16).

Desde entonces, la idea de considerarse él mismo como el *κατέχων*, de ser en cierta manera una personificación del «obstáculo», cesa de parecer demasiado atrevida. Esta manera de designarse denota, al contrario, exactamente la misma dualidad que hemos comprobado en los otros pasajes: por una parte, la conciencia apostólica de san Pablo encuentra su más alta expresión, por otra trasparenta una gran reserva al hablar de sí mismo de un modo impersonal, en tercera persona. Conviene relacionar el texto en estudio con 2 Cor 12, 2 s., donde el apóstol habla igualmente de revelaciones personales de las que él ha sido objeto y donde emplea también *la tercera persona para designarse a sí mismo*: «Yo conozco un hombre en Cristo que, hace 14 años, fue arrebatado hasta el tercer cielo...» Si el autor ve su propia persona en 2 Tes 2, 7, empleando discretamente la tercera per-

sona, se comprende tanto mejor que él se contente con una simple llamada a una enseñanza oral anterior.

Creemos además que la identificación del *κατέχων* con el apóstol permite también solucionar el problema de dar una explicación más satisfactoria al final del versículo 7: «Solamente es necesario que el que le retiene ahora, desaparezca de en medio». La expresión *ἐκ μέσου γίνεσθαι* no tiene necesariamente el sentido de «ser suprimido por la violencia»; en efecto, los ejemplos deducidos de los autores profanos⁶⁹ prueban que significa simplemente «desaparecer» y se puede aplicar a la muerte. Sería entonces la muerte del apóstol Pablo la que, coincidiendo con el fin de la predicación a los paganos, marcaría el término decisivo para la manifestación del anticristo y la inauguración de los tiempos mesiánicos. En ese caso, sería necesario relacionar ese pasaje de la segunda carta a los tesalonicenses con aquel de la carta a los filipenses (1, 23) donde san Pablo menciona de una manera análoga su muerte poniéndola en relación con la obra misionera que él debe realizar:

Pues estoy apremiado por las dos cosas, teniendo deseo de quedar libre para estar con Cristo, lo cual sería muy preferible; pero el quedarme en la carne es más necesario *por vosotros*.

La tesis defendida por Albert Schweitzer⁷⁰ según la cual el apóstol habría esperado ser, después de su muerte, llevado al cielo a la manera de Enoc, Elías y Baruc, podría encontrar, en cierto sentido una confirmación en nuestro pasaje tal como nosotros lo interpretamos. En efecto, esta esperanza se explicaría muy bien por una conciencia apostólica tan intensa que impulsa a san Pablo a ver su propia muerte como una fecha decisiva desde el punto de vista escatológico.

⁶⁹ Véanse las referencias en el comentario de E. VON DOBSCHÜTZ, o. c., 282.

⁷⁰ A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930, 137.

El apóstol en ninguna parte habla más de su gran tarea que en los tres capítulos de su segunda carta a los tesalonicenses. Y nosotros consideramos ese hecho como una última confirmación de la solución que hemos propuesto. Ya en la primera carta a los tesalonicenses, había hablado del endurecimiento de los judíos «que nos impiden hablar a los paganos para salvarles» (2, 16). En la segunda carta, son precisamente los versículos que *siguen inmediatamente al pasaje sobre el «obstáculo»* los que muestran por qué el evangelio debe ser predicado antes de la manifestación final del anticristo; es que «los que no hubieren aceptado el amor de la verdad que le habría salvado» se dejarán seducir por el anticristo, el «hombre de la iniquidad» (2 Tes 2, 9-12). Ese pasaje exige, por así decirlo, una mención *anterior* de la predicación, y se necesitaría casi exigirla si no hubiere la alusión al «obstáculo». A los que no han creído en la predicación y cayeron bajo la condenación, el apóstol opone en seguida a los mismos lectores: «(el Señor) os ha elegido... para daros la salvación... *Para esto os llamó por medio de nuestra predicación...*» (v. 13). En el capítulo siguiente, él les pide que se asocien a su obra misionera por medio de la oración: «En fin, hermanos, rogad por nosotros, a fin de que la *palabra del Señor progrese* y que ella sea glorificada por *todas partes*, como lo es entre vosotros» (3, 1), y les recuerda cómo él trabaja «noche y día» a fin de ganar su pan en el cumplimiento de su tarea escatológica. Se pone como ejemplo para aquéllos de Tesalónica que, preocupados por la proximidad del fin, han dejado de trabajar. Él mismo, realizando su papel de *κατέχων* muestra que la espera escatológica, lejos de paralizar la acción en este mundo, es el más poderoso estimulante.

Los versículos 6-7 de 2 Tes 2, tal como nosotros los entendemos, concuerdan entonces perfectamente con el resto de la carta. Por otra parte hemos visto que, según

nuestra interpretación, no contienen un elemento enteramente nuevo en relación con el conjunto de las cartas paulinas, y confirman, bajo esa relación, la autenticidad de la segunda carta a los tesalonicenses que también por otras razones es cada vez menos negada por los críticos.

Por tanto, estos versículos nos invitan a examinar el paulinismo bajo un ángulo generalmente olvidado. En efecto, las simples alusiones al *κατέχων* y al *κατέχων* relacionadas con la enseñanza de otras cartas, proyectan una luz más viva sobre la figura de san Pablo, y nos obligan a situar la conciencia apostólica, *bajo su forma escatológica*, mucho más en el centro de su personalidad y de su teología que lo que se hace habitualmente. La convicción de jugar el papel principal hasta el fin, para que el velo pueda levantarse sobre el drama mesiánico, eleva su personalidad por encima de las leyes ordinarias de la psicología humana y nos permite adivinar los lados misteriosos de la vida que escapan a la investigación histórica. Nosotros comprendemos mejor la urgencia casi febril con la cual el apóstol, sin tregua, busca constantemente nuevos τόποι (Rom 15, 23) donde ejercer su ministerio: «desde Jerusalén hasta Iliria»; y cuando en esta parte del mundo «la obra del evangelio está terminada» (Rom 15, 19), su preocupación se dirige a España. «El tiempo es corto» (1 Cor 7, 29), pero el apóstol tiene la obligación terrible de detener todavía la venida del anticristo rematando antes la predicación a los paganos. «¡Ay de mí, si no predico el evangelio!» (1 Cor 9, 16).

᾿ΕΙΔΕΝ ΚΑΙ ᾿ΕΠΙΣΤΥΞΕΝ

LA VIDA DE JESÚS,
OBJETO DE «VISIÓN» Y DE «FE»,
SEGÚN EL CUARTO EVANGELIO

UNO de los méritos de M. Goguel es haber mostrado en su *Vida de Jesús*, contrariamente a la tendencia que caracteriza casi todas las obras similares de sus predecesores, que no solamente la tradición sinóptica, sino también el cuarto evangelio contiene elementos que pueden y deben ser utilizados por el historiador deseoso de reconstruir lo que podemos saber de la vida histórica de Jesús de Nazaret, a pesar de las alteraciones que el evangelista haya hecho para adaptarlos a su intento.

Nosotros quisiéramos en este capítulo, ocuparnos de otro aspecto de la cuestión y buscar la significación religiosa y teológica que el mismo evangelista atribuye a esos acontecimientos históricos. El pensamiento juánico que se puede derivar del evangelio ha sido frecuentemente estudiado. Pero, en dichos estudios, la cuestión de la relación precisa de ese pensamiento con los acontecimientos históricos de la vida de Jesús que le sirve de cuadro no es casi nunca expuesta. Y sin embargo el autor ha debido tener una idea sobre este asunto, dado que ha escogido intencionadamente la forma literaria del evangelio.

Ante todo, ¿es exacto hablar aquí de «cuadro»? Esto ¿no implica ya una interpretación de los hechos narrados que tal vez no es la del evangelista? En efecto, se presupone casi siempre, y por así decirlo a priori, que los relatos no habrán tenido para el evangelista mismo más que una importancia puramente literaria. Nosotros veremos que esto es un a priori que impide la verdadera comprensión del intento del evangelista. En realidad, es necesario plantear la cuestión de otra manera y preguntarse qué relación ve el autor entre la historia de la vida de Jesús y la fe que, siguiendo su propia afirmación (Jn 20, 30), él quiere comunicar a sus lectores.

Esta relación no habría sido puramente exterior. Debe haber, en el pensamiento del evangelista, una relación interna entre las dos. Cuando en el capítulo 20, 30, declara que él ha hecho una selección entre los relatos que ha tomado de una tradición mucho más rica, y que los «signos» que él ha escogido para incorporarlos a su libro, han sido fijados por escrito a fin de que los lectores «crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios», esto implica evidentemente que su «selección» ha estado determinada no por un principio histórico, sino por un principio teológico. Sin embargo sería falso concluir que los acontecimientos históricos como tales, relativos a Jesús hecho carne, no hayan tenido más que un interés secundario para el evangelista. Porque la afirmación: «Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios», es de tal naturaleza que exige la historia. Esto es válido en un doble sentido: ante todo, el sujeto mismo de esta afirmación central de la fe, «Jesús», concierne directamente a la historia. Quien dice «Jesús de Nazaret», dice historia. Y quien dice «Cristo», dice evidentemente fe y teología. Pero para el autor del cuarto evangelio, no se trata de una teología gnóstica, atemporal, metafísica, sino de una historia de la salvación: se trata de Cristo presente en la ejecución del plan divino todo

entero, en el pasado, desde el ἀρχή «él estaba junto a Dios», en el presente y en el porvenir: «fuera de él, nada se hizo». Esto no es una afirmación filosófica. Cristo, el Hijo de Dios, es el agente del drama redentor que se desarrolla desde el comienzo hasta el fin.

La relación entre Jesús y Cristo no es entonces la relación entre un personaje histórico y una entidad metafísica, sino entre una historia visible, limitada a un período muy breve, el de la vida de Jesús, y una historia especial que se desenvuelve a través de todo el tiempo: la «historia de la salvación». Los acontecimientos de la primera han sido objeto de la vista, los de la segunda son objeto de la fe. Por eso la vida de Jesús en el pensamiento del evangelista, no tiene por objeto el proporcionarle simplemente un cuadro exterior, cómodo, sino poner en evidencia la identidad entre Jesús encarnado y Cristo eterno, en particular Cristo presente en la Iglesia.

Resulta una dualidad que podemos seguir fácilmente a través de todo el evangelio: así como ningún evangelio insiste tanto sobre la humanidad perfecta de Cristo — se puede probar, en efecto, que no solamente las cartas juánicas, sino también el mismo evangelio toma posición contra el docetismo — tampoco, tal vez ningún otro escrito del Nuevo Testamento¹ subraya tan fuertemente la divinidad de Cristo. De un lado se insiste en la importancia de la σάρξ y del otro nos damos cuenta que la σάρξ no aprovecha para nada.

Esta dualidad encuentra su explicación en el intento mismo del evangelio tal como nosotros lo definimos. Ella nos da la llave para comprender ese evangelio al mismo tiempo que su principio de interpretación. En las páginas que siguen vamos a mostrar, estudiando el empleo de los dos términos «ver» y «creer» y su relación recíproca en

¹ A excepción de la carta a los hebreos, que se interesa también por la humanidad de Cristo de manera particular.

el cuarto evangelio, el problema que el mismo evangelista plantea. Él suscita, si se puede hablar así, el problema de la teoría del conocimiento que implica esa manera de comprender los acontecimientos de la vida de Jesús. Se interesa por la cuestión de saber cómo él ha podido llegar a escribir una vida de Jesús considerada bajo este ángulo particular y cómo el lector podrá comprenderla: ¿de qué manera la relación profunda de los acontecimientos históricos de esta vida, que no se han producido más que una sola vez, puede unirse con el plan divino del pasado y sobre todo del presente? Dicho de otra manera: ¿cómo lo que ha sido objeto de la vista, puede llegar a ser objeto de la fe? Después comprobaremos más tarde cómo la fe debe ir seguida de una comprensión que podrá ser realizada solamente después de la glorificación de Cristo.

El empleo extremadamente frecuente de los verbos que significan «ver» y «creer» ha preocupado frecuentemente a los intérpretes del cuarto evangelio. Así, desde el prólogo, leemos esta frase: «Nosotros hemos visto su gloria» (1, 14), y todo el evangelio culmina en el relato del apóstol Tomás. Importa señalar que, no es mera casualidad, el que este relato sea el último del evangelio propiamente dicho, habiendo sido añadido más tarde el capítulo 21. No se ha hecho notar suficientemente que la última frase pronunciada por Jesús en este evangelio, es la que dirige a Tomás: «Porque me has visto, has creído. Bienaventurados los que creen sin haber visto» (20, 29).

El evangelista ha colocado esta frase como el coronamiento de su obra, al final mismo del evangelio, porque se aplica a los lectores de todo el libro. En efecto, éstos se encuentran en una situación en que no han visto por sí mismos, por eso deben creer. Esta situación, un tanto problemática, forma el trasfondo del evangelio.

Sin embargo, el autor no quiere decir con ello, en modo alguno, que el testimonio ocular carezca de impor-

tancia. Al contrario, es necesario que durante la vida de Jesús haya habido quienes lo han visto; es necesario también que los cristianos que no han visto por sí mismos puedan fundarse sobre el testimonio de aquellos que realmente han visto por sus propios ojos (1 Jn 1, 1 s.). Pero no basta todavía el haber visto ni el fundarse sobre el testimonio ocular de los otros, por muy necesario que sea esto. Es necesario, además, un acto de la fe que presupone un conocimiento superior, una comprensión superior de la vida de Jesús. Bajo este aspecto, la situación de los lectores es la misma que la del evangelista.

Así nos encontramos en el cuarto evangelio, por una parte con textos que subrayan la necesidad de *ver*, y por otra con textos que subrayan la necesidad de *creer*, o más bien, de llegar por la fe a una comprensión más perfecta. Como en la primera carta juánica, los tres verbos ὄρᾶν (con los sinónimos), πιστεύειν y γινώσκειν, se encuentran también en el evangelio, en una relación recíproca muy estrecha². A primera vista, parece haber contradicción, al decirnos por una parte que es la vista y por la otra, que no es la vista, sino la fe la que importa. Se ha intentado resolver la dificultad atribuyendo, en el primer caso, al hecho de ver el sentido de una contemplación espiritual. Pero esta explicación está netamente excluida por el empleo que el autor hace de las palabras que significan «ver»: ὄρᾶν, θεάομαι, θεωρεῖν. Es verdad que para las dos últimas, el sentido de una contemplación puramente espiritual está atestada. Pero además de que el uso juánico de los tres verbos prueba que los tres pueden ser empleados indiferentemente con el mismo sentido (así ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν, 1, 14, compárese con ὄψη τῆν δόξαν, 11, 40, y εἶδεν τὴν δόξαν, 12, 41), hay pasajes en donde θεάομαι (1, 38; 6, 5; 11, 45) y θεωρεῖν (6,

² Cf. R. BULTMANN, en *TbWbNT*, t. I, 711 s.

19; 10, 12) significan indiscutiblemente ver con los ojos del cuerpo³. En otros pasajes, encontramos los dos sentidos, y ésta es una de las características de la tendencia juánica a emplear esos verbos en un doble sentido⁴.

Por consiguiente, no hay contradicción alguna cuando el evangelio insiste, por una parte, sobre la necesidad de ver físicamente, y, por otra, sobre la de creer. En realidad, esta yuxtaposición corresponde a todo el pensamiento del cuarto evangelio así como también al intento que él persigue.

Respecto de la necesidad de «ver», ya hemos citado la frase del prólogo que corresponde al exordio de la primera carta juánica donde todos los sentidos humanos son invocados por así decirlo como testigos: «Nosotros hemos visto su gloria» (ἑθεασάμεθα, 1, 14). En efecto, no solamente el uso ya mencionado del verbo θεάομαι sino también el contexto (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) prueban que en este pasaje, el hecho de ver con los ojos del cuerpo está implicado al mismo tiempo. Esa comprobación debe ser hecha independientemente de la cuestión tocante a las consecuencias que puedan derivarse para el problema del autor; además, la solución de este problema exigiría el examen del sentido de la primera persona del plural empleada en este lugar⁵.

En el relato de la resurrección de Lázaro, el evangelista refiere intencionadamente la frase por la cual Jesús manifiesta su gozo dado que los discípulos tienen la ocasión de *ver*; tienen la posibilidad de asistir como testigos oculares a este milagro. En 11, 15 se declara: «Me alegro

³ Cf. WALTER BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, a propósito de θεάομαι y θεωρεῖν.

⁴ Cf. O. CULLMANN, *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums*: TheolZ (1948) 360 s. Cf. más adelante, 133, n. 11.

⁵ Cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 1941, 45 s. y F. TORM, *Die Psychologie des vierten Evangeliums: Augenzeuge oder nicht?*: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (1931) 125 s.

por vosotros de no haber estado allí (junto a Lázaro en el momento de su enfermedad) para que *creáis*». Según el versículo 21 (si tú hubieses estado aquí, mi hermano no hubiese muerto), esto puede significar solamente que es necesario el que los discípulos tengan la posibilidad de *ver* ante todo el milagro de la resurrección para llegar luego a la fe. En efecto, observamos en el versículo 45 que muchos judíos que habían venido junto a María y visto lo que él había hecho, creyeron en él.

Lo mismo en el capítulo 12, 30, Jesús subraya que la voz celeste resuena a causa de la *muchedumbre* que está presente.

Por consiguiente, en estos pasajes lo importante es que los testigos vean verdaderamente con sus ojos, que oigan con sus oídos. Es necesario mencionar igualmente el relato de la ida de los dos discípulos al sepulcro de Cristo: el discípulo amado que llega primero, al entrar en el sepulcro, «ve y cree». El versículo siguiente da, por así decir, la explicación de esta necesidad de ver y creer para los discípulos, cuando afirma que ellos no habían comprendido todavía la Escritura en donde podían encontrar la prueba de la resurrección.

La misma necesidad existe para Tomás que debe tocar al resucitado antes de creer (20, 27). Si es verdad que Cristo le dice: «porque me has visto, has creído; bienaventurados los que no ven y creen», no es menos importante el que el apóstol Tomás deba ante todo ver y tocar. La frase que le dirige el resucitado no encierra únicamente un reproche a su actitud. Porque también los otros apóstoles de los que se trata en los versículos 19 s. han tenido que *ver* las manos y el costado de Cristo⁶; y, por otra parte, Tomás, después de haber visto y tocado, llega efectivamente a la verdadera fe pronunciando la con-

⁶ Esto ha sido subrayado con razón por MARKUS BARTH, *Der Augenzeuge*, 1964, 196.

fesión más sublime que puede haber para el cuarto evangelista, aquella que resume el prólogo (1, 1): «¡Señor mío y Dios mío!»

De todas formas para llegar a esta fe no basta sólo la visión. Es cierto que los testigos oculares han debido ver, pero para ellos es necesario todavía algo más. Ésta es la razón por la que encontramos ya gran número de pasajes que insisten sobre la insuficiencia de la visión y la oponen, sin contradecirse, a la fe.

Por eso, el evangelista quiere mostrar a los lectores que sólo tienen el acto de fe, cómo ya en tiempos de Jesús, el hecho de ver no había bastado. Tomás (20, 28), lo mismo que el discípulo amado (20, 8), habría de creer después de haber visto. Pero la insuficiencia de la visión es todavía más patente en el caso en que ella no es seguida de la fe.

Diferentes pasajes del evangelio hablan de aquellos que durante la vida de Jesús habían visto con sus ojos las obras de Jesús, oído con sus oídos sus palabras, y sin embargo no habían llegado a la verdadera fe que exigía lo que ellos habían visto y oído. Por consiguiente, la fe no sigue automáticamente a la vista. Ya, en el capítulo 2, 23, el evangelista nota que después de las bodas de Caná, muchos de Jerusalén, después de haber visto los signos realizados por Jesús, «creyeron», dicho de otra manera, que ellos llegaron a una cierta fe. Pero «Jesús no se fía de ellos». Una fe basada únicamente sobre la visión, que se confunde por así decir con la visión, no basta. Una fe que es simplemente una deducción extraña de los hechos que se han visto, y nada más, no es la verdadera fe.

Con esas observaciones, el evangelista intenta mostrar que la verdadera fe es un acto que se realiza en el corazón de aquellos que creen. El hecho de ver y entender debe ser seguido de ese acto interior. Así en el capítulo

4, 48, Jesús reprocha al oficial real, y al mismo tiempo a toda su generación: «Si no veis signos y milagros, no creéis». Y se puede decir que el sentido profundo de todo el relato reside en el hecho de que el oficial real cree inmediatamente sin *ver* (v. 50) cuando Jesús le dice: «¡Tu hijo vive!» Aquí, la fe está fundada no sobre la visión del milagro, sino sobre la actitud interior que toma el oficial frente a la «palabra» de Jesús.

El mismo motivo sinóptico de la búsqueda del milagro por parte de la muchedumbre, sirve en el capítulo 6 para poner en evidencia la insuficiencia de la visión. Cuando en el versículo 30 los judíos preguntan a Jesús: «Pues tú, ¿qué señales haces para que veamos y creamos?», el evangelista entiende la palabra πιστεύειν en el sentido de una fe imperfecta porque se deriva simplemente de la vista, independientemente del acto de fe interior propiamente dicho. En efecto, los judíos ya han tenido antes la ocasión de ver el milagro de la multiplicación. Algunos versículos más adelante (v. 36), Jesús les dice: «¡Vosotros habéis visto y no habéis creído!»

En el capítulo 7, 5, el evangelista escribe que los mismos hermanos de Jesús no creen, y sin embargo, según el versículo 3, habían tenido la ocasión de ver sus obras.

En el capítulo 14, 7 s. habla también de la insuficiencia de la visión. Cuando Jesús dice: «Desde ahora conocéis al Padre y lo habéis visto», Felipe que no comprende nada de esto, pregunta: «Señor, muéstranos al Padre y eso nos basta». Jesús entonces se ve obligado a reprenderlo: «Tanto tiempo estoy con vosotros, ¿y tú no me has conocido?»

En ese mismo orden de ideas, es necesario volver todavía sobre el relato de Tomás (20, 34 s.). Hemos comprobado ciertamente que el hecho de ver se presenta como una necesidad para el apóstol, testigo ocular de la vida de Jesús. Pero también encontramos igualmente que

el acto de fe debe añadirse a la visión; es más importante que la visión.

La frase que Jesús pronuncia en el capítulo 9, 39, expresa a su manera la insuficiencia de la visión física: «Para un juicio he venido a este mundo: para que los que no ven, vean; y los que ven se queden ciegos». Aquí βλέπειν está empleado en un doble sentido.

También allí donde la visión con los ojos carnales es presupuesta como una necesidad, la segunda significación, la de una «contemplación espiritual», se encuentra frecuentemente en el trasfondo; y esta simultaneidad de «ver con los ojos» y «contemplar por la fe», es una de las características del cuarto evangelio. Esto sucede en el versículo ya citado del prólogo, lo mismo que en los capítulos 6, 40 y 14, 19.

Por esta razón se puede llegar a invertir el orden, como en el capítulo 11, 40: «Si crees, verás la δόξα de Dios»⁷.

Lo mismo sucede con las frases relativas al hecho de entender, frecuentemente implican la necesidad de entender de modo distinto y anterior al de los oídos. En todo caso, el episodio de la voz celeste (12, 28 s.), presupone que la multitud que la escuchaba (v. 30) habría debido entender en ella la glorificación de Cristo por Dios, mientras que en realidad no ha percibido más que el ruido, creyendo que se trataba de un trueno.

A la simultaneidad de la visión física y de la contemplación por la fe corresponde también la doble significación del término por el cual el evangelista tiene la costumbre de designar el objeto de la visión y de la fe: él no emplea nuestra expresión moderna «acontecimiento», sino que dice σημεῖον e indica por ello que se trata de hechos que son visibles y que por lo tanto exigen una compre-

hensión superior que no es posible sino por medio de la fe.

Siendo así que todos los testigos oculares hasta el último, Tomás, han debido necesariamente realizar este acto interior de la fe, esta necesidad se impondrá tanto más a la *generación que vivirá después de la muerte y resurrección de Cristo*. Pero el autor va más lejos todavía. No solamente es necesario este acto de fe después de la resurrección de Cristo, sino que también es *más fácil* la comprensión superior de los «signos» en ese momento que durante la encarnación de Jesús. En efecto, esa comprensión espiritual que resulta de la fe, pero que no se confunde con ella, no es posible sino por el Espíritu Santo, después de la glorificación de Cristo (7, 39). He ahí una idea que tiene gran importancia para el autor. Los lectores no pueden decir, por consiguiente, que están en una situación menos ventajosa que aquellos que han visto a Cristo según la carne. Al contrario, ellos se encuentran, hasta cierto punto, en una situación privilegiada respecto a aquellos que han vivido *solamente* en tiempo de Jesús. Porque ellos tienen el Espíritu Santo que abre la inteligencia de los creyentes y les explica el sentido profundo de los acontecimientos de la vida de Jesús. El relato de esos acontecimientos les es transmitido por el testimonio ocular de los apóstoles sobre el que se pueden fundar (17, 20). Este testimonio ocular le es también indispensable al creyente. Pero la verdadera comprensión de la vida de Jesús no es posible sino después de la glorificación de Cristo, es decir, después que él ha enviado el Espíritu de verdad.

He aquí por qué las frases de Jesús que el evangelista refiere en los discursos de despedida (14-16) tienen para él mismo un valor personal. Éstas justifican todo su intento literario: el Espíritu Santo prometido por Jesús a los suyos en este momento, la víspera de su muerte, ha

⁷ Sería necesario relacionarle con 1, 51.

dado también al autor la comprensión particular de la vida de Jesús que él quiere comunicar a sus lectores en el evangelio.

Dos pasajes del discurso de despedida nos dan la clave para la comprensión de nuestro evangelio:

El Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, él os enseñará todas las cosas y os *recordará* todo lo que yo os dije (14, 26); tengo todavía muchas cosas que deciros, pero no las podéis comprender ahora. Pero cuando venga él, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa (16, 12 s.).

En general, se olvida que la acción del Paráclito concierne en primer lugar a la *comprensión de la vida de Jesús*. Se habla mucho de la conciencia mesiánica de Jesús. Aquí, se podría casi hablar de la conciencia literaria del evangelista, de su conciencia de estar inspirado por el Paráclito. Movido por esta conciencia, él ha situado los acontecimientos de la vida de Jesús en la perspectiva particular que distingue su evangelio de los otros y que nos hace abrazar a un mismo tiempo el Jesús de la historia y el Cristo de la fe.

Por ello, el autor a lo largo de su relato recuerda constantemente a los lectores que los que han visto los acontecimientos, no han comprendido su verdadero significado hasta la glorificación de Cristo. Por ejemplo, al final de la perícopa sobre la purificación del templo (2, 19), declara expresamente que los discípulos *se dieron cuenta* solamente después de la muerte del Señor, que les había hablado de su propio cuerpo que debía ser destruido. Todos los pasajes del cuarto evangelio que mencionan ese «recuerdo»⁸ deben ser relacionados con las afirmaciones relativas al Paráclito y tienen, para la comprensión del

⁸ Cf. N. A. DAHL, *Anamnesis. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif*, en *Studia theologica*. Lund 1947, 94.

carácter particular de este evangelio, mucha más importancia que lo que se cree generalmente. El «recuerdo» de que se trata aquí, no es simplemente el recuerdo del hecho material propiamente dicho, sino que implica al mismo tiempo la comprensión de ese hecho que es conferida por el Espíritu Santo. Así, en virtud de ese recuerdo particular el evangelista comprende la relación que une los acontecimientos de la vida de Jesús con el Antiguo Testamento. Cuando a lo largo de su relato recuerda al lector esta relación, hace notar expresamente que los testigos oculares no se dieron cuenta hasta más tarde. Por ejemplo, en el capítulo 12, 16, refiere el hecho de que Jesús había montado sobre un asno, como cumplimiento de Is 40, 9 y de Zac 9, 9; y allí también, añade intencionadamente:

Esto no lo comprendieron sus discípulos al principio, sino que cuando Jesús fue glorificado, entonces *recordaron* que esto era lo escrito sobre él y lo que le hicieron.

Es necesario mencionar aquí además, la frase de Jesús dirigida a Pedro en el momento del lavatorio de los pies: «Esto que yo hago tú no lo comprendes ahora, pero lo comprenderás más tarde» (13, 7). Se trata de la comprensión de la relación de este acto con los sacramentos de la comunidad. Por otra parte, la noticia ya citada por el evangelista, en el capítulo 20, 9, recuerda el conocimiento que, también la comunidad, tendrá más tarde (*οὐδέπω*) del testimonio que el Antiguo Testamento da de la resurrección de Cristo. Las indicaciones añadidas por el autor, en 12, 32 y 18, 32, se apoyan igualmente sobre la comprensión profunda de una frase de Jesús, tal como le es revelada a él solamente «después de un poco de tiempo».

En un trabajo anteriormente publicado⁹, hemos estu-

⁹ Cf. más arriba, 124, n. 4.

diado el vocabulario del cuarto evangelio y hemos mostrado que el evangelista emplea preferentemente palabras y expresiones que tienen un doble sentido: el material y el espiritual. Y lo más característico es que las emplea en el mismo pasaje en los dos sentidos. Esto confirma exactamente el resultado al que hemos llegado aquí estudiando la relación entre «ver» y «creer». El intento que persigue el evangelio, es de referir los acontecimientos de la vida de Jesús histórico al mismo tiempo que de mostrar su relación con la continuación de la historia de la salvación, con la Iglesia. Él quiere mostrar en cada relato, la identidad que existe entre el Jesús de la historia y el Cristo presente en la Iglesia. No hay ninguna alternativa. Los acontecimientos históricos son como una prefiguración de lo que sucede en la vida de la Iglesia, particularmente en el culto y en los sacramentos de la Iglesia¹⁰.

Este resultado es importante para la exégesis del cuarto evangelio. Porque si tal es el intento de este evangelio, es decir, si intencionadamente quiere hablar a la vez de hechos únicos y de su prolongación en la historia de la salvación, el exegeta de este cuarto evangelio debe considerar como un deber suyo el tener en cuenta esta intención de abarcar al mismo tiempo esos dos aspectos en todas las partes del libro. No se debe contentar con examinar un hecho únicamente bajo el ángulo material, sino que es necesario plantear, de una manera sistemática, la cuestión de saber qué hecho actual él ve prefigurado en tal acontecimiento de la vida de Jesús. Esta cuestión deberá ser planteada no solamente en los relatos donde el evangelista mismo la suscita explícitamente, sino teniendo

¹⁰ M. GOGUEL ha insistido siempre sobre el interés particular del cuarto evangelio por los sacramentos. Cf. sobre todo *L'eucharistie des origines à Justin Martyr*, 1910, 195 s. Nosotros hemos seguido esta preocupación del evangelista a través de todo su libro, en *Urchristentum und Gottesdienst*, 1944. Nuestra tesis ha sido discutida y parcialmente impugnada por W. MICHAELIS, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, 1946. En la segunda edición corregida de nuestra obra, respondemos a W. Michaelis.

en cuenta su manera preferida de expresarse, es necesario plantearla por todo el evangelio. En el caso del cuarto evangelio, esto no es caer de ninguna manera en la alegoría¹¹. El evangelista tiene confianza en esta facultad de comprensión que el Paráclito comunica también al lector. Éste debe participar en el conocimiento superior del evangelista que abarca, a la vez, de un solo golpe, el acontecimiento histórico único o la palabra de Jesús pronunciada una sola vez, y su despliegue en la ulterior historia de la salvación.

¹¹ Este reproche ha sido hecho al libro *Urchristentum und Gottesdienst*, 1944, 33 s., al intentar mostrar en un gran número de pericopas juánicas las alusiones al bautismo y a la eucaristía, por H. VAN DER LOOS, *Allegorische Exegese: Nederlands ThTij* (1948) 130 s. y W. MICHAELIS, *Die Sakramente im Johannesevangelium*. B.E.G., Berne 1946. Si no tuviésemos por ejemplo más que Jn 3, 14, se consideraría ciertamente como una explicación «alegórica» la relación establecida entre el término ὑπερῶναι empleado en este lugar y la cruz de Jesús. Casualmente, el autor nos indica más adelante (12, 32) que él entiende «elevar» al hablar de Cristo, no solamente en el sentido corriente de «elevar a la derecha de Dios», sino también de «elevar en la cruz».

EL RESCATE ANTICIPADO DEL CUERPO HUMANO SEGÚN EL NUEVO TESTAMENTO

NUESTROS cuerpos no resucitarán inmediatamente después de la muerte individual de cada uno, sino solamente al fin de los tiempos. Tal es la esperanza general del Nuevo Testamento que, en este aspecto, se opone no solamente a la creencia griega en la inmortalidad del alma, sino también a la opinión según la cual los muertos vivirán antes de la parusía fuera del tiempo y se beneficiarán también del cumplimiento final. Ni la frase de Jesús (Lc 23, 43): «en verdad te digo hoy estarás conmigo en el paraíso», ni la parábola del rico epulón y del pobre Lázaro que, después de su muerte, fue llevado por los ángeles «al seno de Abraham» (Lc 16, 22), ni la expresión del apóstol Pablo (Flp 1, 23): «yo deseo morir y estar con Cristo», ni su exposición en 2 Cor 5, 1 s. sobre el estado de «desnudez», atestiguan la idea de que aquellos que mueren en Cristo antes de la parusía sean inmediatamente revestidos de un *cuerpo de resurrección*. Estos textos afirman únicamente que el hecho de pertenecer a Cristo tiene también consecuencias para aquellos «que duermen», y el pasaje 2 Cor 5, 1 s. muestra en particular que las «arras del Espíritu» (v. 5) otorgadas a los creyentes quitan al estado de desnudez de los muertos falle-

cidos antes de la parusía todo lo que podría tener de terrorífico. Gracias al πνεῦμα, ellos estarán «junto al Señor» ya durante este estado intermedio, que es descrito con ayuda de la imagen del «sueño» (1 Tes 4, 13) o de aquélla del lugar privilegiado que ellos ocupan «bajo el altar» (Apoc 6, 9). Toda la exposición paulina consagrada en 1 Tes 4, 13 s. a la cuestión de la suerte de los que mueren en Cristo antes de la parusía, estaría desprovista de *sensido* si atribuimos al apóstol la idea de una resurrección del cuerpo que sobreviene después de la muerte individual de cada creyente.

En realidad, no hay más que un solo cuerpo que ya ha resucitado y que existe desde ahora como σώμα πνευματικόν: *el de Cristo*, que por lo mismo es el primogénito entre los muertos (Col 1, 18; Apoc 1, 5). Por esta resurrección, la victoria decisiva sobre la muerte ya ha sido obtenida (Hech 2, 24). Es verdad que la muerte ejerce todavía su poder sobre los hombres, pero ya ha perdido su omnipotencia definitivamente (2 Tim 1, 10).

Con la resurrección de Cristo el poder de la vida, el *Espíritu Santo*, ha entrado en el mundo. El *Espíritu Santo*, es la gran anticipación actual del fin: ἀρραβών (2 Cor 1, 22; 5, 5), ἀπαρχή (Rom 8, 23). En Rom 8, 6 s., el apóstol Pablo muestra que el *Espíritu Santo* es el gran adversario de la carne, poder de la muerte. Decir carne, σάρξ, es decir muerte, θάνατος. Decir *Espíritu Santo*, es decir vida, ζωή. Cuando el *Espíritu Santo* aparece, la muerte desaparece. Todo lo que el *Espíritu Santo* toca pierde como por encantamiento su carácter percedero, mortal. El *Espíritu Santo*, es el poder creador del mismo Dios. Toda acción del *Espíritu Santo* es milagro, milagro de vivificación. Al grito de desesperación de Rom 7, 24, «quién me liberará de ese cuerpo de muerte» (ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου), responde el testimonio de todo el Nuevo Testamento: «el *Espíritu Santo*».

Sin embargo, aun cuando el *Espíritu Santo* actúa ya, los hombres continúan muriendo como antes, después de pascua y después de pentecostés. Su cuerpo permanece mortal y expuesto a la enfermedad. Aun cuando se encuentre ya vencida, privada de su omnipotencia (2 Tim 1, 10), la muerte no será aniquilada hasta el fin de los tiempos como «último enemigo» (1 Cor 15, 26; Apoc 20, 13). Entonces solamente el *Espíritu Santo* transformará los cuerpos carnales en cuerpos espirituales σώματα πνευματικά (1 Cor 15, 44). Esto será la nueva creación donde una materia de vida reemplazará la materia de muerte. En el presente, el πνεῦμα renueva de día en día solamente nuestro hombre interior (2 Cor 4, 16; Ef 3, 16). El hecho de que el *Espíritu Santo* habite en nosotros desde ahora es la garantía de que en el porvenir escatológico él vivificará nuestros cuerpos mortales:

Si habita en vosotros el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos, el que resucitó de entre los muertos a Cristo Jesús, dará vida también a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros (Rom 8, 11).

Pero en el tiempo presente, la σάρξ, dominio de la muerte, resta unida indisolublemente a nuestro σώμα.

¿Quiere decir que hay un poder, el de nuestros cuerpos, que escapa completamente a la acción *actual* del *Espíritu Santo*? ¿Su poder vivificador queda aún condenado a la impotencia ante nuestro cuerpo de muerte? ¿El hecho de que exista desde ahora un cuerpo de resurrección, el de Cristo, no significa nada para nuestros cuerpos mortales?

Vamos a mostrar que según el Nuevo Testamento, el *Espíritu Santo*, aunque sin poder transformar nuestros cuerpos carnales en cuerpos espirituales antes de la parusía, extiende anticipadamente su acción desde el presente hasta en el dominio del σώμα, retrocediendo así la misma muerte en donde se había establecido con más solidez.

Mostraremos: 1, que esta acción anticipada sobre el cuerpo humano se manifiesta ya en la presencia de Jesús durante su ministerio terrestre, en los milagros de curación y de resurrección; 2, que en la Iglesia siendo el cuerpo de Cristo, el *σῶμα πνευματικόν* sobre la tierra, los cuerpos carnales de los miembros que componen este cuerpo espiritual experimentan las repercusiones del poder vivificador del cuerpo glorificado de Cristo, en particular en los sacramentos del bautismo y de la santa cena. Nosotros veremos, por otra parte, que las relaciones conyugales se integran en esa relación existente entre el cuerpo de Cristo-Iglesia y nuestro cuerpo, mientras que las relaciones sexuales fuera del matrimonio, la destruyen.

I

En cuanto que Cristo ha vivido sobre la misma tierra en carne y hueso, la redención anticipada del cuerpo humano ha tenido lugar en presencia de su persona. El evangelio según Juan afirma que el Espíritu Santo no existe hasta después de la glorificación de Cristo: «no había todavía Espíritu Santo, porque Jesús no había sido todavía glorificado» (Jn 7, 39). Estando Jesús sobre la tierra, el poder de la vida que actuará más tarde por el Espíritu Santo está encarnado en su persona. «Cristo es el *πνεῦμα*», dirá más tarde el apóstol Pablo (2 Cor 3, 17).

Una transformación anticipada del cuerpo humano ha sido realizada, durante un corto instante, en el cuerpo carnal del mismo Jesús en el momento de la *transfiguración* (Mc 9, 2 par.) de la que fueron testigos tres discípulos. El sentido cristológico de este acontecimiento es el de un signo precursor, que pone en evidencia que Jesús, poder de vida, ha venido al mundo revestido de un cuerpo de muerte para vencer el poder de la muerte sobre el cuerpo.

Así la muerte retrocede, casi diría automáticamente, en presencia de Jesús: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son curados, los sordos oyen, los muertos resucitan (Mt 11, 5). Toda enfermedad no es más que una forma particular de la muerte. Por esta razón, los milagros de *curación* y los milagros de *resurrección* son mencionados los unos al lado de los otros. No hay entre ellos más que una diferencia de grado. En ambos casos, es la muerte la que es contenida, la que retrocede ante el poder de la vida. Según Mt 12, 28, el mismo Jesús dice que arroja los demonios por el Espíritu de Dios. Incluso si la variante de Lc 14, 20 «por el dedo de Dios» es más primitiva, la interpretación de Mateo es exacta. Los milagros de curación señalan el triunfo de la vida sobre la muerte, del *πνεῦμα*, poder de la vida, sobre la *σάρξ*, poder de la muerte. Por esta razón, los milagros de curación van a la par con el perdón de los pecados, puesto que la muerte unida a la *σάρξ* es la consecuencia del pecado de Adán (Rom 8, 10: «el cuerpo ha muerto a causa del pecado»). Así cada enfermedad, sin ser ciertamente un castigo individual por tal o cual pecado individual (Jn 9, 2 s.) es, lo mismo que la muerte, un síntoma del estado de pecado general en que se encuentra toda la humanidad. En consecuencia, con cada curación se abre una brecha en el dominio de la muerte, y por tanto en la del pecado. Ésta es la razón por la que Jesús acompaña las curaciones de la promesa del perdón de los pecados.

Es verdad que la muerte retrocede en esos milagros de curación. Sin embargo, no se trata todavía de su aniquilamiento. Bajo este aspecto tampoco las curaciones se distinguen fácilmente de los milagros de resurrección obrados por Jesús. En ellos, la muerte no ha encontrado todavía su fin definitivo: la hija de Jairo, el joven de Naín, Lázaro deberán morir y resucitar de nuevo, porque ellos

han resucitado con un cuerpo todavía mortal, y no con un *σῶμα πνευματικόν*.

El evangelio según Mt (27, 52 s.) nos refiere que en el momento de morir el mismo Cristo, precisamente en el instante en que la muerte sufre su derrota decisiva, los cuerpos de muchos muertos salen de las tumbas. El evangelista ha considerado también este acontecimiento como una anticipación que acaece a consecuencia de la victoria obtenida por Cristo, y no como una resurrección definitiva de los cuerpos de los santos. De lo contrario no se comprendería que solamente muchos (*πολλά*) y no todos los cuerpos de los santos hayan resucitado en ese momento. De la misma manera que en presencia de Jesús viviendo sobre la tierra la muerte ha debido retroceder, así es natural que ella retroceda en el momento en que se produce el acontecimiento más importante para la historia de la muerte: el veredicto irrevocable de su condenación al aniquilamiento es pronunciado, aunque no sea todavía ejecutado.

II

Después de la muerte y resurrección de Cristo, su Iglesia es el lugar donde actúa el Espíritu Santo, en donde trata de conferir anticipadamente la incorruptibilidad a nuestros cuerpos mortales en los milagros realizados por los apóstoles.

El apóstol Pablo da, por así decir, una base teológica a este hecho. Afirma que la Iglesia es el cuerpo de Cristo sobre la tierra, el único *σῶμα πνευματικόν* que existe desde ahora. Pero ese cuerpo de resurrección de Cristo que es la *Εκκλησία* está compuesta de creyentes revestidos todavía de cuerpos carnales. Esta situación resulta paradójica: sobre la tierra, los fieles constituyen conjuntamente un cuerpo de resurrección, el de Cristo, y

sin embargo ninguno de entre ellos individualmente posee todavía un cuerpo de resurrección, puesto que todos están revestidos de un cuerpo carnal.

Nosotros vamos a intentar deducir del pensamiento paulino esta idea que nos parece fundamental: *el hecho de componer el cuerpo espiritual de Cristo tiene, por anticipación, consecuencias actuales para los cuerpos de los fieles*.

A primera vista, esta idea nos parece atrevida y choca con nuestro idealismo moderno, y sin embargo la podemos seguir a través de todo el paulinismo. Lo mismo que al fin «nosotros seremos *σύμμορφοι* a la imagen de su Hijo» (Rom 8, 29) y que «el Señor transformará entonces», como ha dicho en Flp 3, 21, «el cuerpo de nuestra miseria haciéndolo semejante, *σύμμορφος*, al cuerpo de su gloria», lo mismo ahora la *μορφή* del cuerpo de nuestra miseria experimenta ya la influencia de Cristo que debe tomar forma (*μορφωθῆ*, Gál 4, 19) en su Iglesia.

La paradoja de la Iglesia, bajo este aspecto, consiste en la doble referencia *al* cuerpo y *a los* cuerpos, el cuerpo espiritual de Cristo y los cuerpos carnales de los hombres. Los textos relativos a la Iglesia, cuerpo de Cristo, no se encuentran solamente en la carta a los colosenses (1, 18 y 24) y en la carta a los efesios (4, 12; 5, 30), sino en toda la primera carta a los corintios, de la que son como el leitmotiv: «vosotros sois el cuerpo de Cristo, y sus miembros cada cual por su parte» (12, 27), y en la carta a los romanos (12, 5): «nosotros que somos muchos formamos un solo cuerpo en Cristo». Puesto que la persona de Cristo encarnado sobre la tierra reemplaza al templo de Dios y por otra parte el *logion* de Jesús relativo al templo que no será hecho por manos de hombres, apunta ciertamente ya a la comunidad de discípulos, el cuarto evangelio puede hacer a propósito de la historia de la purifi-

cación del templo (Jn 2, 19 s.), la relación entre el templo y el cuerpo de Cristo.

Encontramos en el apóstol Pablo esta relación templo-Iglesia-cuerpo espiritual de Cristo en 1 Cor 3, 16: «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?» Esta expresión se refiere manifiestamente al cuerpo espiritual de Cristo que es la Iglesia. Es muy importante para el problema que nos ocupa el que la misma frase, algunos capítulos después (6, 19), se aplique al cuerpo individual, carnal de los fieles de que está compuesta la Iglesia: «¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo que está en vosotros, que habéis recibido de Dios y que no os pertenecéis?» Esta curiosa aplicación de una misma frase, en la misma carta, a dos realidades tan diferentes como la Iglesia y nuestro cuerpo carnal e individual, se explica únicamente por la relación que nosotros intentamos poner aquí en evidencia entre *el* cuerpo y *los* cuerpos.

Toda la exposición del capítulo 6 de la primera carta a los corintios está basada sobre la idea fundamental de que no es indiferente para nuestro cuerpo carnal el que en este momento sea integrado en otro cuerpo que es el cuerpo de resurrección de Cristo, el único *σῶμα πνευματικόν* que existe ya. He ahí por qué los cuerpos carnales de los miembros de la Iglesia son desde ahora revestidos de una dignidad particular: ellos no nos pertenecen más, y el apóstol puede exhortar a los corintios a «glorificar a Dios en sus cuerpos» (6, 20). En esto radica el fundamento cristológico de toda la moral sexual del paulinismo. En ese mismo capítulo (v. 15), el apóstol llega incluso a decir: «¿No sabéis que *vuestros cuerpos son miembros de Cristo?*» (*τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἔστιν*; cf. también Ef 5, 30: *μέλη ἔσμεν τοῦ σώματος αὐτοῦ*).

Es verdad que este cuerpo glorioso de Cristo, en tanto que es idéntico con la Iglesia terrestre, es al mismo tiem-

po también el cuerpo *crucificado*, puesto que se encuentra en un mundo que le es hostil. La integración de nuestro cuerpo carnal en el cuerpo de Cristo-Iglesia se manifiesta, en consecuencia, bajo dos aspectos opuestos correspondientes al doble carácter del cuerpo de Cristo: cuerpo crucificado y cuerpo glorificado. En tanto que miembro del cuerpo crucificado, el cuerpo carnal participa en su sufrimiento:

Nosotros llevamos siempre con nosotros en nuestro cuerpo la muerte de Jesús a fin de que la vida de Jesús sea también manifestada en nuestro cuerpo (2 Cor 4, 10).

Sin embargo, es necesario advertir que bajo este aspecto, el apóstol no menciona más que su propio sufrimiento: parece, pues, reservar este efecto del cuerpo de Cristo al cuerpo carnal del *apóstol*, conforme al puesto particular que él ocupa en la *Εκκλησία*. Así escribe en la carta a los Flp (1, 20), hablando de su propia persona: «Cristo será glorificado en mi cuerpo, sea por mi vida, sea por mi muerte». En la carta a los Gál (6, 17), habla de los «estigmas» de Jesús que él lleva en su cuerpo. Pero el pasaje más explícito en este orden de ideas se encuentra en la carta a los colosenses: «Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros, y suplo *en mi carne* lo que falta a las tribulaciones de Cristo *por su cuerpo, que es la Iglesia*» (1, 24). Aquí la relación entre el cuerpo de Cristo-Iglesia y el cuerpo carnal del apóstol se afirma claramente.

El efecto del cuerpo glorioso de Cristo sobre el cuerpo humano de quienes componen la Iglesia, interesa al apóstol porque se extiende a todos los creyentes. Ante todo, esta acción tiene lugar en dos *sacramentos*: bautismo y santa cena. Los sacramentos son en la Iglesia lo que los milagros en el ministerio de Jesús. En efecto, los sacramentos son también milagros del Espíritu Santo. Sin duda,

los milagros propiamente dichos continúan también después de la resurrección de Cristo, pero en el seno del cuerpo de Cristo hecho Iglesia el día de pentecostés, en el momento de la efusión del Espíritu Santo, los milagros del Espíritu se confunden cada vez más con la acción del bautismo y de la santa cena.

El *bautismo* tiene por efecto comunicar a cada uno individualmente el Espíritu Santo que había sido derramado sobre toda la Iglesia el día de pentecostés. Al entrar en la Iglesia, el hombre se coloca bajo el efecto inmediato del *σῶμα πνευματικόν*: «En un solo espíritu hemos sido bautizados para formar un solo cuerpo», dice el apóstol (1 Cor 12, 13). Este cuerpo es el cuerpo glorificado de Cristo, y así el bautismo opera, según el libro de los Hechos, donde los relatos del bautismo no dejan de ponerlo de relieve, en cierta medida inmediatamente sobre nuestro cuerpo. Es verdad que esta acción se manifiesta solamente bajo forma de glosolalia. Ésta no es otra cosa que una tentativa del Espíritu Santo de romper los límites que el cuerpo posee en el lenguaje humano, y de encontrar un lenguaje más directo, el «lenguaje de los ángeles» (1 Cor 13, 1). Tentativa vana por lo demás, porque la glosolalia permanece encerrada en los medios de expresión corporales y no llega más que a los «suspiros» que el apóstol manifiesta en Rom 8, 23 s., como signos de que la redención de *nuestro cuerpo* (*ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος*) es ya entrevista, ardientemente esperada, pero todavía no realizada.

En la *santa cena*, la relación entre el cuerpo resucitado de Cristo y el cuerpo carnal del hombre aparece de la manera más manifiesta. Nosotros podemos llamar a la eucaristía el sacramento de la Iglesia cuerpo de Cristo. El texto del capítulo 10, 16 s. de la primera carta a los corintios es con frecuencia citado, pero tal vez no suficientemente meditado. Aquí el apóstol dice claramente

que el pan que nosotros partimos en la eucaristía es el cuerpo de Cristo constituido por «nosotros que somos muchos». Al romper el pan, nosotros entramos en contacto directo, inmediato, con el *σῶμα πνευματικόν* del resucitado, y este *σῶμα* es al mismo tiempo la comunidad de los fieles. La identidad misteriosa entre la Iglesia y el cuerpo de Cristo del que hablamos se hace particularmente eficaz en el sacramento de la eucaristía, y si se quiere intentar determinar en la vida del apóstol el lugar y el momento en el que le ha sido revelada esta identidad, sería necesario probablemente pensar en las comidas eucarísticas que él ha compartido con los demás hermanos.

En todo caso, podemos afirmar con certeza que Pablo admite una influencia del cuerpo espiritual de Cristo, presente en la asamblea que se ha reunido para el convite, sobre nuestro cuerpo carnal. Es una idea que a primera vista nos puede chocar. Pero los versículos 29-30 del capítulo 11 son absolutamente claros a este respecto, y aun cuando se cite tan frecuentemente el pasaje que en el mismo capítulo les precede, sobre la institución de la eucaristía, no está permitido silenciarlos: «El que come y bebe sin discernir de qué cuerpo se trata, come y bebe su propia condenación. Por eso hay entre vosotros muchos débiles y enfermos y bastantes muertos». Pablo llega a decir que el manjar comido dignamente impediría la enfermedad y la misma muerte. Esta idea extremadamente atrevida presupone evidentemente que la eucaristía jamás es comida dignamente mientras dure el eón presente. Jamás el cuerpo resucitado de Cristo es realizado plenamente, como debería, por la comunidad de los fieles reunidos para celebrar el convite.

Con razón se ha hecho observar que Pablo no quiere decir simplemente en estos versículos que aquellos que comen la santa cena indignamente son castigados de cualquier manera, sino que son castigados precisamente en su

cuerpo carnal. La participación en el cuerpo de resurrección de Cristo en el convite podría arrancarles desde ahora del poder de la muerte. Es decir, se privan del efecto vivificador de la cena y por su indignidad impiden que la vida haga retroceder a la muerte desde ahora, *impiden que se produzcan los milagros de curación y de resurrección que podrían producirse*.

En el cuerpo resucitado de Cristo constituido por la Iglesia y realizado en los convites eucarísticos, no debería haber ya lugar para el poder de la muerte. Así entendida, la eucaristía es verdaderamente la anticipación por excelencia del fin. El apóstol lo recuerda en el mismo capítulo de la primera carta a los corintios (v. 26), cuando dice que nosotros anunciamos en la eucaristía la muerte del Señor «hasta que él venga». Es verdaderamente el milagro de la vida el que debe penetrar en nosotros, incluso en nuestro cuerpo, para que sean expulsadas la enfermedad y la muerte, como Jesús las ha expulsado durante su ministerio terrestre, anticipando de esta manera los acontecimientos del fin.

Todo lo que venimos comprobando se encuentra confirmado por la concepción paulina de las relaciones del *matrimonio*. Pablo habla con ocasión del caso de incesto producido en la Iglesia de Corinto. Muestra que toda relación sexual fuera del matrimonio es un atentado al cuerpo resucitado de Cristo. Así la unión corporal con la *πόρνη* es incompatible con el hecho de pertenecer a ese otro cuerpo que es el cuerpo de Cristo. Toda la exposición de 1 Cor 6, sobre las relaciones entre el cuerpo de Cristo y nuestro cuerpo parten de esta consideración. «El que se une a una prostituta se hace un solo cuerpo con ella», dice en el v. 16. No se puede ser al mismo tiempo un solo cuerpo con la prostituta y con Cristo. Estas dos uniones se excluyen radicalmente.

Así se explica que el apóstol conciba el hecho de pertenecer a la Iglesia como una relación corporal. Sin esta idea fundamental, todo el desarrollo del capítulo sería incomprensible. En tanto que miembros de la Iglesia, nosotros somos miembros de Cristo. «¿Voy a tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una prostituta?», pregunta Pablo, después de haber afirmado que «nuestros cuerpos son miembros de Cristo» (v. 15). Él presupone que la unión entre nuestro cuerpo y el cuerpo de Cristo es tan íntima que ella no podría ser comparada más que a la unión sexual entre dos cuerpos en la que los dos se hacen una sola carne (v. 16). De ahí la incompatibilidad entre esas dos uniones. Nuestro cuerpo no se puede unir a la vez a la *πόρνη* y al Señor. Porque «nuestro cuerpo — dice el v. 13 — es para el Señor, y el Señor (es) para el cuerpo». Ahora comprendemos por qué el impúdico debe ser excluido de la comunidad (1 Cor 5, 5). No puede formar parte del cuerpo de Cristo, pues por su unión impúdica se ha excluido a sí mismo.

Toda la moral sexual enseñada por el apóstol está anclada en la idea del cuerpo de Cristo. Pero esta última nos permite también descubrir el motivo positivo que, según el apóstol, santifica el matrimonio. La unión conyugal es *la única unión sexual entre dos cuerpos que puede integrarse en la unión con el cuerpo de Cristo*. Es necesario no olvidar que el apóstol prefiere en 1 Cor 7, para aquellos que tienen el carisma, el celibato al matrimonio por razones de oportunidad, sin embargo considera a lo largo de todo el capítulo *la unión conyugal perfectamente compatible con la unión entre nuestro cuerpo y el cuerpo de Cristo*. Después de lo que ha dicho en el capítulo 6, el apóstol toma esta idea como punto de partida del capítulo 7, que está consagrado al matrimonio. Es verdad que no está expresada explícitamente, pero es claro que late en el trasfondo. Si la unión conyugal es la única

para la cual hay lugar en el interior de la unión con el cuerpo de Cristo, resulta que el matrimonio reviste a los ojos del apóstol Pablo, aun cuando él haya elegido para su persona el celibato, una dignidad teológica particular. Solamente por esta razón puede decir que «el marido no creyente es santificado por la mujer creyente y la mujer no creyente por el marido creyente» (1 Cor 7, 14).

Partiendo de esto, no se puede oponer 1 Cor 7 a Ef 5, 28 s., como si el matrimonio fuera despreciado en 1 Cor 7 y por el contrario apreciado de una manera positiva solamente en Ef 5. Al contrario, Ef 5, 28 s. desarrolla las ideas sin las cuales 1 Cor 7, y sobre todo su nexa con el capítulo 6 que precede, no se comprendería. En Ef 5, 30, encontramos de nuevo la afirmación de 1 Cor 6, 15 que «nosotros somos los miembros del cuerpo de Cristo». Ésta es la base de la apreciación positiva del matrimonio. Pero en Ef 5, percibimos además la *razón* por la cual la unión conyugal puede ser integrada en la unión con el cuerpo de Cristo: las relaciones corporales entre el hombre y la mujer corresponden (καθώς, Ef 5, 29) a la relación entre Cristo y su ἐκκλησία.

Por caminos diversos llegamos a la conclusión de que según el Nuevo Testamento la resurrección de Cristo tiene consecuencias para nuestro cuerpo: desde ahora, puede ser asumido por la acción vivificadora del Espíritu Santo aun cuando su transformación en cuerpo espiritual no sea posible hasta el momento en que todas las cosas sean creadas de nuevo por el Espíritu Santo.

De esta manera, el cuerpo humano, lejos de ser despreciado por el pensamiento del Nuevo Testamento que es ajeno a todo dualismo, se encuentra singularmente ennoblecido a la luz de la resurrección de Cristo. De ahí, una moral relativa al cuerpo humano enteramente basada sobre el hecho cristológico de la resurrección de Cristo y

sobre la fe en el Espíritu Santo. Porque nuestro cuerpo en la ἐκκλησία está ya en relación con el cuerpo de resurrección de Cristo, de ahí la necesidad de vigilar particularmente por él para que guarde su dignidad de «templo del Espíritu Santo». Por esta razón, el apóstol Pablo introduce la parte moral de la carta a los romanos (12, 1) con la exhortación a «presentar a Dios nuestros cuerpos como hostia viva y agradable».

EL BAUTISMO DE LOS NIÑOS Y LA DOCTRINA BÍBLICA DEL BAUTISMO

EN qué medida ha instituido Jesús el bautismo cristiano?

No basta para responder a esta pregunta, remitir a Mt 28, 19, porque esta frase del resucitado no hace más que dar la orden de bautizar, sin explicar por lo mismo *cuál es el vínculo interior entre el bautismo, la persona y la obra de Cristo*. Por otra parte, el judaísmo no ignoraba la práctica del bautismo, ya que sometía a él a los prosélitos paganos. Juan Bautista, poniendo a los judíos a la misma altura de los prosélitos, los llamaba a todos al bautismo de arrepentimiento a causa de la venida inminente del mesías. El acto mismo de bautizar no ha sido, pues, instituido por Jesús. Bajo este aspecto, el bautismo se distingue del otro sacramento cristiano, la eucaristía, cuya forma particular se remonta a Cristo. Pero el vínculo entre Cristo y el bautismo aparece más tenue todavía si se tiene en cuenta que Jesús no ha bautizado, al menos durante su ministerio público¹.

¹ Es verdad que el evangelio de Juan (3, 22) dice que Jesús bautizaba, pero más adelante (4, 2) el autor se retracta diciendo que no es el mismo Jesús, sino sus discípulos quienes bautizaban. Este último versículo no es, tal vez, sino una glosa rectificativa. En ese caso la afirmación de Jn 3, 22 podría referirse a un período durante el cual Jesús hubiera sido todavía discípulo del Bautista. En todo caso es cierto que durante su propio ministerio Jesús no ha bautizado.

La situación es, pues, la siguiente: Juan Bautista ha bautizado, enlazando su bautismo con el de los prosélitos; Jesús no ha bautizado, pero después de su muerte, la Iglesia primitiva ha recogido la práctica del bautismo. ¿Ha vuelto simplemente al bautismo de Juan? O bien, ¿no debe más bien distinguirse el bautismo conferido por los apóstoles en el nombre de Jesús del bautismo de Juan, que sin embargo ha sido celebrado ya con vistas al perdón de los pecados? Si esto es así, ¿qué hay entonces de nuevo en el bautismo de la Iglesia naciente, y en qué medida se remonta éste a Jesús, que sin embargo no lo ha practicado ni «instituido» bajo su forma exterior?

1. *El fundamento del bautismo: la muerte y resurrección de Jesucristo*

Juan Bautista, en su predicación, ha puesto cuidado en definir él mismo la diferencia entre su propio bautismo y el de Cristo: «Yo os bautizo con agua para la conversión... pero él os bautizará con el Espíritu Santo y el fuego» (Mt 3, 11; Lc 3, 16). El fuego hace sin duda alusión al juicio final, el bautismo que viene con Cristo no es solamente un bautismo de preparación, provisional, sino definitivo, y hará entrar al bautizado directamente en el reino de Dios. Pero en el intervalo en el cual el cristianismo primitivo tiene conciencia de encontrarse entre la resurrección de Cristo y su retorno, lo que hay de esencial en el bautismo conferido por el mesías es el don del Espíritu Santo, don escatológico que se realiza desde ahora (ἀπαρχή, ἀραβίων). Eso explica que Marcos haya podido limitarse a mencionar el bautismo del Espíritu (1, 8).

Según la predicación de Juan Bautista, el don del Espíritu Santo constituye entonces el elemento nuevo en el bautismo cristiano; en efecto, ni el bautismo judío de

los prosélitos, ni su propio bautismo conferían el Espíritu. Este don está ligado a la persona y a la obra de Cristo. Ahora bien, como la efusión del Espíritu Santo sobre «toda carne» (Hech 2, 17) presupone, en el desarrollo de la historia de la salvación, la muerte y la resurrección de Cristo, y como esta efusión ha tenido lugar en pentecostés, el bautismo *cristiano* no es posible sino después de este acontecimiento, que ha hecho de la Iglesia el lugar del Espíritu Santo. Por esta razón el libro de los Hechos menciona los primeros bautismos cristianos solamente después de la historia de pentecostés. Igualmente Pedro, después de haber explicado el milagro de la efusión del Espíritu, termina su discurso con esta exhortación: «Convertíos y que cada uno de vosotros sea bautizado en el nombre de Jesús» (2, 38). Es decir, que lo que ha pasado de manera colectiva en el día de pentecostés, va a repetirse en lo sucesivo individualmente en el sacramento del don del Espíritu.

Pero, ¿por qué este don del Espíritu se presenta entonces en la Iglesia bajo la forma de un bautismo? ¿Por qué queda ligado al baño de inmersión «para el arrepentimiento», que practicaban los judíos para con los prosélitos y que Juan Bautista había recogido? ¿Qué relación hay entre el Espíritu Santo y el agua, la ablución por el agua o la inmersión en el agua? Se comprende, en efecto, que el bautismo de los prosélitos o el de Juan se presenten como un acto de ablución, puesto que el efecto de este sacramento es el perdón de los pecados. Como el agua ordinaria purifica el cuerpo físicamente, así el agua del bautismo debe quitar los pecados del alma. Por el contrario, sorprende que la realización plena del bautismo de Juan en el bautismo del Espíritu del mesías, deba todavía tomar la forma de un baño de inmersión. Sería de esperar más bien que el sacramento cristiano revistiese una forma exterior diferente.

Pero es necesario preguntarse si el bautismo de Juan, con su significación precisa (Lc 3, 3: *βάπτισμα μετνοίας εις άφεσιν άμαρτιών*), ha sido considerado como verdaderamente prescrito después de la aparición del nuevo sacramento cristiano que confiere el Espíritu Santo. Es necesario preguntarse si el Espíritu Santo no tiene nada que hacer con el perdón de los pecados. Ahora bien, en el libro de los Hechos se dice: «Que cada uno de vosotros sea bautizado en el nombre de Jesús, *para obtener la remisión de los pecados y recibiréis el don del Espíritu Santo*» (2, 38). Los cristianos tienen todavía necesidad, también en la Iglesia, del perdón de los pecados; no es suficiente que el don del Espíritu les sea concedido. El bautismo para la remisión de los pecados no es por tanto abolido. Por lo demás, sería inconcebible para los cristianos el solo don del Espíritu Santo sin la remisión de los pecados. Por eso el sacramento cristiano, preparado y anunciado por el bautismo de Juan, se quedó en un bautismo, un baño de inmersión, aunque el don sacramental del Espíritu no tenga, a primera vista, ninguna relación con la forma de este acto.

Sin embargo el vínculo que en el bautismo cristiano une el perdón de los pecados y el don del Espíritu es real. No se puede decir que a la inmersión para el perdón viene a añadirse simplemente un elemento nuevo: el don del Espíritu. El elemento nuevo, con respecto al bautismo judío, no concierne solamente al don del Espíritu, sino también, en relación estrecha con este don, al perdón de los pecados. Según el libro de los Hechos, la Iglesia primitiva ha sentido, en un momento dado, la necesidad de añadir al acto exterior de la inmersión, un acto especial correspondiente a la transmisión del Espíritu Santo: la imposición de las manos. Porque parecía normal que a las dos significaciones del bautismo correspondiesen igualmente dos actos exteriores: el baño de inmersión

para el perdón de los pecados y la imposición de las manos para el don del Espíritu.

Sin duda esto haría correr al bautismo el peligro de perder su unidad y de escindirse en dos sacramentos distintos. Si la Iglesia ha podido finalmente evitar esta escisión, es porque la ligazón entre los dos efectos del bautismo cristiano era fuertemente sentida. La narración que los Hechos hacen de ciertos bautismos prueba no obstante que tal escisión ha sido casi establecida en el uso de la Iglesia. ¡Reléase la narración de la misión de Felipe en Samaria! Cuando los samaritanos «creyeron en la predicación de Felipe que les anunciaba el reino de Dios y el nombre de Jesucristo, fueron bautizados hombres y mujeres» (8, 12). En los versículos 14 s., se refiere que los apóstoles de Jerusalén, habiendo recibido esta noticia, enviaron entonces a Samaria a Pedro y a Juan para que oraran a fin de que los que habían sido bautizados con agua recibiesen también el Espíritu, «porque éste no había todavía descendido sobre ninguno de ellos. Habían sido solamente bautizados en el nombre del Señor Jesús. Entonces Pedro y Juan les impusieron las manos y recibieron el Espíritu Santo». El bautismo de agua para la remisión de los pecados y la imposición de las manos para la comunicación del Espíritu están aquí separados en el tiempo y administrados por personas diferentes.

En Hech 10, 44, se encuentra un hecho análogo, con la diferencia de que el orden cronológico es inverso. A Cornelio y los suyos, habiendo recibido el Espíritu Santo (sin imposición de manos), Pedro los hace bautizar con agua. Es necesario mencionar finalmente Hech 19, 1-7: Pablo pregunta a los discípulos de Éfeso si han recibido el Espíritu Santo cuando han creído. «Ellos respondieron: ni siquiera hemos oído que haya Espíritu Santo. Él preguntó de nuevo ¿qué bautismo habéis recibido? Respondieron: el bautismo de Juan». Son entonces bauti-

zados con agua en el nombre del Señor Jesús, y «después que Pablo les hubo impuesto las manos, el Espíritu Santo descendió sobre ellos y se pusieron a hablar en lenguas y a profetizar».

De este modo se acentuaba el peligro de ver, en la primera consecuencia del bautismo, solamente una supervivencia de tiempos pasados, sin ligazón interna con el don del Espíritu prometido por Cristo. Es pues muy posible que cuando Juan recuerda que no se nace sólo por el agua, sino por el agua y el Espíritu (3, 3-5), haya querido reaccionar contra esta escisión del bautismo cristiano en dos actos diferentes². Además los textos judeo-cristianos citados en las Pseudo-clementinas prueban que a comienzos del siglo II, existía efectivamente una secta judeo-cristiana para la cual el bautismo había recaído al nivel de un rito judaico.

El problema de las relaciones entre el agua del bautismo y el sacramento del Espíritu ha preocupado, durante largo tiempo, a la Iglesia antigua³. Tertuliano, por ejemplo, en su tratado del bautismo⁴, trata de resolver el problema estableciendo una relación esencial entre el Espíritu y el agua. Remite para ello a Gén 1, 1 s., donde se dice que al principio «el Espíritu de Dios se movía sobre las aguas». Estima que desde siempre el Espíritu ha estado ligado con el agua y, por consiguiente, el mismo bautismo del Espíritu no puede prescindir del agua.

Esta solución no puede sin embargo sostenerse para

² Las palabras ὕδατος καὶ se encuentran en todos los buenos manuscritos. R. BULTMANN, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Johannevangelium*, 1938, 98, nota 2, propone suprimirlas, conforme a su tendencia general a considerar como añadiduras tardías o a interpretar de modo diferente, en el cuarto evangelio, todas las alusiones a los sacramentos. Pero esta tendencia me parece falsa, porque se opone a uno de los móviles esenciales del evangelio de Juan. Cf. O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, 21948, c. 2 pássim.

³ Se podría recordar aquí también Heb 6, 2, donde se menciona, entre las «primeras enseñanzas del evangelio de Cristo», la doctrina de los bautismos (plural) y la imposición de manos.

⁴ *De baptismo*, c. 3.

definir adecuadamente la relación entre el perdón de los pecados, el don del Espíritu y el bautismo por el agua. La explicación debe ser buscada, como veremos más abajo, en el propio bautismo de Jesús, interpretado teológicamente por Pablo en el capítulo 6 de su carta a los romanos. Veremos también que no se puede considerar el bautismo cristiano, incluso en tanto que bautismo para la remisión de los pecados, como una simple repetición del de Juan. Es, por el contrario, su cumplimiento, hecho posible solamente por la obra expiatoria de Cristo. Por lo demás, esta obra une estrechamente los dos efectos del bautismo. Eso es lo que evidencia este célebre capítulo, en el cual Pablo muestra que *por nuestro bautismo participamos en la muerte y en la resurrección de Cristo*⁵. Cada uno participa ahí de ese perdón de los pecados que Jesús ha obtenido, de una vez por todas, muriendo en la cruz.

El bautismo de Juan, por tanto, no es aceptado sin más por la Iglesia cristiana, puesto que, según Rom 6, 5, nosotros llegamos a ser, por el acto bautismal, «una misma planta» con Cristo muriendo y resucitando con él. El acto externo del bautismo de agua toma así su sentido por los *dos* efectos del bautismo cristiano. Una ligazón nueva es establecida entre el acto externo del βαπτίζεῖν y el perdón de los pecados. Aquél no es ya solamente el baño, la ablución que limpia, sino la inmersión en cuanto tal, porque en ese momento, el bautizado es «sepultado con Cristo» (v. 4). Resucita cuando sale del agua⁶. Gra-

⁵ Es interesante indicar aquí que en 1 Cor 11, 26, es Pablo también quien recuerda a la Iglesia que la eucaristía está igualmente ligada a la muerte de Cristo. Sabemos, en efecto, que ciertos ambientes de la Iglesia de entonces tenían tendencia a olvidarlo. El gozo y la alegría legítimos que caracterizaban las eucaristías de los primeros cristianos (cf. Hech 2, 46), motivadas probablemente por el recuerdo de las comidas con el resucitado, podían a veces degenerar (cf. 1 Cor 11, 21) y negar del todo, en última instancia, la idea de la *muerte* de Cristo (cf. O. CULLMANN, *Le culte dans l'Eglise primitive*, 21945, 13 s.)

⁶ No se puede negar la semejanza del bautismo con los ritos análogos de las religiones místicas. Cf. en particular, A. DIETRICH, *Eine Mithraisturgie*, 1903,

cias a este solo acto los dos efectos del bautismo se vuelven inseparables, puesto que ser sepultado con Cristo significa el perdón de los pecados, mientras que resucitar con él quiere decir «vivir una vida nueva» (v. 4), es decir vivir según el Espíritu (Gál 5, 16). Los dos efectos del bautismo están así ligados tan indisolublemente como la muerte y la resurrección de Cristo.

El recurso a la obra expiatoria de Cristo, para resolver el problema del bautismo cristiano, engendra tres consecuencias: *a)* el perdón de los pecados, anunciado ya antes de la venida de Cristo, está ahora fundado sobre su muerte expiatoria, *b)* el perdón de los pecados y el don del Espíritu se encuentran unidos por un estrecho lazo teológico, *c)* las dos significaciones del bautismo se encuentran ligadas al único acto exterior del baño de agua, la inmersión y la emersión toman su plena significación teológica.

La ecuación «ser bautizado = morir con Cristo» que, como veremos, tiene su origen en el propio bautismo de Jesús, se encuentra en todo el Nuevo Testamento y no solamente en Rom 6, 1 s. Se la encuentra en primer lugar en otro pasaje paulino, en 1 Cor 1, 33, donde el bautismo es considerado sin equívoco posible como una participación en la cruz de Cristo: «¿Pablo ha sido crucificado por vosotros, o habéis sido bautizados en el nombre de Pablo?» Las expresiones «estáis bautizados» y «otro ha sido crucificado por vosotros» son aquí utilizadas como sinónimas. Esta curiosa manera de expresarse muestra también que, según el Nuevo Testamento, es Cristo quien actúa en el bautismo, mientras que el bautizado es objeto pasivo de esta acción.

157 s.; R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Mysterienreligionen*, 31927, 259; F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1907; O. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 21924, 168 s. Pero estas semejanzas no tienen importancia para la cuestión que estamos tratando aquí.

En la carta a los hebreos ocurre lo mismo. La imposibilidad de un segundo bautismo está motivada, en el capítulo 6, 4 s., por el hecho de que el bautismo es una participación en la cruz de Cristo:

No es posible, en efecto, que los que han sido bautizados una vez, que han gustado el don celeste y que han tenido parte en el Espíritu Santo, si llegan a caer, se hagan rebautizar, porque no pueden crucificar a Cristo por segunda vez por ellos (Heb 6, 4 s.)

Este pasaje muestra también cuán estrecho es el vínculo entre el don del Espíritu Santo y la muerte expiatoria de Cristo.

Los escritos juánicos, finalmente, hacen también alusión a la relación entre el agua del bautismo y la sangre de Cristo⁷.

Pero para comprender todo el alcance del vínculo entre el bautismo y la muerte de Cristo, y por consiguiente, para comprender el aspecto esencial de la doctrina bautismal del Nuevo Testamento, es necesario preguntarse cuál es el sentido del bautismo recibido por el mismo Jesús en el Jordán. ¿Qué significa para Jesús su propio bautismo? Ésa es una pregunta frecuentemente planteada en la Iglesia primitiva, como testimonio el evangelio apócrifo de los ebionitas y el de los hebreos. No es de extrañar. Puesto que el bautismo de Juan estaba destinado a los *pecadores*, ¿por qué Jesús que estaba sin *pecado* se hizo bautizar? Mateo ha sentido también la dificultad,

⁷ Cf. en particular Jn 19, 34 y 1 Jn 5, 6; pero también Jn 3, 14 s. y 13, 1 s. (cf. O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, 73 s., 49 s., 68 s.) Creemos haber mostrado (contra la opinión de R. BULTMANN, *o. c.*, *ad loc.* y a pesar de las objeciones de W. MICHAELIS, *Die Sacramente im Johannesevangelium*, 1946) la relación que Juan 19, 34 (y también 13, 1 s.) establece entre el bautismo y la *cena*. Pero en estos dos pasajes como por otra parte en 1 Jn 5, 6 debe haber también una alusión a la relación entre el bautismo y la *muerte de Cristo*, de suerte que en estos textos encontraríamos relaciones «triangulares», que nos parecen extrañas al pensamiento juánico.

puesto que ha colocado, al comienzo de su relato, la pregunta del Bautista: «Soy yo quien tiene necesidad de ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí?» (3, 14). A lo que Jesús respondió: «Deja hacer ahora, porque es conveniente que cumplamos toda justicia».

Es el relato mismo del bautismo de Jesús, tal como es referido en los tres evangelios sinópticos, quien da la verdadera respuesta a esta pregunta. Está contenida en la voz que resuena en el cielo: «Tú eres mi hijo muy amado, en quien me he complacido» (Mc 1, 10 s.; Mt 3, 16 s.; Lc 3, 22). Si se quiere deducir la significación que ha tenido para Jesús su propio bautismo, como si se quiere comprender su «conciencia mesiánica», es de una importancia capital advertir que esta voz celeste cita a Is 42, 1, el comienzo de los cantos del siervo de Yavé. Por estas palabras, en efecto, es interpelado en el Antiguo Testamento el siervo de Dios que debe sufrir en lugar de su pueblo⁸.

⁸ Es verdad que el manuscrito D, con otros testimonios del texto «occidental», presenta, en el texto de Lucas, una variante según la cual la voz celeste habría dicho: «Tú eres mi hijo muy amado; hoy te he engendrado». La cita estaría tomada entonces no del libro de Isaías 42, 1, sino del célebre salmo real 2, 7. Este pasaje está citado también en Hech 13, 13 (igualmente en Heb 1, 5; 5, 5) donde se aplica no precisamente al bautismo sino a la resurrección de Cristo. Los cristianos han visto en este salmo en que el rey es designado como el Hijo de Dios, la prueba escriturística de la filiación divina de Cristo, puesto que después de su resurrección esta filiación se manifiesta por la realeza del mesías. En Hech 13, 13, donde se trata de la resurrección, esta cita del salmo 2 está, pues, verdaderamente en su lugar. De ahí depende quizás la introducción, a causa de su analogía formal con Is 42, 1, en los testimonios occidentales de la narración que Lucas hace del bautismo de Jesús. Por otra parte, incluso si no está excluido por la variante D sea original en Lucas, es preciso dar preferencia a la de Mateo y Marcos: ἐν σοὶ εὐδόκησα. Según ésta, Cristo no ha sido todavía proclamado rey en el momento de su bautismo, ha sido designado como el *ebed Yahvé* destinado al sufrimiento. Si es cierto que ejerce la realeza después de la resurrección, debe comenzar por realizar la obra y la vida de sufrimiento del siervo de Yavé, y entrar así en el bautismo de Juan para realizarla. Si la voz del cielo, referida por Marcos y Mateo, modifica el texto de Is 42, 1, es solamente en el sentido de que en lugar de παῖς (traducción correcta del hebreo *abdi*, «mi siervo», recogida por otra parte, correctamente, en la cita del mismo pasaje de Mt 12, 18) se lee υἱός. El parentesco de los términos griegos παῖς y υἱός, la relación también entre las palabras hebreas *bachir* y *yachid* por una parte, y las palabras griegas ἀγαπητός, ἐκλεκτός, μονογενής por otra, hacen suponer que es solamente en la traducción griega de Is 42, 1, donde Jesús ha sido designado

Aquí encontramos, en último análisis, la respuesta a la cuestión planteada por Mateo y más tarde por los evangelios apócrifos: ¿cuál es la significación, para el mismo Jesús, del bautismo para la remisión de los pecados? Podemos formular la respuesta de la manera siguiente: en el instante de su bautismo, Jesús ha sido investido de la misión de realizar el papel de siervo sufriente, que debe cargar con los pecados de su pueblo. Los otros judíos van al Jordán para ser bautizados por Juan a causa de su propio pecado. Jesús, en el momento mismo en que como todo el pueblo se hace bautizar, oye una voz que viene a decir: «Tú no eres bautizado por tu propio pecado, sino por el de todo el pueblo, pues de ti ha profetizado Isafas: será destrozado a causa de los pecados del pueblo». Es decir, que Jesús es bautizado con vistas a su sufrimiento sustitutivo, con vistas a su muerte, por la cual será otorgado el perdón de los pecados a todos los hombres. He aquí por qué Jesús debe solidarizarse en el bautismo con todo su pueblo, ir él también a la orilla del Jordán, a fin de que «toda justicia sea cumplida».

De este modo, las palabras de Jesús al Bautista adquieren un sentido muy preciso. Si habla de cumplir «toda justicia» (πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην, Mt 3, 15) es porque su bautismo está en relación con la δικαιοσύνη, no con la suya propia, sino con la de todo el pueblo. Es pre-

como υἱός, mientras que el original semítico debía, según Is 42, 1, designarlo como *ebed*, siervo. Esta hipótesis es tanto más verosímil cuanto que, en Juan 1, 34 — pasaje que, como veremos, se refiere a la voz celeste — una lección bien atestada no da υἱός sino ἐκλεκτός, que es la forma corriente como los LXX traducen la palabra hebrea *bachir*, por la cual Dios designa a su *ebed* en Is 42, 1. Pero incluso si en el original semita se encontraba el término «hijo», contrariamente al texto de Is 42, 1, no es menos cierto que todo el resto del pasaje remite indudablemente al comienzo de los cantos del siervo, y Jesús es hijo entonces en la medida en que como siervo tomará sobre él, por su sufrimiento y su muerte, el pecado de su pueblo. Aquel de quien habla Is 42, 1, tiene la misión de realizar lo que está anunciado en Is 53. F.-J. LEENHARDT, *Le baptême chrétien, son origine, sa signification*, ²1946, 27, nota 2, estima que el término ἀγαπητός no procede ni de Is 42, 1, ni del salmo 2. Pero en Mt 12, 17, donde se cita igualmente a Is 42, 1-4, se vuelve a encontrar ὁ ἀγαπητός μου.

ciso subrayar el término $\pi\alpha\sigma\kappa\upsilon\nu$. La respuesta de Jesús, que confunde tanto a los exegetas, tiene de este modo un sentido muy concreto: Jesús provocará un perdón general. Si Lucas (así como Mc) no refiere esta palabra, no subraya menos el mismo hecho a su manera en el versículo 21: «Como *todo* el pueblo ($\xi\pi\alpha\nu\tau\alpha\ \tau\acute{o}\nu\ \lambda\acute{o}\nu$) se hacía bautizar, Jesús se bautizó también». La voz celeste nos revela la razón por la cual Jesús debe actuar como los otros judíos. Diferente en eso de todos aquellos que se hacen bautizar por su propio pecado, él es puesto aparte y llamado a cumplir en su favor el ministerio del siervo de Yavé⁹.

El bautismo de Jesús anuncia así ya el fin, el punto culminante de su vida, la cruz, sobre la cual se cumplirá lo que el bautismo de Juan debía conferir: el perdón de los pecados para todo el pueblo. En el momento de su crucifixión, Jesús celebrará un bautismo general, conforme a la misión que le había sido asignada, cuando fue bautizado en el Jordán.

La interpretación del bautismo de Jesús que proponemos está confirmada por la significación que toma la palabra $\beta\alpha\pi\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ en su boca. Hemos visto que Jesús mismo no ha bautizado, y comprendemos ahora por qué. Para él, «ser bautizado» significa en lo sucesivo «sufrir, morir por su pueblo». No se trata solamente de una suposición. En efecto, los dos únicos pasajes en que Jesús utiliza el verbo $\beta\alpha\pi\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, nos lo muestran (Mc 10, 38 y Lc 12, 50). En Marcos 10, 38 («¿podéis ser bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado?»),

⁹ El *ebed Yavé*, como el mesías, era una figura conocida del judaísmo. Pero lo que era absolutamente inconcebible era la «fusión» de los dos títulos en una sola persona: el mesías no podía sufrir. El título de siervo de Yavé fue ciertamente a veces atribuido al mesías, pero jamás su misión de sufrimiento sustitutivo. A este respecto es instructivo estudiar el *Targum* de Is 53. Jesús es quien, por su vida, ha establecido esta identificación entre mesías y siervo. Cf. P. SEIDELIN, *Ebed Yavé und Messiasgestalt im Jesajutargum*. ZNTW (1936) 197 s.

«ser bautizado» significa «morir». Sucede lo mismo en Lucas 12, 50: «Tengo que recibir un bautismo y ¡cómo me angustio hasta que se lleve a cabo!» Las dos veces es Jesús quien habla. La identificación entre el bautismo y la muerte concierne pues a su propia muerte, y por analogía, esta manera de hablar podrá entenderse también del bautismo cristiano. Jesús no bautizará a particulares, como Juan Bautista, sino que realizará un bautismo *general*, una vez por todas y para todos, en el momento de su muerte expiatoria. *Este bautismo general, realizado por Jesús, tiene como esencial el ser totalmente independiente de la fe y de la comprensión de los que se beneficiarán de él.* La gracia bautismal que encuentra aquí su origen es, en sentido estricto, una «gracia preveniente».

En el próximo apartado, veremos cómo es preciso comprender que los discípulos, después de la muerte y resurrección de Jesús, hayan vuelto a bautizar con agua a los individuos. Veremos claramente por qué la práctica eclesial de los bautismos individuales no es un retorno al bautismo de Juan, sino que se encuentra indisolublemente ligada a la muerte de Cristo. Comprenderemos también por qué el bautismo es una participación en la muerte y en la resurrección de Cristo, porque hemos ido hasta la raíz de la doctrina bautismal del Nuevo Testamento, tal como es formulada explícitamente en Rom 6, 1 s.

En el evangelio de Juan (1, 29-34), encontramos de alguna manera un primer comentario del relato sinóptico del bautismo de Jesús, que confirma lo que hemos ya visto, descubriendo en el bautismo de Cristo el origen del bautismo cristiano. El bautismo de Jesús es aquí referido bajo la forma de una $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\acute{\iota}\alpha$, de un testimonio de Juan Bautista en favor de Cristo, *después de* su bautismo. El bautismo mismo no es narrado, pero sin duda se presupone. Este testimonio está resumido en el versículo 29 con estas palabras: «He aquí el cordero de

Dios, que quita el pecado del mundo». En el versículo 33, Juan Bautista recuerda que ha visto descender el Espíritu Santo sobre Jesús y reposar en él, y concluye con el versículo 34: «Yo lo he visto y doy testimonio de que éste es el elegido de Dios». Eso es una alusión manifiesta a la voz celeste que se ha hecho oír para designar a Jesús, en su bautismo, como el *ebed Yahvé* de Is 42, 1¹⁰.

Mientras que, según los sinópticos, sólo la voz celeste establece una relación entre el bautismo de Jesús y los sufrimientos sustitutivos del siervo de Yavé, el evangelio de Juan es aquí más explícito. El Bautista saca la conclusión de la designación de la voz celeste, especificando que Jesús «es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo». Entiende pues, con razón, esta designación como una llamada dirigida a Jesús de encargarse de la misión del siervo de Yavé¹¹.

La narración que los evangelios hacen del bautismo de Jesús, según la interpretación que nosotros hemos dado atendiendo a su importancia para la historia de la salvación, aclara también la relación que el Nuevo Testamento establece entre los dos efectos del bautismo cristiano: el perdón de los pecados y el don del Espíritu Santo. Los sinópticos muestran, en efecto, tan bien como el evangelio de Juan, que el bautismo cristiano tiene su origen en

¹⁰ La variante ἐκλεκτός, de la que hemos hablado ya (cf. más arriba, 160 s., nota 8), y que adoptamos aquí está atestada por el sináptico, por las antiguas versiones latinas y las dos antiguas versiones siríacas. Sin duda para armonizar el texto con el relato sinóptico se ha sustituido ἐκλεκτός por υἱός. Hemos visto también que es generalmente por el término ἐκλεκτός por el que los LXX traducen el hebreo *bachir* que se lee en Is 42, 1.

¹¹ La relación entre el ἀμνός τοῦ θεοῦ y el *ebed Yahvé* es más manifiesta todavía, si tenemos en cuenta por una parte el hecho de que Is 53, 7, compara al *ebed Yahvé* con un cordero, y por otra parte el dato filológico, señalado por C. F. BURNEX, *The aramaic origin of the fourth Gospel*, Oxford 1922, de que el equivalente arameo de ἀμνός τοῦ θεοῦ, *thalja delaha* significa a la vez «cordero de Dios» y siervo de Dios. Igualmente el equivalente arameo de αἴρω, *nathal*, puede traducirse de la misma manera por φέρειν, lo que haría más estrecha todavía la relación entre el ἀμνός τοῦ θεοῦ de Jn 1, 29 y la voz celeste. Pero incluso prescindiendo de estas consideraciones, esta relación está suficientemente establecida.

el bautismo de Jesús en la medida en que es un bautismo del Espíritu. Porque también Jesús, en el momento de su bautismo de agua, recibe el *Espíritu* en plenitud. Este don está también en relación con el sufrimiento sustitutivo del siervo de Yavé. En efecto, en la segunda mitad del versículo de Is 42, 1, citado por la voz celeste, se dice: «He puesto mi Espíritu sobre él (el siervo), él hará reinar la justicia en medio de las naciones». Así comprobamos que la posesión del Espíritu es prometida en el mismo versículo del *ebed Yahvé*. Es, pues, en virtud de este Espíritu como Cristo podrá realizar sus milagros, sus δυνάμεις, y Mt 8, 14 y 12, 17-22 tienen razón en relacionarlos con Is 42, 1-4; 53, 4.

El bautismo de Jesús en el agua del Jordán anuncia así el coronamiento de su obra: su muerte y su resurrección. Y se comprende ahora por qué el bautismo cristiano está ligado temporalmente con la muerte y resurrección de Cristo: ello no es posible más que una vez que la obra de salvación esté cumplida. Es preciso recordar aquí los textos de Jn 7, 39 donde se dice que «el Espíritu no había sido dado todavía porque Jesús no había sido glorificado todavía» y de Juan 16, 7 donde Jesús dice a sus discípulos: «Si yo no me voy, el consolador no vendrá a vosotros». Para que fuese posible el bautismo cristiano, la participación en la muerte y en la resurrección de Cristo, era necesario que Jesús realizase en primer lugar sobre la cruz, este bautismo general, con vistas al cual él mismo había sido bautizado en el Jordán. Hemos manifestado, en efecto, que solamente a partir de pentecostés se empezó a acoger a los cristianos en la Iglesia por medio del bautismo.

El hecho de que la práctica del bautismo eclesiástico haya comenzado solamente a partir de pentecostés, depende del desarrollo de la historia de la salvación. Así, la muerte expiatoria y la resurrección de Cristo, punto cen-

tral de esta historia que concierne al *κόσμος* todo entero, se encuentra en el centro también de la historia del bautismo. En efecto, a partir del momento en que, en pentecostés, la Iglesia pasa a ser el lugar donde actúa el Espíritu Santo, es decir el cuerpo del crucificado y del resucitado, el bautismo único, realizado en la cruz, va a desplegar sus efectos sobre los bautismos que la Iglesia celebrará. Pentecostés es así, en lo que concierne a la historia del bautismo, la bisagra que engarza la realización de la salvación sobre la cruz con el despliegue ulterior de esa salvación.

Es necesario que veamos ahora en qué relación se encuentran el bautismo único de Cristo y el de los miembros de su cuerpo.

2. *El bautismo, agregación al cuerpo de Cristo*

En el apartado anterior, hemos visto que según el Nuevo Testamento, todos los hombres han recibido fundamentalmente el bautismo desde hace mucho tiempo: en el Gólgota, en los días del viernes santo y de pascua. De este modo el verdadero acto bautismal ha sido ya realizado, sin nuestra colaboración, sin nuestra fe también. El mundo entero ha sido ya bautizado en virtud del acto absolutamente soberano de Dios, que en Cristo «nos ha amado primero» (1 Jn 4, 19), antes que nosotros le amásemos, antes que nosotros creyésemos.

Pero entonces, ¿por qué la Iglesia bautiza todavía? ¿El bautismo no se ha convertido en algo superfluo, pues que Cristo ha muerto ya y resucitado por cada hombre, en aquella fecha única de la historia que, para el creyente, da sentido y trascendencia al desarrollo del tiempo?

La mayor parte de los teólogos contemporáneos coin-

ciden en decir que el acto bautismal de la Iglesia primitiva se caracteriza por la relación que establece entre la cruz y la resurrección por una parte, y un individuo por otra, quien en el momento de este acto, muere y resucita con Cristo (Rom 6, 3 s.)¹². Sus interpretaciones divergen cuando se trata de precisar el sentido de esta relación, es decir de establecer cómo se realiza, para el bautizado, su participación en la muerte y en la resurrección de Cristo. Según Karl Barth¹³, que recoge aquí una expresión de Calvino, el bautismo neotestamentario confiere solamente una *cognitio* de la salvación, de suerte que él excluiría perfectamente atribuirle una virtud realmente causativa: no es más que un «participar» en la salvación dado a aquel que es bautizado¹⁴. Viendo en el acontecimiento bautismal solamente una *cognitio*, la cuestión del bautismo de los niños se encuentra planteada y resuelta de antemano negativamente, porque sería absurdo querer «hacer participar» a un recién nacido de su muerte y resurrección con Cristo. Por otra parte la fe, es decir, la única posibilidad que tendría de aceptar ese «participar» y de responder a él, estaría en este caso excluida. Por eso tiene razón Barth, si parte de la *cognitio*, en poner en duda el carácter bíblico del bautismo de los niños. Quien aprueba la noción barthiana de la gracia bautismal tendrá gran dificultad en defender el bautismo de los niños¹⁵.

¹² Se trata de una comprobación solamente provisional. Más adelante veremos (cf. 175 s.) que el acto bautismal concierne a la edificación de la Iglesia y por eso mismo al individuo bautizado.

¹³ K. BARTH, *Die Kirchliche Lehre von der Taufe*. Zürich-Zollikon 1943, 18.

¹⁴ K. BARTH, *o. c.*, 20. En la página 19, el autor habla del bautismo como de un acontecimiento cuya virtud no sería ni causativa, ni generativa, sino *cognoscitiva*.

¹⁵ «Nur von einem kausativen oder generativen Verständnis der Taufgnade her, könnte es unterlassen werden, auch diese zweite Ordnungsfrage aufzuwerfen und genau genommen auch dann nur wenn man sich mit der römischen Dogmatik entschliesst, der Taufhandlung eine *ex opere operato* eigentümliche Wirkkraft zuzuschreiben», como dice K. BARTH, *o. c.*, 28. Estamos de acuerdo con la primera parte de la frase, pero no pensamos que una definición causativa de la gracia bautismal implique inevitablemente la doctrina del *ex opere operato*.

Sin embargo esta reducción de la virtud del bautismo a la *cognitio salutis* no nos parece conforme con la concepción neotestamentaria. Los textos de la Escritura, como vamos a ver, nos invitan a dar una definición diferente del acontecimiento bautismal. Advertimos en primer lugar que es preciso estudiar el bautismo de los niños siempre, como lo ha hecho Barth, a partir de una *definición teológica* del bautismo del Nuevo Testamento. Atendiendo a las fuentes de que disponemos, es inútil, en definitiva, preguntarse si la Iglesia naciente bautizaba ya a los recién nacidos. Los escritos del Nuevo Testamento no nos permiten dar respuesta alguna, negativa o positiva, a esta pregunta, y sería de desear que todos se persuadiesen de esto. Aun los textos que hablan del bautismo de «toda una casa» nos dejan en la incertidumbre, pues no sabemos si en esas «casas» había niños pequeños. Estos pasajes no pueden ser tenidos en cuenta más que para definir la *doctrina* del bautismo, pero no para atestiguar la práctica del bautismo de los niños en la edad apostólica. Sería de desear que los defensores del carácter bíblico del bautismo de los niños no se facilitasen la tarea aduciendo estos textos, como si fueran una prueba perentoria de la práctica del bautismo de los niños desde los orígenes.

Pero los que creen poder negar la práctica del bautismo de los niños en la Iglesia naciente deberían, por su parte, abstenerse de aducir el argumento de la ausencia en el Nuevo Testamento de una mención cierta de esta práctica. Porque es evidente que en una Iglesia misionera, como era la del tiempo apostólico, en una Iglesia que se estaba constituyendo, la ocasión de esta práctica — aun si está en perfecto acuerdo con su doctrina — era más rara que en una Iglesia constituida. No se presentaba más que:

1. Cuando una casa entera, en la que había niños pequeños, pasaba a la Iglesia;
2. Cuando los niños nacían *después* de la conversión y bautismo de sus padres (eventual-

mente sólo del padre o de la madre, si solamente uno de los cónyuges estaba convertido). Este segundo caso, si no era frecuente al comienzo mismo de la vida de la Iglesia, se produjo ciertamente antes de que fuese redactado el último libro del Nuevo Testamento.

Casi todos los que no creen que la Iglesia naciente bautizase a los niños, caen en el error de no distinguir estos dos casos tan diferentes. Sin embargo, esta consideración debería ser tenida en cuenta muy atentamente, por razón del hecho de que el judaísmo contemporáneo la hacía para los bautismos de los prosélitos. La obra de Joachim Jeremias¹⁶, que es de capital importancia para la discusión de esta cuestión, recuerda en efecto que en el judaísmo se bautizaba no solamente a los paganos adultos, sino también a sus niños, mientras que los niños que nacían *después* de la conversión de los padres ya no eran bautizados, siendo considerados como santos a causa de sus padres. Esta comprobación es importante también por su analogía con lo que Pablo escribe en 1 Cor 7, 14¹⁷.

El estudio muy esmerado de J. Jeremias nos parece

¹⁶ J. JEREMIAS, *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?* 1938. Hemos de mencionar también otras dos obras muy importantes sobre la relación entre el bautismo del cristianismo primitivo y el de los prosélitos: A. ÖPKE, *Zur Frage nach dem Ursprung der Kindertaufe*, 1928, y J. LEIPOLDT, *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte*, 1928. Se basan en estos escritos, en particular sobre el de Jeremias, G. MIEGGE, *Il battesimo dei fanciulli nella storia, nella teoria, nella prassi*, s. a. (estudio claro, nacido de las discusiones de 1942 en la Iglesia valdense del Piemonte y por desgracia muy poco tenido en cuenta) y H. GROSSMANN, *Ein Ja zur Kindertaufe: Kirchliche Zeitfragen* 13 (1944), que toma ya posición contra la opinión de K. BARTH, *o. c.*, y de F.-J. LEENHARDT, *o. c.*; A. SCHAEDELIN, *Die Taufe im Leben der Kirche*, en *Grundriss*, 1943, había tomado una posición análoga a la de H. Grossmann. Cf. también el artículo de T. PREISS, *Le baptême des enfants et le Nouveau Testament: Verbum caro* (1947) 113 s., en el cual el autor concluye igualmente que la práctica del bautismo de los niños no es opuesta a la doctrina neotestamentaria del bautismo. Cf. también M. GOGUEL, *L'Eglise primitive*, 1947, 324 s. Desgraciadamente no hemos podido tener en cuenta dos obras holandesas importantes que han aparecido después de elaborar este capítulo y que se oponen igualmente a la doctrina barthiana del bautismo: G. C. BERKOUWER, *Karl Barth en de kinderdoop*, 1947, y G. C. VAN NIFTRIK, *De kinderdoop en Karl Barth: NederlandsThTij* (1947) 18 s.

¹⁷ Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. I, 1922, 110 s.

probar que es por lo menos *posible* sostener que los textos bíblicos atestiguan de manera *indirecta* la práctica del bautismo de los niños en la edad apostólica. Creemos también que se puede invocar a este respecto la manera como los sinópticos (Mc 10, 13 s.; Mt 19, 13 s. y Lc 18, 15 s.) refieren la bendición de los niños por Jesús¹⁸. No quisiéramos decir más por el momento. Pero si intencionadamente nos mantenemos tan prudentes respecto de la cuestión histórica de la atestación paido-bautista del Nuevo Testamento, quisiéramos ante todo y sin duda alguna, recordar con insistencia que *el Nuevo Testamento no contiene ningún vestigio de la práctica de un bautismo de adultos cuyos padres hubieran sido cristianos y que hubieran sido educados por ellos*. Este hecho hubiera podido producirse a partir del año 50 o incluso antes, por tanto *antes* de la redacción de la mayor parte de los libros del Nuevo Testamento. Lo único que sabemos respecto de los niños de padres cristianos, es lo que Pablo dice en 1 Cor 7, 14 y que corresponde a la práctica del bautismo de los prosélitos, el cual no era administrado más que a los niños nacidos *antes* de la conversión de sus padres. Este pasaje paulino excluye igualmente la idea de un bautismo de esos niños de cristianos una vez llegados a mayores.

Los impugnadores del carácter bíblico del bautismo de los niños deberían por tanto rendirse ante la evidencia. *Lo que ellos preconizan, a saber el bautismo en la edad adulta, de los niños nacidos de padres cristianos y educados por ellos, está todavía peor atestiguado en el*

¹⁸ Cf. más adelante, *Apéndice*, 227 s., donde mostramos la influencia del verbo *καλοῦν*, término técnico de las liturgias bautismales primitivas, en esos relatos. J. JEREMIAS, *o. c.*, 25, llega a conclusiones análogas, no partiendo como nosotros de Mc 10, 14, sino de Mc 10, 15, y mostrando que Marcos como Jn 3, 3 y 5 refiere al bautismo la llamada al arrepentimiento de Mt 18, 3, e interpreta *ὡς παιδίων* en el sentido «en cuanto niño». J. JEREMIAS ha recogido esta idea, conjuntamente con la nuestra, en *Mark 10, 13-16, Parr. und die Übung der Kindertaufe in der Urkirche*: ZNTW (1940).

Nuevo Testamento que el bautismo de los niños (en favor del cual se pueden por lo menos descubrir ciertos vestigios), *e incluso más, su punto de vista no está atestiguado en absoluto*.

Pero no es desde el ángulo del testimonio de la Escritura desde donde debe plantearse la cuestión del bautismo de los niños. Si tenemos en cuenta nuestras fuentes no puede encontrarse la respuesta más que a partir de la *doctrina* general del Nuevo Testamento en la materia. El problema es el siguiente: ¿el bautismo de los niños es compatible con la concepción neotestamentaria del bautismo? El valor incuestionable del folleto de Karl Barth es el de haber llevado la discusión a ese terreno. Pero aunque descubra aspectos capitales y a menudo desconocidos del bautismo, la interpretación de nuestro colega no puede, a nuestro juicio, ser seguida en sus conclusiones principales, según el Nuevo Testamento. No menos mérito tiene el haber invitado a la Iglesia a reflexionar de nuevo sobre la significación bíblica del bautismo.

El problema del bautismo de los niños debe ante todo ser considerado en el terreno de la exégesis y de la teología *neotestamentarias*. No sería útil, por consiguiente, estudiarlo de golpe en otras perspectivas, por ejemplo, bajo el ángulo «Iglesia multitudinaria - Iglesia confesante». Por eso, K. Barth, con su *hinc, hinc, illae lacrimae*¹⁹, acusa a los defensores del bautismo de los niños de dejarse guiar, en definitiva, por la preocupación de salvar el «multitudinismo». Ése puede ser el caso de numerosos paido-bautistas. Pero de la lectura del opúsculo barthiano no se puede impedir el preguntarse si su *hinc, hinc, illae lacrimae* no podría serle devuelto y aplicarlo al vivo interés, ciertamente legítimo, que K. Barth pone en la constitución de una Iglesia confesante. Su negación del carácter bíblico

¹⁹ K. BARTH, *o. c.*, 39.

del bautismo de los niños que él lleva hasta llamar «una herida en el cuerpo de la Iglesia»²⁰, ¿no está puesta al servicio de estas causas?

Por lo tanto, si se hace intervenir la cuestión «Iglesia multitudinaria - Iglesia confesante» en el debate a propósito del sentido del bautismo, se da de antemano a todo el problema una perspectiva que no es la del Nuevo Testamento. Esto no quiere decir, por lo demás, que el estudio de la esencia y de la significación del bautismo no permita sacar conclusiones eclesiológicas precisas, pero éstas no serán más que la consecuencia lógica de la doctrina establecida previamente. Pedimos, pues, que para buscar lo que constituye el fundamento del acto bautismal, no se estudien los textos de la Escritura a partir de un *a priori* casi siempre no conforme con el Nuevo Testamento.

La Iglesia, en la que el bautizado es acogido, es ciertamente, según el Nuevo Testamento, una Iglesia «confesante». Es exacto igualmente que los bautismos de adultos, venidos del judaísmo o del paganismo, es decir, los únicos que nos son explícitamente referidos por los textos, permiten regularmente comprobar la fe de los bautizados. Pero es erróneo sacar de golpe las dos conclusiones siguientes: en primer lugar, el carácter «confesante» de la Iglesia primitiva estaría ligado al bautismo; en segundo lugar, la fe y su confesión serían la condición de un bautismo regular. Es decir: si es verdad que el bautismo — el bautismo de adultos — ha sido en el cristianismo primitivo una ocasión importante para el creyente de confesar su fe, no era la única. En efecto, es imposible pretender que sólo el bautismo garantizaba a la Iglesia su carácter de comunidad de confesantes. Porque la fe era además confesada en cada culto, en los exorcismos, en la ense-

ñanza de la Iglesia²¹ y puede ser que también cuando un ministerio era conferido. Lo era igualmente cuando los cristianos, delante de los tribunales, debían «dar cuenta de la esperanza que hay en ellos» (1 Pe 3, 15).

En cuanto al segundo punto, que concierne al lazo innegable e indisoluble que une al bautismo y la fe, será necesario mostrar con detalle cómo debe ser definido de una manera precisa. Lo haremos en el próximo capítulo. Por el momento, basta hacer notar que no se puede apoyar en el hecho de que la fe generalmente está presente en el momento del bautismo de un adulto, para afirmar que esta simultaneidad constituye el elemento primero de las relaciones entre el bautismo y la fe.

Finalmente, volvamos a advertir que es necesario separar el problema del bautismo de los niños de ese otro de la «Iglesia multitudinaria - Iglesia confesante», porque mucho tiempo antes del triunfo del emperador Constantino y sus consecuencias eclesiológicas, Ireneo ya aprobaba el bautismo de los niños²². Nadie negará, sin embargo, que era miembro de una «Iglesia confesante».

En su estudio sobre el origen y la significación del bautismo, F.-J. Leenhardt²³ pretende que el bautismo de los niños sería, en el fondo, un sacramento distinto del de los adultos. Recuerda a este respecto que, para fundamentar bíblicamente el bautismo de los niños, se tiene la costumbre de basarse en textos neotestamentarios que no dicen una palabra del bautismo, al no poder ser invocados los verdaderos textos bautismales en favor del bautismo de los niños. Esta opinión de nuestro colega de Ginebra se explica por su interpretación de la doctrina del bau-

²¹ Cf. O. CULLMANN, *Le culte dans l'Église primitive*, 20, y *Les premières confessions de foi chrétiennes*, 1943.

²² Como lo indica muy justamente H. GROSSMANN, *o. c.*, 27. A este respecto, cf. también el artículo claro y convincente de Ph.-H. MENOU, *Le baptême des enfants dans l'Église ancienne*: *Verbum caro* (1948) 15 s.

²³ F.-J. LEENHARDT, *o. c.*, 69 s.

²⁰ K. BARTH, *o. c.*, 28.

tismo, que está emparentada con la de K. Barth y que no nos parece corresponder plenamente con la concepción bíblica. Nosotros comprobaremos por el contrario que ésta puede muy bien aplicarse al bautismo de los niños, haya sido éste practicado o no. En cambio, los otros textos neotestamentarios invocados generalmente para justificar el bautismo de los niños, pueden ser legítimamente aplicados también al bautismo de los adultos²⁴.

Por eso importa ahora comprender bien qué significa teológicamente morir y resucitar *individualmente* con Cristo por el acto bautismal, después de que el bautismo colectivo decisivo ha sido ya realizado por todos los hombres en el Calvario.

Para esclarecer este punto es necesario partir de lo que distingue el bautismo de la santa cena. En un libro anterior²⁵, hemos mostrado que la Iglesia primitiva no conocía probablemente más que dos clases de asambleas culturales: la comida de la eucaristía (comprendiendo ciertamente la predicación del evangelio) y el bautismo. Ahora bien, en el momento de la cena la asamblea participa también en la muerte y resurrección de Cristo. ¿Cuál es, pues, la diferencia entre los dos sacramentos?

Advirtamos en primer lugar que es esencial para la cena el ser repetida²⁶, en cambio el bautismo debe ser un acto realizado para cada individuo, una sola y única vez. En la cena, es la *comunidad constituida* en cuanto tal quien participa en la muerte y en la resurrección de Cristo, mientras que por el bautismo esta relación se aplica, en el seno de la Iglesia, a un individuo. Así se encuentra refutada la objeción de Karl Barth, según la cual si se bautiza a los recién nacidos sería igualmente necesario

²⁴ A. SCHAEDELIN, o. c., 187, subraya igualmente que la introducción del bautismo de los niños en la Iglesia no ha alterado el sentido del bautismo.

²⁵ O. CULLMANN, *Le culte dans l'Eglise primitive*, 26-31.

²⁶ Cf. O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, 72 y 77.

admitirles a la cena²⁷. En efecto, la participación reiterada de la *comunidad* en la muerte y la resurrección de Jesucristo, en el momento de la eucaristía, encuentra precisamente su sentido en el hecho de que son aquellos que *creen* ya quienes aseguran de nuevo su salvación, con la exclusión de los incrédulos y de aquellos que no son todavía capaces de creer. En el bautismo, al contrario, es el *individuo* quien, por primera y única vez es situado en la Iglesia, es decir, allí donde, según la voluntad de Dios, el perdón de los pecados y el don del Espíritu Santo actúan en su favor en el tiempo que separa la ascensión de la parusía. Lo que distingue, pues, el bautismo de la cena es su carácter único, mientras que lo que les es común es la relación con la muerte y la resurrección del Señor.

En Rom 6, 3 s., Pablo describe *lo que* pasa en el bautismo: el bautizado se hace una «misma planta» con el crucificado y resucitado. En 1 Cor 12, 13, define claramente *cómo* esa participación en la muerte y en la resurrección de Cristo se efectúa precisamente en el bautismo: *por un solo Espíritu, todos nosotros hemos sido bautizados para ser introducidos en (εἰς) un mismo cuerpo*. El versículo precedente muestra que se trata del cuerpo de Cristo, es decir de la Iglesia, como indica todo el contexto. Para definir la esencia y la significación del bautismo, nos parece, pues, importante recurrir a la vez a Rom 6, 3 s. y a 1 Cor 12, 13. Este último texto responde sin equívoco a la pregunta que hemos planteado al comienzo de este capítulo, concerniente a la diferencia entre el acto bautismal de la Iglesia primitiva y aquel bautismo general ya realizado en el Calvario.

La yuxtaposición de los dos textos citados, Rom 6, 3 s. y 1 Cor 12, 13, no es arbitraria. En efecto, están íntima-

²⁷ K. BARTH, o. c., 39.

mente ligados puesto que el cuerpo de Cristo en el que somos bautizados es a la vez el cuerpo crucificado (2 Cor 1, 5; Col 1, 24; 1 Pe 4, 13) y el cuerpo resucitado (1 Cor 15, 20-22) de Cristo. Y Pablo, uniendo de manera análoga la muerte y la resurrección con Cristo por una parte y la incorporación a la única Iglesia de Cristo por otra, escribe a los gálatas este otro pasaje capital: «Todos vosotros que habéis sido bautizados en Cristo (εἰς Χριστόν), os habéis *revestido de Cristo...*, porque vosotros sois todos *uno* en Jesucristo» (3, 27 s.).

Entre los textos neotestamentarios que hablan del bautismo, visto bajo el ángulo doctrinal, no se encuentra ninguno por el cual el acontecimiento esencial del acto bautismal sería la comunicación cognoscitiva de la obra salvadora de Cristo, la *cognitio*, como quiere K. Barth y como piensa también, en el fondo, F.-J. Leenhardt²⁸. No encontramos un solo pasaje que diga o dé a entender que esa *cognitio*, ese «participar», justifique, al lado del bautismo general realizado en el Gólgota, la celebración del acto bautismal en la vida de la Iglesia, y que defina su esencia. Es verdad que la mayor parte de las veces el Nuevo Testamento refiere que el bautizado — adulto — ha llegado a la fe antes de su bautismo y que él la confesaba sin duda en el momento de ser bautizado²⁹. Pero esta *cognitio* no es jamás el elemento esencial. En cambio, los textos decisivos de 1 Cor 12, 13 y Gál 3, 27-28, que acabamos de recordar, determinan claramente que *el acontecimiento esencial del acto bautismal es la agregación al cuerpo de Cristo*. Dios incorpora, no da solamente un informe sobre esta incorporación. *En el instante del acontecimiento*, el bautizado se limita a ser objeto pasivo de

este acto de Dios, él es *incorporado por Dios*. «Es agregado», como dicen los Hechos con un giro eminentemente pasivo (2, 41)³⁰. Todos los otros elementos que entrarán todavía en consideración deben ser subordinados a esa definición y explicados a partir de ella. Ciertamente también Karl Barth habla de la edificación de la Iglesia por medio del bautismo, pero, y esto es lo esencial, no reconoce a este acto de Dios en cuanto tal una fuerza causativa para aquel que se beneficia de él. Considera la gracia bautismal como una declaración divina que se dirige a la fe.

La cena igualmente es un acontecimiento que concierne al *cuerpo de Cristo*, distinguiéndose del bautismo, como hemos notado. En la misma carta a los corintios (1 Cor 10, 16 s.), se dice que la comunión en el pan partido es una comunión en el cuerpo de Cristo y que los que toman parte del mismo pan forman *un solo* cuerpo, aun siendo muchos. Pero en la cena el cuerpo de Cristo no es aumentado con nuevos miembros que le serían agregados, sino que la comunidad existente es cada vez fortalecida en tanto que cuerpo de Cristo, en la acepción más alta de este término. El acto bautismal, por el contrario, concierne al cuerpo de Cristo de una manera diferente. Por «la asociación» (προσεταιθήσαν, Hech 2, 41) al cuerpo de Cristo (εἰς ἓν σωμα) de quienes son bautizados, éste aumenta cuantitativamente. Este aumento es para él un acto sumamente real. El bautismo, por consiguiente, no afecta sólo al bautizado, como se dice habitualmente, sino a la Iglesia en su totalidad. Cada bautismo significa así una victoria sobre la potencia del maligno, puesto que coloca al bautizado en el lugar donde puede escapar de esta potencia³¹.

²⁸ F.-J. LEENHARDT, *o. c.*, 69.

²⁹ Cf. Hech 8, 37 y el Apéndice de este estudio. La más antigua liturgia del bautismo que conocemos menciona también esta confesión (cf. más adelante, 220 s.).

³⁰ En este sentido es necesario decir también, a pesar de lo que piensa F.-J. LEENHARDT, *o. c.*, 57 que «el bautismo es el sacramento por el cual la Iglesia *recluta*».

³¹ En este sentido podemos referendar lo que K. BARTH, *o. c.*, 21, dice de «la glorificación de Dios por la edificación de la Iglesia de Jesucristo». Pero,

Como en el Calvario, también en el bautismo es Dios quien actúa en Cristo. Esta «asociación» es un acto soberanamente libre de Dios, que no depende ni de nuestro comportamiento humano ni tampoco de nuestra fe. El bautismo eclesiástico tendría, en efecto, un carácter fundamentalmente diferente del bautismo general realizado por Cristo en la cruz, si la obra de Dios estuviese aquí ligada al acto de fe y a la confesión del hombre. Porque precisamente el sentido más profundo de esta obra expiatoria consistía en el hecho de que había sido realizada sin el concurso y aun contra la voluntad, el conocimiento y la fe de aquellos que debían beneficiarse de ella³². Pues si en el bautismo de la Iglesia, la fe no es ante todo una respuesta que *sigue* al acto de Dios, sino una condición de este acto, entonces el Calvario y el bautismo no se sitúan en el mismo plano.

En el apartado siguiente vamos a definir el papel de la fe en el acontecimiento del bautismo y a explicar por qué el Nuevo Testamento menciona tan frecuentemente la fe del bautizado adulto, sea antes, sea en el momento de su bautismo. Pero, aquí se trata de mostrar que el bautismo del Calvario y el bautismo en la Iglesia están íntima y esencialmente ligados, porque son uno y otro una obra divina totalmente independiente del concurso humano. Del hecho de la soberanía de este acto de Dios, la fe, respuesta humana, no puede sino *seguirse*. Debe acompañar al bautismo eclesiástico aun cuando la fe en el bautismo general del Calvario precede al sacramento, es decir en los casos que el Nuevo Testamento menciona corrientemente. El bautismo de agua dado por la Iglesia requiere, en este caso también, una fe que no puede venir

¿por qué esta glorificación de Dios no ha de tener en cuanto tal un efecto causal, independientemente de su sentido cognoscitivo, para aquel que participa en ella por el bautismo?

³² Esto es también lo que subraya G. BORNKAMM, *Taufe und neues Leben bei Paulus*: ThBlätter (1939) col. 237, nota 14.

más que después del acto bautismal, fe en el acontecimiento particular que acontece en presencia de la Iglesia: *asociación de un nuevo miembro al cuerpo crucificado y resucitado de Cristo*. Si esta fe no sigue al bautismo el don divino es menospreciado, blasfemado, y los frutos que debería producir son aniquilados. Pero el don en sí mismo conserva toda su realidad porque no depende del hecho de que un hombre haya confesado a Cristo por su fe, sino más bien de que Cristo, agregándole a su cuerpo, le ha confesado y por consiguiente le ha hecho participar en su muerte y en su resurrección.

Todo lo que el Nuevo Testamento enseña implícitamente de la gracia preveniente (Rom 5, 8-10; Jn 15, 16; 1 Jn 4, 10 y 19) vale con mayor razón para el bautismo en cuanto incorporación al cuerpo de Cristo. La gracia bautismal no es solamente la «imagen» de aquella gracia preveniente por la cual Dios en el Calvario ha venido a nuestro encuentro. Es además — en dependencia absoluta del acontecimiento del Gólgota — una manifestación nueva y especial de esa misma gracia preveniente, que es la obra divina de la salvación perpetuándose en el tiempo de la Iglesia.

En el viernes santo, la gracia preveniente de Dios ha sido dada en Cristo a *todos* los hombres y el acceso a su reino abierto a cada uno. Por el bautismo, se puede entrar en lo que en otra parte hemos llamado «el centro»³³ de ese reino, es decir el cuerpo terrestre de Cristo, la Iglesia³⁴. La cruz del Calvario se refiere, pues, al bautismo como el reino de Cristo en toda su extensión a la Iglesia. En este sentido, la gracia bautismal no es más que una manifestación particular de la gracia preveniente del Gólgota. La existencia de esta manifestación particular

³³ Cf. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, 131.

³⁴ Lo que significa que los bautismos *in extremis* pierden su sentido puesto que un niño moribundo no formará precisamente parte de este cuerpo terrestre.

depende del hecho de que el Nuevo Testamento conoce por una parte una humanidad salvada por Cristo y por otra una Iglesia: un *regnum Christi* y un *corpus Christi*.

Los teólogos protestantes tienen a menudo un temor verdaderamente exagerado a hacerse la pregunta de la que nosotros hemos partido al comienzo de este capítulo: Cristo, en el momento de cada bautismo individual celebrado en la Iglesia en el curso de su historia, ¿realiza una *obra nueva*, distinta del simple anuncio de su única obra expiatoria? Ciertamente, Jesucristo no muere de nuevo en cada bautismo, y su obra única del Calvario no se repite. Pero el que ahora está sentado a la derecha de Dios autoriza al bautizado a participar en su Iglesia de lo que ha sido realizado *ἐφ'άπαξ*, una vez por todas, en los días del viernes santo y de pascua. No se trata de un «informe» dirigido a la fe y al conocimiento del hombre, sino que Jesús lo introduce en ese lugar particular que es su cuerpo terrestre³⁵.

La negativa a plantearse el problema de la acción particular de Cristo y de los efectos que despliega en la vida presente de su Iglesia, trátese del bautismo o de otra acción, constituye una falta de sumisión a la sagrada Escritura. Y esto simplemente por temor a llegar a interpretaciones «católico-romanas» o solamente «anglicanas» o «luteranas». Igualmente, responder de modo negativo cuando se plantea la pregunta, es señal de una idéntica falta de sumisión a las enseñanzas neotestamentarias. Porque en nuestro caso, tal actitud significaría que se confunden las situaciones respectivas del *regnum Christi* y su

³⁵ K. Barth ha resaltado el lado específico del acontecimiento del bautismo, y se ha esforzado por mostrar lo que esto significa con relación a la obra expiatoria única de Cristo. Pero puede preguntarse si no está también obsesionado por el temor de reconocer en el acto bautismal realizado en la Iglesia, una obra *nueva* de Cristo, que engendraría en un modo especial una participación de los miembros de su cuerpo en su muerte y resurrección. ¿Por qué, si no estuviese impulsado por este temor, se obstinaría en hacer de la *cognitio salutis* el acontecimiento primordial del bautismo?

amplitud, con la Iglesia en sus contornos más restringidos³⁶. El acontecimiento único del bautismo general del Calvario concierne, en efecto, al gran círculo del reino de Cristo, mientras que el acto individual del bautismo se dirige, en cuanto acontecimiento nuevo, a la Iglesia. Si es pues verdad que Cristo murió por todos los hombres, bautizados o no, si es verdad que todos tienen parte en su muerte y resurrección, esta participación está, en lo que concierne a *los miembros de la Iglesia*, ligada a su bautismo *εἰς ἓν σῶμα*, a su agregación al cuerpo crucificado y resucitado del Señor.

Desde el punto de vista de la historia de la salvación, la relación cronológica entre el acontecimiento del Calvario y el bautismo es idéntica a la relación entre la cruz y la cena. Es decir, el bautismo no es una *repetición* de aquel acontecimiento histórico único, sino que es siempre nuevo. Cada vez que un miembro es «agregado» a la Iglesia, nos recuerda que la historia de la salvación continúa también en el presente. Además este acontecimiento presente está totalmente determinado por aquel que, una vez por todas, ha sido realizado en el Calvario por el *ἐφ'άπαξ* que ha dividido el tiempo³⁷.

Según las enseñanzas del Nuevo Testamento sobre la Iglesia, cuerpo de Cristo, nos atrevemos a afirmar que, según el plan de Dios para la salvación del mundo, la participación en la muerte y en la resurrección de Cristo está ligada a la Iglesia, ciertamente no de manera exclusiva, pero sí de manera muy particular. En virtud de la economía divina, la Iglesia es el lugar del Espíritu Santo, aunque este Espíritu pueda soplar «donde quiere». En lo

³⁶ Cf. O. CULLMANN, *La royauté du Christ et l'Église dans le Nouveau Testament*: Foi et vie (1941).

³⁷ Cf. a este respecto nuestra obra sobre *Cristo y el tiempo*, donde tratamos de mostrar que cada época de la historia de la salvación tiene su propio valor, pero que no está menos indisolublemente ligada al acontecimiento único y central de la encarnación y de la pasión de Cristo.

que concierne a la salvación, eso significa que si los miembros de la Iglesia no son necesariamente más favorecidos que los no bautizados por los cuales también murió y resucitó Cristo, la gracia bautismal especial, otorgada a ellos, consiste en el hecho de que Cristo los toma más especialmente a su cargo. K. Barth tiene el mérito de haber puesto fuertemente de manifiesto este aspecto del problema³⁸. Pero es necesario preguntarse de nuevo, ¿por qué esta «toma a cargo» (*Inpflichtnahme*), en el acto bautismal, debe depender de la *cognitio* simultánea? Porque esta «toma a cargo» constituye, en realidad, una gracia causativa que tiene por efecto el «revestir de Cristo» del apóstol (Gál 3, 27) tan exactamente como la incorporación de un muchacho en un ejército implica llevar uniforme³⁹.

Sin duda, es infinitamente más grave para los bautizados que para los no bautizados traicionar la participación en la cruz y en la resurrección de Cristo, es decir no responder a ella por la fe. En efecto, a la incorporación a la Iglesia que se produce en el bautismo, debe corresponder obligatoriamente la fe del nuevo miembro. En esta perspectiva es en la que es necesario comprender los textos neotestamentarios que hablan de un pecado que no será perdonado, para el cual el arrepentimiento está excluido. Dígase lo mismo de los textos concernientes a una exclusión definitiva de la comunidad cristiana. Pero no es menos verdad que quienes pierden la gracia bautismal porque no tienen fe, permanecen a pesar de todo bajo el signo del bautismo. El mismo Karl Barth subraya, no se puede hacerlo con más fuerza, su carácter indeleble: ⁴⁰ «Toda la humanidad occidental, indiscutiblemente mala, se encuentra bajo este signo»⁴¹. Por lo tanto, si la incredulidad no

³⁸ K. BARTH, o. c., 22.

³⁹ J. LEIPOLDT, o. c., 60, trata de interpretar la locución paulina «revestirse de Cristo» a partir de las religiones místicas.

⁴⁰ K. BARTH, o. c., 47.

⁴¹ *Ibid.*, 45.

puede destruir más que el efecto que sigue al bautismo y no el acontecimiento sacramental mismo, es preciso admitir que el Nuevo Testamento no requiere la fe *en el momento* del bautismo sino *después*.

Los adversarios del bautismo de los niños intentan a menudo presentar el problema como si toda noción que no haga de la fe una condición *sine qua non* del bautismo presupusiese inevitablemente una concepción ya *mágica*, ya *simbólica*, y como si el bautismo de *adultos* fuese la única posibilidad de escapar a esta alternativa. Solamente entonces, piensan ellos, el bautismo puede ser un acontecimiento real, que no está ni licuado por el simbolismo ni paganizado por la magia⁴². Si nosotros definimos aquí la gracia bautismal como la incorporación del bautizado a la Iglesia y si suponemos que esta gracia no depende del hombre, no permitimos por tanto una interpretación mágica de esta afirmación, puesto que es solamente en virtud de su *respuesta* como el hombre podrá permanecer en esa gracia, como veremos en el apartado siguiente. Veremos también que la participación activa de la *comunidad* en el momento del acto del bautismo excluye el *opus operatum*⁴³. Pero lo que queremos mostrar por el momento es que en el acto mismo del bautismo no se trata de un acontecimiento simbólico, sino de un hecho muy real, aunque sus efectos posteriores estén íntimamente ligados a la fe subsiguiente del bautizado e incluso dependen profundamente de ella. Es necesario distinguir aquí cuidadosamente entre la incorporación a la Iglesia, que se produce en el momento del acto bautismal y representa una gracia real independiente de la acogida que el bautizado le haga, y las consecuencias de dicha incorporación que son una gracia también real, aunque dependiente de la constancia de la fe.

⁴² Es también la opinión de F.-J. LEENHARDT, o. c., 69.

⁴³ Cf. más adelante, 193 s.

Para ilustrar la primera de las dos realidades, la gracia de la recepción en la Iglesia, no vemos analogía más feliz que la que el mismo Karl Barth⁴⁴ propone: el acto de nacionalización concedido por el gobierno de un estado.

Este ejemplo nos parece por otra parte aminorar la manera como K. Barth interpreta el acontecimiento del bautismo. En efecto, lo esencial para una nacionalización no es en realidad el hecho de que el nacionalizado tenga conocimiento del alcance del acto, sino más bien el acto mismo, la admisión entre los ciudadanos del estado en cuestión. El acto tiene, pues, en sí mismo una virtud «causativa». No se trata únicamente de un «participar» de la nacionalización, sino también de un acontecimiento real y nuevo. Todas las ventajas que el estado en cuestión puede ofrecer en virtud de su historia y de sus tradiciones no son solamente *prometidas* al recién llegado para cuando él supiese mostrarse digno de ellas. Le son perfectamente otorgadas en el momento de su nacionalización, independientemente de que las use o las entienda. Para la vida del nuevo ciudadano este acto es un giro decisivo, es algo real, no dependiente ni de su comportamiento en el futuro ni tampoco de su intención de hacer honor a su nueva patria. Si está mandado que el candidato testimonie previamente sus deseos de ser nacionalizado, este testimonio no es *constitutivo* del acto mismo de nacionalización, que depende del gobierno del país. Si el que ha sido nacionalizado tiene hijos menores de edad, éstos pueden, sin que ellos lo quieran, ser nacionalizados al mismo tiempo que él, lo cual va a determinar de manera muy real toda su vida civil, puesto que van a ser sometidos en lo sucesivo al mismo régimen que su padre. Eso es lo que olvida K. Barth. Se puede recordar también que, después de una guerra se llega en los estados victoriosos a decretar la

⁴⁴ K. BARTH., *o. c.*, 20.

nacionalización colectiva de los habitantes de toda una región sin que éstos testimonien previamente su aceptación y su voluntad de respetar en el futuro este cambio de nacionalidad. Este acto *tiene un efecto absolutamente idéntico* al de una nacionalización privada conferida a petición del candidato. Es un acontecimiento eminentemente real que, en el día de su entrada en vigor, confiere a aquellos a quienes concierne los derechos y los deberes de los otros ciudadanos de la nación victoriosa⁴⁵. No discutimos aquí la cuestión de si este acto es legítimo o no, se trata únicamente de poner en evidencia su poder causativo.

Este ejemplo nos parece particularmente feliz por la razón siguiente: nos permite comprender que en el *instante* mismo en que es promulgado el acto de nacionalización, el gobierno en cuestión es el único que actúa concediendo al nuevo ciudadano el privilegio de su nueva nacionalidad. El recién llegado permanece pasivo. El hecho de que los niños tanto como los adultos, lo hayan pedido o no, puedan ser beneficiados por este acto, cuyos efectos son semejantes para las dos categorías, demuestra que no se podría hacer del comportamiento previo del beneficiario y de su aquiescencia al acto una condición para el acto mismo. Para el estado, como por otra parte para el nuevo ciudadano, su comportamiento *ulterior* es evidentemente de la mayor importancia. Pero incluso si no permanece digno de su nacionalización, ésta no pierde todo su valor de acontecimiento real y no simbólico. Si más tarde, el que ha sido nacionalizado — como menor, por tanto sin su consentimiento, o como adulto — reniega por su conducta de la nacionalidad que le ha sido *conferida* realmente (y no solamente comunicada por medio de un papel oficial que es el certificado de nacionalización), acabará por no disfrutar más de los privilegios de su nueva nacionalidad.

⁴⁵ Ellos y sus hijos se benefician por ejemplo de una mejor situación alimenticia.

Al convertirse en un traidor, será juzgado y condenado a cadena perpetua o a la pena de muerte. Así perderá las ventajas conseguidas por su nueva nacionalidad. El hecho de que pueda convertirse en un traidor prueba entonces *a posteriori* que el acto de nacionalización, a partir de su promulgación, le permitía efectivamente disfrutar de todo lo que pierde en lo sucesivo por su traición. Ha podido disfrutar incluso cuando se oponía tal vez ya a este acto, o cuando no lo comprendía todavía.

Sin duda la comparación no es totalmente adecuada, pero presenta bastante bien el bautismo como un acto divino que confiere al bautizado, independientemente de su comportamiento, la gracia de «revestirse de Cristo» (Gál 3, 27; Rom 6, 3 s.), de llegar a ser miembro de su cuerpo. En efecto, en este cuerpo actúa el poder de resurrección del Espíritu Santo. Este poder forma ese cuerpo. El bautismo significa, pues, que se es admitido en el único cuerpo donde después de pentecostés hace irrupción este poder⁴⁶. Hemos visto, en efecto, que lo esencialmente nuevo en el bautismo cristiano es que Cristo, en virtud de su obra expiatoria, «bautiza en el Espíritu Santo».

A este respecto, es también necesario distinguir entre lo que pasa en el momento del acto bautismal y los efectos posteriores de éste. Para el cristianismo primitivo, el nuevo bautizado pertenecerá para siempre al reino del Espíritu a condición de que permanezca en la fe. En el seno de las asambleas de la comunidad, será sobre todo preservado de las tentaciones propias de los «últimos días» en que vive (Heb 10, 25; cf. Did 16, 2). El culto eucarístico de la Iglesia le permitirá realizar de nuevo la experiencia de la presencia de Cristo. Pero si las conse-

⁴⁶ Precisamente porque el poder de resurrección del Espíritu actúa en la Iglesia, Pablo piensa que una participación digna de la eucaristía debería contener los poderes de la enfermedad y de la muerte que asaltan a los miembros de la comunidad (1 Cor 11, 30).

cuencias del bautismo modifican hasta tal punto la existencia del bautizado, es preciso que este acto solemne por el cual Dios coloca de una vez por todas al hombre delante de tantas gracias, posea también una virtud propia. Ésta consiste en el don bautismal que es *la incorporación del bautizado a la Iglesia por el Espíritu Santo*. Este don, cuya apropiación subsiguiente en su vida dependerá de su fe, le es gratuitamente concedido por Dios en el acto de su bautismo, sin su intervención.

Cuando Pablo dice que por un solo Espíritu hemos sido bautizados en un solo cuerpo, no quiere con ello decir que el don del Espíritu Santo sea la condición de la admisión en la Iglesia, sino que el Espíritu actúa en el acto mismo de la incorporación. En virtud de su misma esencia, el Espíritu no puede ser transmitido como una cosa estática, sino solamente *in actu*, y esta acción del Espíritu, en ese instante, consiste precisamente en el hecho de que «agrega» al bautizado a la Iglesia. Dicho de otra manera: en lo que concierne al acto bautismal no hay incorporación a la Iglesia sin acción del Espíritu, y no hay acción del Espíritu sin incorporación a la Iglesia.

Se podría objetar que un ser humano que no puede ni comprender ni creer, no es capaz de recibir, aun pasivamente, este don del bautismo, no puede por tanto ser objeto de una tal acción del Espíritu. El problema por consiguiente no está en saber si un recién nacido tiene *necesidad* de beneficiarse de la muerte y resurrección de Jesucristo⁴⁷, sino si le es posible recibir el Espíritu Santo,

⁴⁷ El Nuevo Testamento no permite responder directamente a la pregunta, planteada con frecuencia después de san Agustín, de saber si los recién nacidos son inocentes o no, es decir, si morir con Cristo es necesario para ellos. H. WINDISCH, *Zum Problem der Kindertaufe im Urchristentum*: ZNTW (1929) 119, y A. ÖPKE, en *TbWbNT*, vol. I, 541, la han planteado en sus últimos años. J. JEREMIAS, o. c., 17, responde a H. Windisch en primer lugar que el judaísmo no ha extendido jamás a los niños de los paganos la idea de una inocencia nativa, y a continuación —de acuerdo con Öpke— que en el judaísmo se encuentran juntas la idea de esta inocencia y la que pretende que los niños «nacen en la iniquidad» (Sal 51, 7). La cuestión, por otra parte, no es capital, si el bautismo,

aun pasivamente. Podríamos responder con la pregunta siguiente: ¿cómo el acontecimiento del Calvario puede ejercer sus efectos en favor de todos los hombres antes de creer y a despecho de su incredulidad manifiesta y de su negativa a dejarse redimir de esta manera? Sin embargo, tratándose aquí del Espíritu Santo, surge una dificultad que es preciso no escamotear: ¿puede el Espíritu Santo actuar en un recién nacido a pesar de la incapacidad de creer de este último? Esta pregunta debe ser planteada de este modo porque un bautismo cristiano es inconcebible fuera de la acción simultánea del Espíritu Santo. No hay bautismo cristiano sin don del Espíritu⁴⁸. Es necesario tomar aquí en serio lo que hemos dicho más arriba⁴⁹, a saber que todo lo que se dirá sobre el bautismo debe poder aplicarse también al bautismo de los niños.

No traicionamos nuestro objeto al mencionar aquí el gesto de la bendición que Cristo ha hecho sobre los niños que le eran presentados (Mt 19, 13 s.; par). Y esto no solamente porque la manera como los evangelistas nos refieren el hecho⁵⁰ deja suponer que querían dar con ello directivas respecto del bautismo de los niños, siendo éste tal vez ya objeto de discusión eclesiástica⁵¹, sino sobre todo porque la *imposición de las manos era precisamente el gesto que acompañaba la donación del Espíritu*. La mano que Jesús coloca sobre los niños en señal de bendición es el instrumento del Espíritu así como la que

participación en la muerte y en la resurrección de Cristo, es considerado como la admisión en su cuerpo crucificado y resucitado, porque cada miembro de este cuerpo debe recibir el «sello» de esta admisión.

⁴⁸ Los relatos de los Hechos de los apóstoles que hablan de bautismos ven a veces en el «hablar en lenguas» el testimonio inmediato del don del Espíritu (Hech 19, 6; cf. 2, 4; 10, 46). Ahora bien, la glosolalia está excluida en los recién nacidos. Pero esto no significa que no puedan recibir el Espíritu, porque el Nuevo Testamento y los Hechos en particular, prohíben pedir la glosolalia como confirmación ineludible y obligatoria de todo bautismo cristiano (Cf. Hech 2, 41; 8, 38; 9, 18; 16, 15.33, etc.).

⁴⁹ Cf. más arriba, 173 s.

⁵⁰ *Apéndice*, 227 s.

⁵¹ Cf. más arriba, 171 s.

impone a los enfermos. Los niños (βρέφη, Lc 18, 15) de que habla el evangelio entran, en virtud de este acto, en comunión con Jesús. Ciertamente no se trata todavía del bautismo⁵², pero con derecho sin embargo, desde los tiempos más antiguos, este episodio es invocado para legitimar el bautismo de los niños, pues trata de introducir a los niños en la comunión con Cristo. «¡No les impidáis entrar en esta comunión!» μή κωλύετε.

¿No es, por esto mismo, señal de poca fe declarar imposible el milagro invisible que constituye la introducción por el Espíritu, de un niño en la comunión con Cristo?

Pero se objetará entonces — y a ello hemos hecho ya alusión⁵³ — que pretender enlazar este milagro con el acto exterior está cerca de la magia. Por ello es indispensable hablar aquí de la fe de la *comunidad*, reunida durante el bautismo, fe que hace posible la obra del Espíritu. En efecto, en el Nuevo Testamento sólo excepcionalmente — caso del bautismo del eunuco (Hech 8, 26 s.) — la comunidad, aun reducida a «dos o tres», está ausente en la celebración del sacramento⁵⁴. La fe de la comunidad no es una fe sustitutiva, como dicen los Reformadores⁵⁵. En efecto,

⁵² No podía tratarse del bautismo puesto que Jesús no había muerto y resucitado todavía. Es, pues, erróneo querer legitimar por este texto una liturgia de bendición o de «presentación» de los niños que precedería a su bautismo en la edad adulta (cf. L. SECRETAN, *Baptême des croyants ou baptême des enfants?* La Chaux-de-Fonds 1946, 26, 55 s., 62 s., 67 s.) Al contrario, si este episodio que precede en el tiempo a la muerte y a la resurrección de Cristo, legitima un uso litúrgico que seguirá a su obra expiatoria, es más bien el uso del bautismo de niños.

⁵³ Cf. más arriba, 183 s.

⁵⁴ Por otra parte la glosolalia, que atestigua a veces el don del Espíritu, presupone sin duda la presencia de la comunidad, aunque Pablo (1 Cor 14) pone en duda el valor de este don espiritual para la *edificación de la comunidad*, si no es interpretado.

⁵⁵ Esta reserva concierne a todo lo que H. GROSSMANN, *o. c.*, 33 s., dice a este respecto. Se podría hablar de «fe sustitutiva» a lo sumo para ese problemático bautismo por los muertos de que habla Pablo (1 Cor 15, 29). El sentido de este pasaje nos parece impreciso por el momento y es preferible no invocarlo en el debate del bautismo de los niños. Cf. sin embargo K. L. SCHMIDT, *Die Taufe für die Toten*: Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz (1942) 70 s.

el bautizado desprovisto de fe no se beneficia de la fe de la comunidad reunida alrededor de él. Erróneamente se invoca esta concepción en las apologías clásicas del bautismo de los niños. No se trata de eso. La comunidad cree que se realiza ante sus ojos un acontecimiento decisivo que concierne al bautizado, y que este acontecimiento tiene lugar sea niño o adulto, tenga conciencia o no. Si la comunidad reunida para el bautismo no creyese esto, no sería Iglesia y el Espíritu Santo estaría ausente. Pero allí donde hay una comunidad creyente, el Espíritu Santo que actúa soberanamente en ella, tiene el poder de comunicarse a un recién nacido lo mismo que a todos aquellos que, según Pablo, «por un solo Espíritu son bautizados en (ἐίς) un solo cuerpo».

Es necesario, a este propósito, hablar del matrimonio, que existe también en función de la vida de la comunidad. Está ennoblecido, según Ef 5, 22 s.⁵⁶, porque es un reflejo de las relaciones que unen a Cristo con su Iglesia⁵⁷. Por eso un niño nacido de un matrimonio de padres bautizados participa por su mismo nacimiento del cuerpo de Cristo (1 Cor 7, 14)⁵⁸. Este texto paulino no atestigua ni el bautismo de los niños ni el de los adultos. Porque uno y otro son superfluos para los niños nacidos de *padres cristianos*; a nuestro entender Pablo piensa aquí que la santidad conferida por el solo nacimiento basta en este caso para que sea miembro de la Iglesia⁵⁹. Pero este pa-

⁵⁶ H. GROSSMANN, *o. c.*, tiene razón al manifestar que este pasaje habla igualmente del bautismo (en el v. 26).

⁵⁷ Cf. el capítulo 6, página 135-149.

⁵⁸ Hemos advertido anteriormente que esta opinión de Pablo procedía sin duda del judaísmo donde no se bautizaba a los hijos de los prosélitos nacidos después de la conversión de sus padres.

⁵⁹ Esta exégesis no es indiscutible, lo sabemos, pero es la que mejor nos parece explicar el texto. H. GROSSMANN, *o. c.*, 18, sostiene lo contrario. Piensa, en efecto, que la «santidad» de estos niños es una alusión a su bautismo. Este punto de vista nos parece difícilmente sostenible. Se lo concedemos a los adversarios del bautismo de los niños. Cf. a este propósito M. GOGUEL, *o. c.*, 328 s. F.-J. LEENHARDT, *o. c.*, 67, piensa que no se puede deducir de este texto que los

saje como los que se refieren al bautismo de toda una casa no permite sacar conclusiones precisas concernientes a la *práctica* bautismal ni en un sentido ni en otro. Es necesario, pues, invocarlo en relación con la *doctrina* general del bautismo. Ahora bien, si se sitúa sobre ese terreno, es necesario reconocer que atestigua de todos modos una noción *colectiva* de la santidad. *La admisión en el cuerpo de Cristo no depende, pues, de una decisión personal*, sino del hecho de que se ha nacido de padres cristianos, bautizados por tanto. Es decir, que esta admisión consiste en un acto de la gracia de Dios, independientemente del hombre. Que Pablo juzgue el bautismo de tales niños necesario o no, una cosa es cierta: *la noción de santidad implicada por éste conduce directamente a la práctica del bautismo de los niños. Se opone a la idea de que los niños de cristianos no podrían recibir el bautismo sino después de decidirse ellos por sí mismos*. Y la hipótesis de J. Jeremias⁶⁰, a saber que en los tiempos del Nuevo Testamento ya se habría pasado al bautismo de los niños, adquiere así a partir de esta observación, un alto grado de probabilidad. En el caso de que habla 1 Cor 7, 14 no se trata de una evolución que va del bautismo de adultos al de los niños. Sino que la primitiva comunidad cristiana, como la comunidad israelita, renunciaba al bautismo de los niños nacidos de padres cristianos, pero después pasó al bautismo de los niños, siempre según la misma noción colectiva de santidad⁶¹.

Es preciso, en efecto, observar que en 1 Cor 7, 14,

niños de los cristianos son «aptos para el bautismo». Estima que «es lo contrario lo que sería preciso deducir: si son "santos", no tienen necesidad de bautismo. Tienen por nacimiento lo que el bautismo debería darles».

⁶⁰ *O. c.*, 24 s.

⁶¹ Probablemente este paso ha sido franqueado en el momento en que se empezó a pensar que la parusia no tendría lugar mientras viviesen las dos primeras generaciones cristianas. Tanto razones prácticas como teológicas (el paralelismo bautismo y circuncisión que se imponía entonces aún más que el de bautismo cristiano y bautismo de los prosélitos judíos) impulsaron a la Iglesia a bautizar a los niños, pero su doctrina del bautismo no fue en absoluto alterada.

Pablo habla exclusivamente de niños nacidos de padres ya miembros de la Iglesia. Este pasaje no se puede, pues, aducir para legitimar el bautismo de los niños de paganos o de judíos que se convertirían a la fe cristiana. Para aquellos es preciso recurrir a los textos que refieren el bautismo de casas enteras. Hemos visto que basándose en ellos solamente, no se puede afirmar con certeza que tales bautismos de niños de paganos hayan sido celebrados al mismo tiempo que los de sus padres, aunque la práctica judía del bautismo de los prosélitos haga que sea una hipótesis probable. Pero en lo que concierne a la *doctrina* del bautismo, esos pasajes permiten concluir que en ese caso también la *solidaridad* bautismal de la familia⁶² debía superar la decisión individual de cada miembro. Una gracia bautismal que beneficia a *toda una comunidad*, a saber el pueblo de Israel en el momento del paso del mar Rojo, se presupone también en 1 Cor 10, 1 s., texto que sería necesario subrayar en las discusiones sobre el bautismo de los niños. Muestra, en efecto, claramente que el acto de la gracia, considerado como tipo del bautismo, concierne a la alianza que Dios ha concluido con *todo* el pueblo.

A este respecto, es preciso mencionar la continuidad de la línea que va desde la alianza pactada por Dios con Abraham en favor de su posteridad, con la de la Iglesia. Ésta, en tanto que cuerpo de Cristo, única posteridad verdadera de Abraham (Gál 3, 16), cumple y realiza la primera alianza. En Rom 4, 11 su signo, la circuncisión, es designado como una *σφραγίς*, un sello: el de la justicia que Abraham había obtenido por la fe, a fin de ser padre de todos los creyentes (v. 11 b y 12). Ahora bien, ese

⁶² K. BARTH, *o. c.*, 37, subestima la importancia del vínculo familiar en el Nuevo Testamento. Ciertamente, el matrimonio y la vida familiar entre la ascensión y la parusía de Cristo, han perdido su valor propio. Pero por su integración en la Iglesia han adquirido una nobleza de la que estaban desprovistos por sí mismos. 1 Cor 7 no testimonia una posición esencialmente diferente de la de Ef 5, 22 s.

término de *σφραγίς* designa en el Nuevo Testamento al bautismo, porque a este sacramento hace alusión el *σφραγίζεσθαι*, de 2 Cor 1, 22; Ef 1, 13 y 4, 30. Como la circuncisión, la *σφραγίς* del bautismo es más que una «imagen» o un «signo». Es el sello por el cual Dios sella la alianza que concluye con una comunidad libremente elegida.

Será necesario volver sobre esta cuestión en el apartado consagrado a las relaciones entre la circuncisión y el bautismo. Hasta ahora nos es suficiente comprobar que sobre este punto también se encuentra confirmada nuestra tesis, según la cual el fin esencial del acto bautismal es integrar un nuevo miembro en el cuerpo de Cristo, en virtud de la alianza que Dios ha sellado con la Iglesia, realización de la de Abraham.

3. *El bautismo y la fe*

Hemos visto que es necesario distinguir en el sacramento del bautismo dos elementos sucesivos, a saber el acto soberano de Dios, que incorpora a un individuo a la Iglesia, cuerpo de Cristo, y las consecuencias de este acto para la vida entera del individuo. Haremos una distinción entre el papel de la fe antes y durante el acto del bautismo y el que desempeña después.

¿Permiten los textos del Nuevo Testamento hacer esta distinción? Ya el texto citado más arriba, 1 Cor 10, 1 s., nos autoriza a responder afirmativamente. En efecto, Pablo distingue escrupulosamente lo que sucedió cuando la liberación del pueblo elegido en el momento del paso del mar Rojo, tipo del bautismo, del acontecimiento subsiguiente: la manera negativa como la mayor parte del pueblo reaccionaba ante este bautismo y sus consecuencias funestas. La misma distinción se encuentra también en

los otros pasajes neotestamentarios que hablan de una pérdida de la gracia bautismal (Heb 6, 6 y 10, 26). Porque si se puede perder esta gracia, eso significa que la *vida ulterior* del bautizado decide también sobre el acontecimiento sacramental. Pero a pesar de eso no se puede poner en duda la realidad de lo que ha pasado en el momento mismo del bautismo⁶³.

Por el momento se trata solamente de demostrar lo bien fundada que está la distinción. Por ello habrá que recurrir todavía a Rom 6, pasaje capital que, en los recientes debates sobre el bautismo, justamente se ha destacado sin cesar. En él también se hace esta distinción, puesto que el *indicativo* del bautismo (estamos muertos) está ligado de manera tan característica con el *imperativo* (que el pecado no reine más).

Para todo bautizado, el bautismo está en el origen de otros acontecimientos. Es verdad que somos elegidos en Cristo desde antes de nuestro nacimiento. Pero en el curso de la vida terrestre de un bautizado, el bautismo es un punto de partida. De la misma manera que la historia de la salvación se despliega en el tiempo, así independientemente de su nacimiento natural, hay en la vida de un individuo un primer acto redentor, un nuevo nacimiento, seguido de un despliegue en el tiempo. Ésa es la razón por la que el Nuevo Testamento llama al bautismo un «nuevo nacimiento» (Tit 5, 5; Jn 3, 3 s.) Tal es el bautismo; un comienzo muy real en sí mismo, pero que lleva consigo una continuación, así como el nacimiento natural es un comienzo al que no se sabría negar su realidad. Ahora bien, a pesar de esto, privado de una continuación, es decir, si la muerte sobreviene en seguida, perdería todo efecto.

La distinción a que nos invita el Nuevo Testamento

⁶³ Cf. más arriba, 183-187.

es pues de gran importancia para la cuestión del bautismo de los niños. En efecto, los adversarios del bautismo de los niños creen que deben negar su carácter bíblico precisamente porque falta la fe en el instante del acto bautismal. Por otra parte, quizás K. Barth no ha intentado hacer esta distinción temporal a propósito de las relaciones entre el bautismo y la fe, porque no tiene una concepción lineal del tiempo⁶⁴.

¿Es necesario verdaderamente que la fe coincida con el acto bautismal? Es legítimo que nos hagamos esta pregunta porque el bautismo es llamado un «nuevo nacimiento». Este hecho nos permite sin duda alguna responder negativamente. Hemos advertido que este segundo nacimiento pierde su *efecto* si va seguido de la muerte, es decir, en nuestro caso de la ausencia de la fe. Pero por ello no pierde su *realidad*. En el momento en que se produjo, era perfectamente una participación en la muerte de Cristo. Se sigue por tanto que este acto bautismal único, este «nacimiento» no está ligado a la fe previa y no depende de ella. Lo cual es distinto con relación a la vida que seguirá. Es verdaderamente necesario tomar en serio el hecho de que el bautismo es un volver a empezar radical: las cosas antiguas no cuentan ya, ni siquiera la fe que existía tal vez antes de este nacimiento. Para el hombre que lo recibe el bautismo es una sepultura total.

Toda la doctrina de Rom 6, 1 s. se dirige a hombres que están *ya* bautizados, a quienes el bautismo ha sellado su salvación. No es, pues, un catecismo preparatorio, sino que explica *a posteriori* a aquellos que son ya miembros del cuerpo de Cristo lo que había pasado entonces: «Consideraos, pues, como muertos al pecado y como vivos para Dios en Jesucristo» (Rom 6, 11). Según este pasaje, aun si se trata de personas bautizadas en la edad adulta,

⁶⁴ Cf. a este respecto, Th. PREISS, *a. c.*, 116.

el «participar» de la salvación, la comprensión y la fe que ello supone no son constitutivos del primer acto del acontecimiento bautismal, sino del segundo. Se da una doble enseñanza a los bautizados: primeramente que han sido objeto de un acto redentor y en segundo lugar, ahora que lo saben, deben permanecer dignos, es decir, según Pablo, *creer* en la realidad de este acto. Y aun si el apóstol no *hace aquí más que recordar a sus lectores lo que les había sido ya tal vez comunicado antes de su bautismo*, no es menos cierto que se dirige a cristianos bautizados y que les habla del bautismo como de un acto pasado del cual han sido objetos pasivos.

Por otra parte Pablo no menciona esa prefiguración del bautismo que es el paso del mar Rojo (1 Cor 10, 1 s.) sino para mostrar que en el primer acto es Dios solo quien actúa, el hombre no responde más que en el momento del segundo acto. La secuencia: acción de Dios-respuesta del hombre es determinante a este respecto. Lo que acaeció a todos los miembros del pueblo (*πάντες*, cinco veces en los cuatro primeros versículos), ese milagro de Dios es opuesto a la iniquidad y al castigo de *algunos* (*τινες*, v. 7) que no han podido ser salvados porque no habían respondido por la fe. Está, pues, claro que el bautismo mira al futuro y espera en el futuro una respuesta de aquellos que se benefician de él, lo cual es un elemento esencial para un sacramento de admisión. Esto es válido para todo miembro de la comunidad, bautizado niño o adulto, habiendo o no habiendo tenido la fe antes de ser incorporado a la Iglesia.

Pero si es esencial para el acontecimiento bautismal que el bautizado, en todos los casos, crea *después* de la celebración del sacramento, ¿por qué el Nuevo Testamento refiere tantos casos en los cuales la fe precede y parece autorizar el bautismo? Porque los únicos relatos precisos que tenemos presentan a paganos y judíos con-

vertidos en edad adulta. Para ellos es de rigor que no sean admitidos en la Iglesia de Cristo sino a condición de afirmar, sobre la base de su fe, su intención sincera de responder en el futuro a la gracia del bautismo por una fe y una vida dignas de ella. La fe del candidato en este caso no es una condición humana que hará posible la obra divina. No es tampoco una garantía de la perseverancia futura del bautizado. Constituye un signo, un criterio que permite a la Iglesia hacer una elección entre los hombres que va a agregar por el bautismo. Así para un pagano o un judío convertidos adultos, como no han nacido en una familia cristiana, es su fe personal quien muestra a la Iglesia que Dios quiere aumentar el cuerpo de su Hijo añadiéndole un nuevo miembro. *Por eso se requiere la fe de un adulto en el momento de su bautismo. Sería, en efecto, contrario a la voluntad de Dios en lo concerniente al bautismo que la Iglesia bautizase indistintamente a todo el mundo, es decir sin haber una señal divina que le haga esperar que el bautizado vivirá fielmente en su seno.* Un bautismo de un adulto sin esta señal de la fe sería tan inaceptable como el de un niño moribundo. En efecto, es preciso admitir en este caso, pero por otras razones, que el niño no participará del cuerpo terrestre de Cristo, puesto que el segundo acto necesario para el acontecimiento bautismal no se producirá.

Se podría objetar aquí que del mismo modo que se bautiza a un recién nacido del cual se ignora la reacción futura, los adultos indiferentes u hostiles podrían ser bautizados, porque en adelante les sería ofrecida la posibilidad de llegar un día a la fe. Sería entonces posible en los bautismos de adultos, prescindir de esa pregunta sobre la fe del candidato de que habla el Nuevo Testamento, si ésta no tiene más significación que la que le atribuimos nosotros. Para responder a esta objeción es necesario decir que el bautismo de un recién nacido, tal como se presenta

sobre la base de los textos estudiados en el apartado precedente es bastante diferente del bautismo de un adulto incrédulo. La pertenencia del recién nacido, por su nacimiento natural, a una familia *cristiana* o al menos a un padre o una madre cristianos, constituye un *signo* para la Iglesia, en virtud de la solidaridad bautismal y de la santidad notada previamente. Este signo indica que el acontecimiento bautismal divino de la incorporación a la Iglesia debe producirse. La fe del adulto que sale del judaísmo o del paganismo y que por este hecho no ha nacido en una familia cristiana, debe desempeñar el papel de este nacimiento y constituir un signo válido para la Iglesia. Es por consiguiente indispensable. Muestra que Dios quiere actuar y añadir por el agua y el Espíritu un miembro nuevo a su Iglesia. Ésta tiene necesidad de tal signo para no caer en la arbitrariedad en cuanto a la elección de los que bautiza. De este modo el signo será en un caso el nacimiento del niño en una familia cristiana y en otro la fe del adulto.

El testimonio de la fe antes del bautismo es para los adultos un elemento que forma parte de las «ordenanzas bautismales». La fe que *seguirá* al bautismo da sentido a esta fe previa. La pertenencia de un niño a una familia cristiana no es una garantía de fe subsiguiente, sino una indicación divina de su probabilidad. Ocurre lo mismo con la fe de un adulto pagano o judío testimoniada en el momento de su bautismo. Ésta no es más que una indicación divina señalando como probable la fe *subsiguiente*, única decisiva.

La fe que precede al bautismo no es entonces un elemento constitutivo del acontecimiento bautismal mismo, de la incorporación de un ser humano a la Iglesia de Cristo. Es solamente necesaria en el caso — el más frecuente en los primeros tiempos de la Iglesia — en que el candidato al bautismo es un adulto procedente del judaísmo

o del paganismo. Si la fe que *sigue* al bautismo es requerida a todos los bautizados, la fe que le *precede* no es condición para el bautismo más que en el caso de los adultos que no tienen lazos naturales con la Iglesia cristiana. La situación particular de la Iglesia naciente, que bautizaba sobre todo adultos, explica que la más antigua liturgia bautismal conocida⁶⁵ contenga una declaración de la fe del candidato. Pero no tenemos derecho a sacar de ello conclusiones para la significación del bautismo. Por otra parte, J. Jeremias ha recordado con razón que las declaraciones litúrgicas o teológicas que acompañan al bautismo de prosélitos judíos no mencionan más que a adultos. Por lo tanto está probado que los niños de los prosélitos eran bautizados al mismo tiempo que sus padres⁶⁶. Se puede decir entonces que el bautismo de los adultos no se distingue del bautismo de los niños más que en la medida en que se trata de neófitos que vienen del judaísmo o del paganismo. La confesión de su fe es de rigor antes del bautismo. Pero en los dos casos la doctrina del bautismo es la misma, siendo el elemento decisivo la confesión de la fe cristiana por los hechos y por los gestos del bautizado *después* del bautismo. La fe está esencialmente ligada al segundo acto del acontecimiento bautismal y no al primero.

Esto está confirmado por el hecho de que encontramos en el Nuevo Testamento bautismos — de adultos o de niños — que no presuponen la fe antes o durante la administración del sacramento. Ciertamente que la secuencia «predicación-fe-bautismo» se encuentra en la mayor parte de los casos referidos por el Nuevo Testamento y se ex-

⁶⁵ Cf. *Apéndice*, 221 s.

⁶⁶ J. JEREMIAS, *o. c.*, 17. En el momento del bautismo de Cornelio y de «toda su casa», de «sus padres y de sus amigos íntimos» (Hech 10), de Lidia y de «su familia», del carcelero de Filipos y de «todos los suyos» (Hech 16), sólo Cornelio, Lidia y el carcelero toman la palabra junto con los apóstoles Pedro y Pablo.

plica por la situación concreta de la Iglesia en aquel entonces; pero esta secuencia no es tan regular como pretenden los adversarios del bautismo de los niños⁶⁷.

En todos los casos en que el Nuevo Testamento se basa en la solidaridad bautismal de la familia con el cuerpo de Cristo, no puede ser cuestión de una enseñanza precedente al bautismo y de una fe confesada en el momento del sacramento. Esto es patente y totalmente independiente de la cuestión insoluble de saber si las «casas» comprendían o no también niños pequeños⁶⁸. El relato de la conversión del carcelero de Filipos es instructivo a este respecto. La invitación a la fe (Hech 16, 31) no va dirigida más que a él solo, mientras que la salvación es prometida a él y a su casa: «Cree en el Señor Jesús y serás salvo, tú y tu casa». Por lo cual, en aquella hora nocturna, *παρρηχρημα*, es bautizado con todos los suyos, y «se alegró con toda su familia de haber él creído en Dios» (v. 34). En 1 Cor 7, 14, como hemos visto, Pablo enseña que a causa de los lazos que unen el matrimonio con el cuerpo de Cristo, la familia es arrastrada solidariamente a la santidad⁶⁹. Es, pues, lícito y aun necesario invocar aquí ese pasaje. Muestra que la santidad, es decir, el pertenecer a los «santos»⁷⁰ y por tanto, según la terminología neotestamentaria, *el pertenecer a la Iglesia no está ligado a una fe que habría sido confesada previamente*.

Es preciso que recordemos todavía aquí la prefiguración del bautismo de 1 Cor 10, 1 s. Para este texto no es ya cuestión del vínculo entre la familia y el cuerpo de Cristo, sino de la alianza divina concluida con un pueblo todo entero. Ahora bien, el apóstol no pensaba cierta-

⁶⁷ Cf. H. GROSSMANN, *o. c.*, 16.

⁶⁸ Cf. más arriba, 168.

⁶⁹ Cf. más arriba, 190 s.

⁷⁰ Es preciso hacer notar que en 1 Cor 7, 14 se dice de la parte no creyente que es «santificada» por la parte creyente (*ἁγιασται*), mientras que de los niños se dice que son «santos» (*ἅγιοι*).

mente al escribir esto que el pueblo entero, salvado a través del mar Rojo y «bautizado en Moisés», que los *πάντες*, mencionados con tal insistencia hayan tenido todos la fe.

Resulta de todas estas consideraciones que, según el Nuevo Testamento, no se puede decir sin más que la fe sola conduce al bautismo. Esta afirmación es ciertamente verdadera, puesto que el Nuevo Testamento refiere sobre todo relatos de bautismos de judíos o de paganos adultos. Pero no es la única verdadera, porque para los otros bautismos igualmente mencionados, la secuencia «confesión de la fe-bautismo» no es observada. Al contrario, está invertida: es el bautismo quien conduce a la fe. Así la fórmula «bautismo-fe» concierne a *todos* los casos de bautismos, puesto que éste debe ser el punto de partida de la fe. Es ella entonces la que es normativa. Para la categoría bautismo de adultos paganos o judíos, encontramos el esquema siguiente: el hombre es conducido al bautismo por la fe, es agregado a la Iglesia de Cristo por el sacramento, después llevado a la fe⁷¹. La Iglesia a la cual incorpora el acto bautismal, no es solamente el lugar donde el Espíritu Santo obra sus milagros, sino también aquél donde se suscita la fe. Esta observación nos lleva a una última comprobación.

En el apartado precedente hemos dicho que *la fe de la comunidad*, que es mejor no llamar sustitutiva, forma parte ya en el momento mismo del acto bautismal del acto mismo del bautismo. Es preciso recordar aquí que la comunidad *ora* por el bautizado (Hech 8, 15). Pide a Dios que introduzca al candidato, adulto o recién nacido, en el milagro del bautismo. Esa fe, que tiene por objeto a aquel que va a morir y resucitar en Cristo, es efectivamente un elemento indispensable del acto mismo del bautismo.

⁷¹ Cf. G. MIEGGE, *o. c.*, 30 s.

Se encuentra la confirmación de ello viendo el papel desempeñado por la fe en los *milagros* realizados por Jesús. No sin razón, hablamos de milagros en un estudio sobre el bautismo. Porque para el cuarto evangelio particularmente, los sacramentos de la Iglesia cristiana tienen la misma significación que los milagros realizados por Jesús durante su ministerio terrestre⁷². El paralelismo milagro-sacramento está también en la base de 1 Cor 10, 1 s. Es por tanto legítimo el aducir, no como una prueba, sino como confirmación de nuestra interpretación, que en la época de los milagros de Jesús — efectuados en favor de adultos o de *niños* — no era siempre la fe de los beneficiados lo decisivo. A menudo la fe de aquellos que llevan al enfermo o hablan del muerto es tenida en cuenta: «Jesús viendo la fe de aquellos hombres, dice al parálítico: hijo, tus pecados te son perdonados» (Mc 2, 5). En numerosos relatos evangélicos de milagros, se ve cómo la fe de aquellos que imploran a Jesús en favor de un miembro de su familia precede al milagro. «En ningún hombre de Israel he encontrado tanta fe» (Mt 8, 10) dice Jesús del centurión de Cafarnaum antes de curar a su criado. Los evangelistas han narrado la curación del niño lunático (Mc 9, 14 s.) para mostrar que Cristo puede curar allí donde encuentra fe. En este pasaje es el padre del niño quien cree: «Todo es posible para el que cree, dice Jesús. En seguida *el padre del niño* exclamó: creo» (Mc 9, 23 s.). Precisamente porque les faltaba fe, los discípulos no pudieron curar a este niño: «Entonces los discípulos se aproximan a Jesús y tomándole aparte le dicen: ¿por qué no hemos podido echar fuera este demonio? Él les respondió: porque os falta fe; porque os he dicho, en verdad, que si tuviereis fe como un grano de

⁷² Cf. O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, 33 s. En el artículo citado de Th. Preiss se hace referencia Jn 7, 23 donde Jesús reconoce en la circuncisión un poder vivificante y la compara con sus milagros de curación.

mostaza...» (Mt 17, 19 s.)⁷³ En este mismo orden de ideas, la fe de la comunidad reunida es decisiva en el momento del acto bautismal.

Las conclusiones de este apartado sobre las relaciones entre la fe y el bautismo son, pues, las siguientes:

1. *Después* del bautismo, la fe es requerida a *todos* los bautizados.

2. *Antes* del bautismo, la confesión de la fe es exigida a los *adultos* que vienen individualmente del judaísmo o del paganismo. Es un signo de la voluntad divina e indica a la Iglesia que puede proceder al bautismo.

3. *Durante* el bautismo, la fe es requerida a la *asamblea* en oración.

4. *El bautismo y la circuncisión*

Intencionadamente y por razones de método, hemos descrito en lo que precede, la doctrina neotestamentaria del bautismo prescindiendo provisionalmente de los textos bíblicos que hablan de la circuncisión. No se piensa, sin embargo, que estos textos sean de una importancia secundaria. Vamos a ver que todo el problema del bautismo, sus consecuencias litúrgicas y prácticas, presupone la doctrina y la práctica de la circuncisión así como del bautismo de los prosélitos.

Estos actos sacramentales judíos son aplicados tanto a los adultos como a los niños. Hay una circuncisión de adultos y una circuncisión de niños, un bautismo de prosélitos adultos y un bautismo para sus niños. Es importante advertir que el judaísmo no se ha hecho problema de esta práctica. Pero sí ha hecho una distinción entre los niños nacidos de padres judíos y los de los prosélitos

⁷³ Remitimos aquí el artículo de J.-J. VON ALLMEN, *Luc 9, 37-43a et le baptême des enfants*: Foi et vie.

admitidos en la comunidad al mismo tiempo que sus padres, lo que *mutatis mutandis* puede jugar su papel en la manera como se aplicará la *doctrina* neotestamentaria del bautismo a los niños.

Es preciso comenzar por subrayar bien que la noción de un bautismo cristiano, considerado como el cumplimiento y por consiguiente la abolición de la circuncisión judía, no es una invención teológica tardía debida al apologeta Justino. No fue prefabricada *a posteriori* para justificar el bautismo de los niños cristianos. Esta interpretación está explícitamente contenida en Col 2, 11 s.⁷⁴ Esto prueba la existencia de un parentesco esencial y fundamental entre circuncisión y bautismo cristiano.

La manera como K. Barth trata esta cuestión es sin duda el punto más débil de su doctrina del bautismo. Porque si es preciso reconocer que los argumentos de los Reformadores en favor del bautismo de los niños no son incontrovertibles, hubiera sido necesario por lo menos tomar más en serio el paralelismo que establecen entre la circuncisión y el bautismo. Sobre todo porque nuestro conocimiento del judaísmo contemporáneo de la época del Nuevo Testamento nos obliga a esclarecer el bautismo cristiano en su forma y fondo con lo que nosotros sabemos de la circuncisión y del bautismo de los prosélitos. No podemos comprender bien cómo K. Barth puede admitir que el bautismo es el cumplimiento de la circuncisión, negando, en el momento decisivo, su vínculo interior y afirmando que la circuncisión sería en su esencia totalmente diferente del bautismo. De suerte que, según

⁷⁴ Sobre este último texto, ha escrito un importante artículo HÅRALD SAHLIN, *Omskärelsen i Kristus: Svensk Teologisk Kvartalskrift* (1947) 11 s. Apoyándose en el artículo que N. A. DAHL había publicado en la misma revista (1945, 85 s.) sobre el bautismo en la carta a los efesios, muestra de manera convincente que la perícopa de Ef 2, 11-22 está dominada por el paralelismo circuncisión-bautismo, y llega casi a interpretar este texto particularmente difícil integrándolo sin choques en la teología paulina.

él, no sería posible deducir de la circuncisión de los niños la legitimidad del bautismo de los niños. Nosotros sin embargo encontramos una correspondencia entre el acto de admisión en la antigua alianza y el acto de admisión en la nueva, que no puede explicarse más que por su unidad esencial.

Razones *terminológicas* ya nos lo han hecho comprender, puesto que el Nuevo Testamento hace alusión al bautismo por el verbo *σφραγίζεσθαι* y llama a la circuncisión una *σφραγίς*⁷⁵. Es necesario recordar también que en el judaísmo, la circuncisión está considerada como un «nuevo nacimiento»⁷⁶ y que los circuncisos son llamados «los santos», como los bautizados en la Iglesia. Todo esto prueba claramente que la circuncisión es el sacramento de la admisión en la antigua alianza y que ella confiere la santidad a los circuncisos.

Karl Barth cree poder debilitar el paralelismo neotestamentario indudable entre la circuncisión y el bautismo cristiano afirmando que la circuncisión no significaría más que la admisión a una sucesión *natural* de generaciones y sería por esta razón practicada solamente en los niños (varones). No se podrían, pues, sacar conclusiones en lo que concierne al bautismo cristiano. Para este último, el elemento importante sería la fe individual y no la ligazón a una sucesión de generaciones, a un pueblo o a una familia. Según nuestro colega, no sería necesario atribuir importancia al hecho de que en Col 2, por ejemplo, se hable sin restricción alguna de la circuncisión en un texto bautismal. Según él, el Nuevo Testamento mostraría por otra parte que en la antigua alianza el signo de la voluntad salvadora de Dios era la solidaridad familiar, mientras que en la nueva este signo estaría representado por la fe y el compromiso personales.

⁷⁵ Cf. más arriba, 192-193.

⁷⁶ Cf. SYRACK-BILLERBECK, *o. c.*, vol. II, 423.

Pero esta interpretación de la circuncisión judía no es sostenible, porque no corresponde en absoluto a la manera según la cual Pablo comprendía este sacramento de la antigua alianza. En efecto, según Rom 4, 11, «el signo de la circuncisión» es dado a Abraham «como el sello de la justicia que él había obtenido por *la fe*». Esta fe de Abraham que Dios sella para él y sus descendientes con el signo de la circuncisión, es precisamente la fe en la promesa que le ha sido hecha de llegar a ser el padre de *pueblos numerosos* (πολλὰ ἔθνη, Rom 4, 17 y 18). No se trata solamente de generaciones del pueblo judío. En la carta a los gálatas (4, 21 s.) el apóstol se esfuerza por demostrar que el principio carnal de la sucesión natural de las generaciones no es decisivo para Isaac y sus sucesores. Al contrario, es el hijo de la sierva, Ismael, quien debe su nacimiento al principio κατὰ σάρκα, mientras que el hijo de la libre, Isaac, lo debe milagrosamente a la promesa divina. Pablo puede así designar a los cristianos como los descendientes κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας (Gál 4, 28).

Si el Nuevo Testamento hace de la circuncisión el sello de esta fe de Abraham, es decir si la circuncisión tiene de antemano por fin la incorporación de los paganos a la alianza divina, es *incompatible* con la enseñanza neotestamentaria, no ver en ese sello más que una admisión a la sucesión natural de las generaciones. En realidad, la circuncisión es la incorporación a la alianza realizada por Dios sobre la base de la promesa hecha a Abraham y a sus descendientes, comprendidos los paganos, tal como el bautismo hace miembro del cuerpo de Cristo.

Bien comprendida, la circuncisión, que no es solamente exterior y hecha por mano de hombre (Ef 2, 11; Col 2, 11), sino «una circuncisión del corazón» (Rom 2, 29), se prolonga directamente hasta el bautismo cristiano, la «circuncisión de Cristo» (Col 2, 11). Tal es el

sentido de la argumentación apostólica en Rom 4, 1 s. y Gál 3, 6 s. En efecto, en este último pasaje se habla también de la descendencia que la promesa hecha a Abraham tenía a la vista, y Pablo dice explícitamente que todos aquellos que son «bautizados en Cristo» participan en ella. Abraham es también el padre de los miembros de la Iglesia de Cristo, no en virtud de la descendencia carnal, sino en virtud de la historia divina de la salvación. Ahora bien, lo que es válido para Abraham lo es también para la circuncisión que ha sellado la justicia que él había obtenido por su fe en la promesa precisamente de esta descendencia.

En la historia de la salvación, la circuncisión encuentra significación refiriéndose no solamente a la descendencia natural, sino también y a la vez al mundo de las naciones. A causa de la elección divina se aplica al Israel κατὰ σάρκα en primer lugar la alianza de la gracia, pero no es éste el elemento más importante para comprender la significación neotestamentaria de la circuncisión. No consiste tampoco en la constatación, perfectamente exacta en sí, de que «la sucesión de las generaciones ha llegado a su fin en el momento del nacimiento del mesías»⁷⁷.

El elemento primordial de la circuncisión es desde su institución el ser sello de una alianza abierta a todos los pueblos. Si más tarde ese sello no ha sido el signo distintivo de los miembros reales de la alianza abrahámica, si por otra parte la línea de demarcación entre los descendientes de Abraham y los que no lo son ha desaparecido, no es porque ese sello no estuviese destinado más que a la descendencia natural del patriarca, sino más bien a causa de la infidelidad de Israel. Ésta no ha consistido en la negativa a reconocer en principio la amplitud universal de la promesa afirmada en la circuncisión. En efec-

⁷⁷ K. BARTH, o. c., 31.

to, según el Antiguo Testamento, la alianza de la gracia ha estado cerrada a los gentiles entre tanto la genealogía santa de los descendientes de Abraham no había llegado a su fin, es decir entre tanto el mesías no había nacido. Si la «entrada» de las naciones no se produjo bajo la antigua alianza es porque los fariseos — para recoger la palabra bien conocida de Jesús — han hecho de los paganos convertidos que ellos circuncidaban «hijos de la gehenna dos veces peores que ellos mismos» (Mt 23, 15). Pero esto no tiene nada que ver con la esencia de la circuncisión. He ahí por qué la manera como K. Barth considera las relaciones circuncisión-bautismo no es correcta.

Lo que caracteriza la doctrina *neotestamentaria* de la circuncisión, lo que es para ella el hecho capital, no es la elección de Israel κατά σάρκα, sino una interpretación universalista de la circuncisión. Corresponde a la concepción del judaísmo del tiempo de Jesús, a pesar de toda la infidelidad de este judaísmo. Porque en la práctica, la circuncisión no estaba ligada al principio carnal, puesto que antes del nacimiento del mesías, ya los paganos estaban invitados a entrar en la alianza de la promesa. Ni la doctrina ni la práctica judías del tiempo del Nuevo Testamento permiten afirmar que «la circuncisión concierne al nacimiento natural»⁷⁸. ¿Qué sentido tendría entonces ver en ella un «nuevo nacimiento»?⁷⁹

La misión en medio de los *paganos* era una de las expresiones más importantes de la vida del judaísmo bajo el imperio romano. Si no tenemos textos judíos y profanos para afirmarlo, el mismo evangelio nos enseña que los fariseos «recorrían mar y tierra para hacer un solo prosélito» (Mt 23, 15). Ahora bien, ni estos prosélitos

ni sus hijos estaban ligados por su nacimiento a una sucesión de generaciones israelitas. Por regla general estos prosélitos eran adultos, y por consiguiente no eran circuncidados como los niños. K. Barth no habla nunca de los prosélitos. Sin embargo, los textos neotestamentarios que mencionan la circuncisión conciernen tan frecuentemente a la circuncisión de paganos adultos como a la practicada en los hijos de los israelitas. La polémica de san Pablo se dirige sin duda en gran parte contra la pretensión de circuncidar a los paganos *adultos* que se hacían cristianos (Hech 16, 3). Esto prueba igualmente que la circuncisión judía no estaba esencialmente ligada al nacimiento natural, sino que su significado era la admisión en la alianza de Dios abierta a todos.

La situación es por tanto *mutatis mutandis* análoga a la del bautismo. Eran admitidos a la circuncisión y por consiguiente introducidos en la alianza: los que venían de fuera (προσήμετοι) y los niños judíos que, por el hecho de su nacimiento, estaban destinados a formar parte de la comunidad, pero debían recibir todavía el sello efectivo. La circuncisión tiene en los dos casos un sentido absolutamente idéntico. Si hay una diferencia en lo que concierne a los niños, consiste en el hecho de que son elegidos por Dios y destinados a la circuncisión, no sobre la base de una catequesis y de una decisión personal, sino en virtud de su nacimiento. Es exactamente la misma diferencia que nosotros llegamos a reconocer para el bautismo cristiano en los apartados precedentes.

Sin embargo, en la comunidad judía, constituida desde hacía varios siglos, la necesidad de circuncidar a los niños se presentaba con más frecuencia, que la de bautizar a los niños en la comunidad cristiana que acababa de tomar cuerpo. No obstante en seguida se plantea, como lo demuestra el pasaje de 1 Cor 7, 14, la cuestión de la «santi-

⁷⁸ K. BARTH, o. c., 31.

⁷⁹ Véase más arriba, 204 s.

dad» de los niños en la Iglesia. Como hemos visto ya, Pablo afirma que los niños de los cristianos son «santos» por su nacimiento. Esto significa probablemente que su bautismo no era necesario⁸⁰, pero también que su bautismo en la edad adulta estaba excluido, puesto que por su nacimiento han entrado ya en la alianza de los santos. La circuncisión en la edad adulta de los niños nacidos de padres circuncisos habría sido igualmente excluida en el judaísmo, el cual conocía sin embargo la circuncisión de los adultos.

La analogía no está debilitada por el hecho de que la santidad es conferida ya sin bautismo a los niños cristianos de 1 Cor 7, 14, mientras que la ley estipula que sólo la circuncisión hace efectiva la santidad de los niños judíos. El elemento válido, tanto en el caso de 1 Cor 7, 14, como en lo que concierne a la circuncisión de los niños judíos, es el nacimiento natural, que ofrece la «santidad» y la incorporación a la alianza divina. El papel desempeñado por el nacimiento natural es semejante en la Iglesia cristiana y en la comunidad judía, cualquiera que sea la interpretación que se dé a 1 Cor 7, 14.

Para los niños cuyos padres están ya admitidos en la alianza, el nacimiento natural tiene la misma función que la decisión *de fe* personal para un adulto que viene de fuera. Es un signo que muestra que Dios quiere realizar el milagro de la incorporación.

La analogía se hace más patente todavía si recordamos que en los tiempos neotestamentarios, la circuncisión de los prosélitos iba seguida de un baño de purificación, *el bautismo de los prosélitos*. Podemos considerar como cierto que Juan Bautista se sujeta a esta práctica. Introduce, no obstante, la novedad revolucionaria y escandalosa para los judíos de exigir este bautismo, no solamente a los

paganos, sino también a los circuncisos, antes de admitirles en la comunidad mesiánica. Ésta es la primera etapa del paso de la circuncisión al bautismo. Para Juan, todos aquellos que quieran ser introducidos en esta comunidad se encuentran, sin excepción, en la situación de prosélitos y deben hacerse bautizar.

La circuncisión era, hasta aquí, el único acto de admisión necesario para los niños de los circuncisos. Por el contrario, los prosélitos — niños o adultos — debían pasar todavía por el bautismo de purificación después de haber sido circuncidados. Solamente en este sentido hay una diferencia entre la admisión personal. Dependía de las leyes rituales judías de la pureza. Hemos advertido ya que los niños nacidos de padres prosélitos antes de su conversión eran bautizados al mismo tiempo que ellos⁸¹. Por razón de esta práctica y dadas las relaciones estrechas existentes entre el bautismo de Juan, por consiguiente el bautismo cristiano, y el de los prosélitos, se debe dar razón a H. Grossmann cuando dice que el Nuevo Testamento debería contener una prohibición explícita del bautismo de los niños, si la Iglesia cristiana no lo había practicado, puesto que esta manera de actuar era corriente en la comunidad judía⁸².

No se podría ver entonces una causa de incompatibilidad entre el bautismo de los niños y la doctrina bíblica del bautismo en el hecho de que Juan Bautista exigía el arrepentimiento antes de bautizar. Habiéndoselas siempre con candidatos al bautismo que se encontraban en situación de prosélitos, según hemos visto⁸³, debía exigir un arrepentimiento *previo*. Actuaba de este modo como los misioneros judíos con los prosélitos adultos que trataban de ganar a su fe. En cambio, no hay motivo alguno para

⁸¹ Cf. STRACK-BILLERBECK, *o. c.*, vol. I, 110 s.

⁸² H. GROSSMANN, *o. c.*, 14.

⁸³ Cf. más arriba, 209.

⁸⁰ Cf. más arriba, 190 s., 199 s.

suponer que Juan se haya puesto en contradicción con la práctica del bautismo de los prosélitos, excluyendo a los niños que los padres arrepentidos habrían tomado con ellos para ser introducidos también en la comunidad mesiánica. No es necesario atribuir un alcance negativo al hecho de que los evangelios no hablan de ello; el ministerio del Bautista se sujeta directamente a la práctica judía del bautismo de los prosélitos.

El ministerio de Juan no fue tan largo para que el caso del nacimiento de nuevos niños en la comunidad de los que él había bautizado se presentase con regularidad. Por el contrario este caso debía presentarse con más frecuencia en la Iglesia. Hemos visto que Pablo, en 1 Cor 7, 14, está verosímelmente conforme con la doctrina y la prácticas judías, que dispensaban de recibir el bautismo⁸⁴ a los niños nacidos de los prosélitos después de su conversión.

Para comprender el vínculo profundo que une la circuncisión, el bautismo de los prosélitos, el bautismo de Juan y el bautismo cristiano, es preciso advertir que Juan no ha recogido más que uno de los dos actos de la admisión de los prosélitos: el baño de purificación. Quizá porque se dirigía sobre todo a los circuncisos, que presumían de la santidad de hijos de Abraham de tal modo que de hecho la perdían. Era necesario entonces purificarles de nuevo por el bautismo, porque la circuncisión, el hecho de llevar el signo de la descendencia de Abraham, no bastaba para ponerles al abrigo de «la cólera que iba a venir» (Mt 3, 7). Por eso su bautismo tomaba un alcance parecido al de la circuncisión. Se convertía en un acto divino de admisión, de agregación al «resto» del pueblo de Dios que esperaba, en el arrepentimiento, el cumplimiento de las promesas. En ese sentido el bautismo de

Juan ha preparado también el de la Iglesia. Lo que caracteriza, en efecto, el bautismo cristiano es que la purificación y la admisión no tienen lugar, como para los prosélitos judíos, por medio de dos actos distintos — circuncisión y bautismo — sino de uno solo: el bautismo. Él hace «santo» en el sentido neotestamentario de este término, al permitir por un solo y mismo acto a la vez tener parte en la muerte expiatoria de Cristo, ser purificado y ser introducido por el Espíritu Santo en la comunión de los «santos», llegar a ser miembro de la Iglesia. Tal como el bautismo de Juan, pero completándolo, el bautismo cristiano recoge en sí mismo lo que conferían *los dos* actos judíos de la circuncisión y del baño de purificación.

La expuesto hasta aquí da una gran probabilidad a la hipótesis formulada por J. Jeremias⁸⁵. Éste piensa que la afirmación de Pablo en 1 Cor 7, 14 — es decir que los niños que nacen en la Iglesia están dispensados del bautismo porque su nacimiento los hace ya «santos» — no podía ser la última palabra del cristianismo primitivo a este respecto. Los cristianos no podían permanecer en esta dispensa del bautismo conforme a la práctica judía respecto de los niños de los antiguos prosélitos. En efecto, el bautismo no era la realización sólo del baño de purificación judío, sino también la de la circuncisión en cuanto signo de admisión en el pueblo de Dios. Así como el judaísmo no bautizaba a los hijos ya «santos» de los prosélitos, pero los circuncidaba, igualmente la Iglesia debía sellar a los niños «santos» de nacimiento por el bautismo, la *σφραγίς* neotestamentaria que realiza la de la antigua alianza.

El bautismo cristiano preparado por el de Juan ha recogido así de la práctica de admisión del judaísmo el acto exterior del baño de purificación de los prosélitos.

⁸⁴ Pero no de la circuncisión. Cf. más adelante, 217 s.

⁸⁵ J. JEREMIAS, *o. c.*, 24 s.

Pero para la Iglesia no es como para el judaísmo un acto complementario para purificar antiguos paganos que han recibido ya la circuncisión. Es único porque asume la significación del bautismo de los prosélitos y la de la circuncisión, porque santifica e incorpora al pueblo de Dios a los que lo reciben.

Además el bautismo, siendo un cumplimiento de la circuncisión, la sobrepasa por el hecho de que no se aplica solamente a los hombres, sino también a las mujeres. Se ha pretendido que por esta razón era imposible establecer una analogía entre la circuncisión y el bautismo. Pero este argumento no tiene en cuenta tampoco las relaciones existentes entre el bautismo judío de los prosélitos y la circuncisión. Porque ya en el bautismo de los prosélitos, el antiguo principio de que sólo los hombres pueden ser plenamente miembros del pueblo de Dios está, si no suprimido, en decadencia. En efecto, si las mujeres paganas eran admitidas al bautismo de los prosélitos con igual título que los hombres, este bautismo se convertía para ellos en algo más que en un rito de purificación. Se convertía en el signo de su incorporación a la comunidad judía. Ahora bien, al reemplazar y realizar a la vez el bautismo de los prosélitos y la circuncisión en cuanto acto de admisión, el bautismo de la Iglesia primitiva suprime así toda diferencia entre el hombre y la mujer. Esto está íntimamente ligado al hecho de que el Espíritu Santo, por el cual los que son bautizados en el nombre de Cristo se convierten en miembros de su cuerpo, no concede ya un lugar preeminente al hombre (cf. Hech 2, 17 s.). Por eso Pablo, teniendo a la vista el bautismo, puede afirmar que no hay ya «ni hombre ni mujer» (Gál 3, 28). No se puede por tanto deducir del bautismo de las *mujeres* el que no existe ningún vínculo entre la circuncisión de los niños y el bautismo de los niños, aplicando la circuncisión solamente a los niños varones.

Comprobamos además en el Nuevo Testamento que la *fe* desempeña en la circuncisión el mismo papel que en el bautismo⁸⁶. A este respecto, las explicaciones paulinas de Rom 4 son instructivas, porque tratan precisamente de la relación entre la circuncisión y la fe. Desde el comienzo de ese capítulo lo que se dice de la circuncisión es inseparable de lo que se dice de la fe. Pablo subraya que Abraham ha recibido el sello de la circuncisión después de haber creído, pero eso no quiere decir que los descendientes del patriarca habrían así de creer *antes* de ser circuncidados. El apóstol sabe perfectamente que se circuncidaba a los recién nacidos y que, por consiguiente, éstos no podían creer más que *después* de la circuncisión. Pero no tiene intención de criticar la costumbre. Abraham, el padre de los creyentes, debió creer en la promesa divina antes de la *institución* de esta *σφραγίς*, a fin de que se sepa que ella va dirigida a los creyentes. Como Abraham creyó en la promesa de Dios, igualmente sus descendientes deben creer en el sello que le ha sido dado y que les sella a ellos también. Pero no se requiere que su fe preceda al momento de su circuncisión. El «sello» significa para ellos exactamente lo que la misma promesa divina significaba para Abraham. Cuando se piensa en la clara relación establecida por Pablo entre la fe y la circuncisión, nos parece obligado considerar la manera según la cual el Nuevo Testamento comprende la circuncisión como un argumento en favor del bautismo cristiano de los niños.

Para Pablo, la fe de Abraham es ya la fe en el milagro de la resurrección que hace nacer la vida de la misma muerte, puesto que el patriarca cree en la promesa de que un hijo le será dado a pesar de su avanzada edad y la de su mujer (Rom 4, 17 s.) Según Rom 4, la circuncisión

⁸⁶ Cf. el apartado anterior.

es el sello de la fe de Abraham en la resurrección. A pesar de eso, se somete a ella a los recién nacidos que no podrán creer sino después de haberla recibido.

Al igual que para el bautismo no se puede deducir que la fe sea aquí comprendida, ante todo, como una *respuesta*, aunque para los prosélitos adultos —y por la misma razón para los bautizados cristianos que vienen del paganismo— debe ya preceder a la circuncisión. Aunque es necesario que la fe soporte, después de la circuncisión, la prueba de la vida. De este modo nos introducimos en las críticas que el Nuevo Testamento dirige a la circuncisión o más bien al abuso de ella.

Es necesario distinguir entre el abuso de la circuncisión en el seno del judaísmo precristiano y la tentativa judeo-cristiana de mantener o de imponer la circuncisión como un sacramento de la Iglesia cristiana.

Lo que Pablo reprocha al judaísmo de la circuncisión no concierne al hecho de que haya sido practicada en los recién nacidos. Sino que Pablo declara que la vida de los circuncidados desmentía la gracia que les había sido dada en el momento de su admisión en la alianza de Dios. Lo expresado en Rom 2, 25 s. corresponde a su exposición sobre el bautismo de Rom 6, 1 s. y de 1 Cor 10, 1 s., de donde podemos deducir que, al escribir este capítulo, pensaba también en el bautismo cristiano aunque no hable de él explícitamente.

Pablo enseña que la circuncisión no debe ser considerada de manera mágica y que no hay por otra parte derecho «a descansar» sobre la ley (Rom 2, 17). Se debe vivir de manera digna del don recibido, si se quiere que la circuncisión sea útil (ὠφελεῖ, Rom 2, 25)⁸⁷. Como en el bautismo cristiano, distingue aquí el acto del sacramento

⁸⁷ Jn 7, 23 también considera la circuncisión de manera positiva. Cf. más arriba la página 202, nota 72.

de la respuesta que debe seguirle. Leyendo este capítulo, se recordará constantemente la manera como el apóstol habla del bautismo en indicativo y en imperativo en Rom 6, 1 s.; así como el texto de 1 Cor 10, 1 s., donde se dice que el bautismo, si es desmentido por la vida del bautizado, no puede impedir que la cólera de Dios caiga sobre él. Cuando K. Barth dice que según Rom 4, ya desde antes de la venida del mesías la sucesión de los que habían creído en la promesa hecha a Abraham no era idéntica a la de los circuncisos⁸⁸, era preciso responderle, además de lo que hemos visto hasta aquí, que una comprobación análoga podría ser hecha respecto del bautismo: la sucesión de los creyentes no es idéntica con la de los bautizados, puesto que lo que es decisivo es la manera según la cual el bautizado responde a la gracia que le ha sido dada. No es a causa de la circuncisión, sino a causa de los circuncisos por lo que «creyentes» no equivale a «circuncisos». Abraham, según el consejo de la predestinación de Dios, se ha vuelto también padre de los incircuncisos. A causa de la conducta de los circuncisos, la circuncisión —según la óptima interpretación de Ef 2, 11, hecha por H. Sahlin⁸⁹— no es automáticamente el límite que separa los que son de los que no son descendientes de Abraham.

Por otra parte, igualmente en el seno del judaísmo, se criticaba con justicia una noción de la circuncisión que reducía sus efectos a la sola operación hecha por la mano del hombre. Por eso Jeremías habla de una «circuncisión del corazón» (Jer 9, 25 s.). Y Pablo se refiere a esta crítica cuando, en Rom 2, 29, opone la περιτομή ἐν σαρκί a la περιτομή τῆς καρδίας que tiene a Dios por autor y a la cual debe responder el hombre. El pasaje de Col 2, 11 presupone también esta crítica, puesto que habla indirectamente de una circuncisión «hecha por mano de hom-

⁸⁸ K. BARTH, *o. c.*, 31.

⁸⁹ Véase más arriba, p. 204, nota 74.

bre». F.-J. Leenhardt⁹⁰ trata de minimizar aquí la ligazón muy clara entre la circuncisión y el bautismo. Pretende que, según este texto, Pablo no veía en la circuncisión más que un acto exterior, hecho por hombres, mientras que el bautismo sería el despojamiento del ser carnal en el sentido de una realidad espiritual. Es preciso responder que Pablo — como es posible que Pedro (1 Pe 3, 21) — conoce también la existencia de una falsa noción de bautismo, del cual hubiera podido decir que sólo ha sido realizado por un hombre para purificar con el agua las manchas físicas. Lo que importa en uno y otra, no es el acto exterior. Por eso no se podría oponer en este sentido el bautismo *espiritual* a la circuncisión *carnal*.

En Col 2, 11, Pablo se refiere a una falsa interpretación de la circuncisión. Se dirige a aquellos que *después* de la institución del bautismo cristiano, quieren imponer la circuncisión a los cristianos. De este modo nos situamos en la crítica del apóstol a la supervivencia de la circuncisión en la Iglesia cristiana. Una vez que la alianza pactada con Abraham con vistas a Cristo ha encontrado su realización en el Calvario y que se entra en esta alianza por el bautismo, la circuncisión en cuanto acto de admisión ha perdido su razón de ser. Está realizada en la «circuncisión de Cristo» (Col 2, 11). Por el bautismo se hace en lo sucesivo la admisión en la alianza de la gracia de Dios y al mismo tiempo la purificación del bautizado de todo el peso de su pecado por la participación en la muerte y en la resurrección de Cristo. No sería sólo insensato, sino blasfemo continuar practicando la circuncisión de la antigua alianza. Sería luchar contra el plan de Dios, negar el desarrollo de la historia de la salvación, olvidar que Cristo murió y resucitó. La circuncisión entonces dejaría de tender hacia Cristo. Se destacaría del plan de

salvación de Dios, no sellaría ya la fe de Abraham en una posteridad creyente, sino que, arrancada de todo lo que le daba su sentido, sería rebajada al nivel de un rito exterior, de un signo racial. Por eso Pablo dice también a los judíos «que no deben ya circuncidar a sus niños» (Hech 21, 21). Porque ahora que el bautismo en la muerte de Cristo constituye para todos los hombres el signo de su incorporación a la Iglesia cristiana, la práctica de la circuncisión deja de ser un acto de Dios. No puede ya ser, en efecto, más que un acto externo hecho por mano de hombre (Col 2, 11; Ef 2, 11). Pablo puede igualmente compararla a las mutilaciones que se hacen los adeptos de ciertos cultos paganos (Gál 5, 12).

Se comprende de este modo la severidad extraordinaria del apóstol hacia la circuncisión a pesar de haber dicho, colocándose en el terreno del judaísmo de antes de Jesucristo, que era útil (ὠφελῆς, Rom 2, 25). Después del bautismo general realizado por Cristo en la cruz, y ahora que después de pentecostés el bautismo es ofrecido a todos, los que exigen y practican todavía la circuncisión hacen como si Cristo hubiese muerto en vano (Gál 2, 21; 5, 2 s.). Ahora bien, si la circuncisión es abolida porque para entrar en la nueva alianza existe el bautismo en la muerte y la resurrección de Cristo, y por consiguiente el bautismo no es el don de una gracia radicalmente nueva, sino el cumplimiento de la circuncisión, estos dos sellos no pueden implicar elementos esencialmente diferentes uno de otro. La continuidad de uno en el otro según Rom 4, es precisamente la fe. Los descendientes de Abraham, *sus descendientes naturales tanto como los prosélitos*, son llamados todos, antes o después de la venida del mesías, a una misma fe en el poder divino de la resurrección. Deben su existencia de creyentes a aquella fe de Abraham en el milagro de Dios que puede suscitarle, aun sin la σάρξ, una posteridad (Rom 4, 19; Gál 4, 21 s.)

⁹⁰ F.-J. LEENHARDT, o. c., 67.

Posteridad que nacerá, si es preciso, «de estas piedras» (Mt 3, 9; Lc 3, 8; por recordar un pasaje que tiene su lugar en este contexto). He ahí por qué el lugar ocupado por la fe permanece el mismo. Como Abraham *ha respondido* por la fe a la promesa de Dios, igualmente todos los descendientes deben responder por la fe a la gracia divina que les ha sido dada sin su concurso, soberanamente, en el momento en que, sea por la circuncisión, sea por el bautismo, Dios les ha colocado en el lugar elegido por él para ser el de su alianza.

5. Conclusión

El Nuevo Testamento atestigua indudablemente bautismos de judíos y de paganos adultos que se han convertido a Cristo. La práctica del bautismo de niños, por el contrario, es atestiguada a lo sumo indirectamente por algunos indicios. El bautismo de los niños es, sin embargo, perfectamente compatible con la *doctrina* del bautismo enseñada por la Escritura:

1. Por su muerte y su resurrección, e independientemente de los hombres, Cristo ha realizado para todos ellos *un bautismo general*.

2. Por el acto totalmente soberano del bautismo eclesiástico, Dios coloca al bautizado en la comunidad cristiana, *lo agrega al cuerpo de Cristo*, haciéndolo participar de manera especial en el acontecimiento redentor único realizado en la cruz.

3. La fe no es decisiva sino en tanto que *respuesta* humana a aquella gracia de Dios.

4. En su esencia, el bautismo es el cumplimiento de *la circuncisión judía* y del *bautismo de los prosélitos*.

Según estas conclusiones, sería necesario reconocer el carácter bíblico tanto del bautismo de adultos como del

bautismo de niños. A este resultado global es al que pensábamos llegar cuando comenzamos nuestro estudio. Pero ahora debemos aportar una restricción: los bautismos de adultos cuyos padres serían ya cristianos *creyentes*⁹¹ en el momento de su nacimiento no son mencionados en ningún lugar del Nuevo Testamento. Diferir el bautismo hasta la edad adulta es, en ese caso, incompatible con la *noción neotestamentaria*. Para el Nuevo Testamento es el nacimiento natural lo que cuenta y no la decisión personal de la fe, como en el caso de los judíos o de los paganos adultos convertidos: nacimiento natural que constituye el signo por el cual Dios muestra a la Iglesia que quiere santificar un nuevo miembro y agregarlo al cuerpo de Cristo.

6. Apéndice: Los indicios de una antigua fórmula bautismal en el Nuevo Testamento

En Hech 8, 36-37 encontramos el ritual más antiguo del bautismo cristiano. Como en los otros pasajes neotestamentarios que refieren relatos del bautismo, y a causa de la situación en que se encontraba la Iglesia al comienzo mismo de su existencia, se trata del bautismo de un adulto. Hemos advertido la razón por la cual, en ese caso, la confesión de la fe debe preceder al sacramento⁹². No hay razón ninguna para que el versículo 37 pase por una interpolación tardía, aunque sólo lo atestigüe el texto «occidental» y sea desde entonces cuando pasó al texto de Antioquía.

Para responder a la pregunta del eunuco («...aquí

⁹¹ Insistimos a propósito en la palabra «creyentes». Si los padres, aunque bautizados, no creen, el caso es diferente. El Nuevo Testamento, entonces, no justifica solamente, sino que *exige* el aplazamiento del bautismo hasta la edad adulta.

⁹² Cf. más arriba, 196 s.

hay agua. ¿Qué impide que sea bautizado?» v. 36), Felipe le dice: «Si crees de todo corazón, está permitido (que seas bautizado)». Y el eunuco responde: «Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios». La brevedad de esta última fórmula remite a los tiempos más antiguos de la Iglesia, porque fue precisamente con vistas a las confesiones bautismales como se empezó a desarrollar la confesión de la fe cristiana y a darle una formulación trinitaria. Era necesario, en efecto, mencionar al Espíritu conferido por el bautismo⁹³. Si el versículo 37 fuera verdaderamente una interpretación, introducida en el texto bajo la influencia de la práctica bautismal ulterior, no tendríamos esa confesión breve que atestigua una procedencia muy antigua y que corresponde a lo que sabemos de los primeros bautismos, cuando sólo era invocado el nombre de Cristo (Hech 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5).

Hech 8, 37 nos parece que también contiene el ritual más antiguo del bautismo neotestamentario, porque da la respuesta litúrgica *ἔξεστιν* a la pregunta del versículo precedente, pregunta que tiene igualmente, como veremos, un carácter litúrgico.

Ciertos relatos del bautismo, referidos por el Nuevo Testamento, nos permiten seguir las huellas de aquella «pregunta» litúrgica, que era sin duda hecha regularmente al comienzo de las ceremonias bautismales del siglo I.

He aquí los textos de que se trata: tres están tomados del libro de los Hechos, otro del evangelio según Mateo, y se puede añadir a este último un texto análogo sacado del evangelio apócrifo de los ebionitas.⁹⁴

I. Hech 8, 36: *καὶ φησιν ὁ εὐνοῦχος· ἰδοὺ ὕδωρ· τί κωλύει με βαπτισθῆναι;*

II. Hech 10, 47: *τότε ἀπεκριθη Πέτρος· μήτι τὸ ὕδωρ δύναται κωλύσαι τις τοῦ μὴ βαπτισθῆναι τούτους, οἵτινες τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔλαβον ὡς καὶ ἡμεῖς;*

III. Hech 11, 17: *εἰ οὖν τὴν ἔσσην δωρεὰν ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς ὡς καὶ ἡμῖν, πιστεύσασιν ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, ἐγὼ τίς ἤμην δυνατὸς κωλύσαι τὸν θεόν;*

IV. Mt 3, 13 s.: *τότε παραγίνεταί ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ, ὁ δὲ διεκώλυεν αὐτὸν λέγων· ἐγὼ χρεῖαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι;*

V. EVANGELIO DE LOS EBIONITAS (Epifanio 30, 13):

Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγεν· δέομαί σου, κύριε, σὺ με βάπτισον· ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτὸν κτλ.

... Y el eunuco dice: 'aquí hay agua. ¿Qué impide que sea bautizado?'

Pedro dice: ¿puede uno impedir al agua (de obtener) que quienes han recibido el Espíritu Santo como nosotros, sean bautizados?⁹⁵

Si Dios les ha concedido el mismo don que a nosotros que hemos creído en el Señor Jesucristo, ¿quién era yo para poder atreverme a impedir a Dios?

Entonces Jesús viniendo de Galilea se dirigió al Jordán, junto a Juan, para ser bautizado por él. Pero éste se lo *impidió* diciendo: soy yo quien tiene necesidad de ser bautizado por ti.

Juan se prosternó delante (de Jesús) y dijo: te lo pido, Señor, bautízame tú mismo. Pero (Jesús) se lo *impidió* diciendo, etc.

⁹⁵ Traducimos aquí, en los cinco textos, *κωλύω* por «impedir», a fin de tener, como en el griego, el mismo verbo. En los textos II y IV se podría traducir también por «rechazar», es decir «rechazar la petición de admisión de alguien». Por el contrario, no es posible, a nuestro juicio, traducir el texto II, como se hacía frecuentemente, por «rechazar el agua a aquellos que han recibido el Espíritu Santo». En efecto, los dos ejemplos, Gén 23, 6 y Lc 6, 29, que se citan para justificar esta traducción no se aplican precisamente a nuestro caso, puesto que sería necesario un complemento de persona con *ἀπὸ*. Véase en los LXX, Gén 23, 6: *οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν οὐ μὴ κωλύσει τὸ μνημεῖον αὐοῦ ἀπὸ σοῦ* y Lucas 6, 29: *ἀπὸ τοῦ ἀροντῆς σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὴν χιτῶνα μὴ κωλύσης* (cf. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 1921, & 180, 1). Esta construcción es por otra parte rara. Cuando *κωλύω* va seguido de un infinitivo, es el complemento de persona el que está en acusativo (cf. BLASS-DEBRUNNER, *o. c.*, 404, 9). El texto II presupone, por consiguiente, una personificación del agua (cf. W. GRIMM, *Lexicon graeco-latinum*, 255: «*aquam se offerentem*»).

⁹³ Cf. O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, 1943.

⁹⁴ Veremos que otro texto evangélico viene igualmente al caso, pero lo citaremos más adelante, 227 s.

Lo que sorprende en estos textos es la regularidad con que se repite el verbo κωλύειν «impedir», cuando se trata del bautismo. Esta observación no carece de importancia y nos lleva a preguntarnos si la cuestión de saber si nada se oponía a que tal o cual fuese bautizado, no era, desde el siglo I, planteada corrientemente antes de la administración del bautismo; hasta el punto de que se convierte poco a poco en una pregunta ritual, y si incluso los relatos del bautismo, en los cuales el verbo κωλύειν se repite con una cierta regularidad, no hacen uso aquí de un término casi litúrgico.

Así se explicaría en primer lugar la pregunta «¿qué impide que yo sea bautizado?» en el relato de Hech 8, 36, donde, al ser dicha por el eunuco, parece más bien sorprendente. En efecto, sería de esperar una pregunta más simple y más directa, como ésta: «¿No puedo yo ser bautizado?»⁹⁶ Ya los antiguos se han sorprendido por la forma singular de esta pregunta. Crisóstomo ve en ella una expresión de modestia. Calvino, que no acepta esa interpretación, hace notar que «esta interrogación tiene más vehemencia que si (el eunuco) hubiera dicho simplemente a Felipe: Quiero que me bautices», y trata de explicar la presencia extraña del verbo κωλύειν por las «cosas que pudieran disuadir (al eunuco) de recibir el bautismo a fin de no exponerse en absoluto a la malevolencia y al odio del reino y a los oprobios de toda su nación»⁹⁷. Esta interpretación excesivamente rebuscada no podría satisfacernos tampoco, y nos parece más verosímil que la pregunta del eunuco reproduce una fórmula ritual que debía ser corriente en la época del autor de los Hechos.

La manera como el verbo κωλύειν es introducido en

⁹⁶ Pero es imposible traducir así el texto griego τί κωλύει como lo hace el comentarista del libro de los Hechos, H. W. BEYER, *Das Neue Testament Deutsch*, t. 2, 1932, 57: «Kann ich nicht getauft werden?»

⁹⁷ CALVINO, *Commentaire sur les Actes*, ad loc.

Hech 10, 47, es todavía más sorprendente, porque aquí es el agua quien juega el papel de aquel que sería «impedido»⁹⁸. «¿Puede alguien impedir al agua...?» Aunque una personificación del agua del Jordán aparece más tarde en el arte cristiano de la antigüedad, en representaciones del bautismo⁹⁹, es preciso reconocer que en nuestro texto es inesperada y exige una explicación. Según la situación descrita en el contexto, el bautismo de agua se imponía a sí mismo, puesto que los candidatos habían recibido ya el bautismo del Espíritu, y de este modo un efecto que sucedía normalmente al bautismo de agua, estaba en este caso particular, producido ya por anticipación¹⁰⁰. El agua es considerada aquí como presentando ella misma al bautismo de agua a los que han recibido el Espíritu. Pedro declara que no se puede rechazar esta petición hecha por el agua misma. Esta personificación extraordinaria del agua se explica posiblemente de la mejor manera por la influencia de un antiguo uso según el cual el candidato es presentado por un tercero al bautizante que, según las circunstancias acepta o rechaza la demanda hecha en favor del candidato. Declara o bien que nada se opone — οὐδὲν κωλύει — o bien que hay, por el contrario, un impedimento¹⁰¹.

En el texto III (Hech 11, 17), la situación es idéntica. Solamente que no es ya el agua, sino Dios mismo quien,

⁹⁸ Se trata de una personificación del agua; cf. nota 95.

⁹⁹ CABROL-LECLERCQ, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, artículo *baptême*.

¹⁰⁰ Vemos aquí una tentativa interesante por subrayar la necesidad del bautismo de agua y su ligazón con el bautismo del Espíritu, en un momento en que los dos amenazan con constituir dos actos independientes: inmersión e imposición de manos. Cf. más arriba, 154 s.

¹⁰¹ E. PREUSCHEN, *Die Apostelgeschichte*, en H. LIETZMANN (ed.), *Handbuch zum Neuen Testament*, 1912, 69, propone sin ninguna razón objetiva, considerar τὸ ὕδωρ como una interpolación, y continúa: «Der Gedanke ist auf jeden Fall schief, da nicht das Wasser, sondern der Apostel verhindert werden soll». Preuschen ha olvidado que se trata de la misma situación que en Hech 11, 17. El apóstol no es considerado como aquel que debe ser impedido sino como el que, en principio, podría impedir el bautismo de agua oponiendo su veto.

por el hecho de haber concedido ya el Espíritu a los candidatos, se considera que presenta a éstos al bautismo de agua. La declaración de Pedro tiene aquí más fuerza todavía que en el apartado precedente: el apóstol no puede rechazar una petición hecha por Dios en favor de los paganos. Aunque se le encuentre también en otra parte, el hecho de que el verbo *κωλύειν* esté empleado aquí sin complemento indirecto, casi como un término técnico, es algo que debemos tener en cuenta en este caso particular. El texto D ha juzgado necesario añadir después de las palabras «quién era yo para poder impedir a Dios», un infinitivo: «de dar el Espíritu Santo a quienes han creído en él (τοῦ μὴ δοῦναι αὐτοῖς πνεῦμα ἅγιον πιστεύσασιν ἐπ' αὐτῷ)». El autor de esta variante se equivocó evidentemente sobre el sentido de la frase al traducirla de esta manera. Porque según el contexto, y sobre todo según Hech 10, 47, sería preciso sobreentender después de «impedir», precisamente otra cosa, a saber: «de concederles, por eso mismo, el agua». La lección del texto D no es ciertamente primitiva, aunque así lo diga Preuschen¹⁰².

Sin embargo es preciso reconocer que el empleo del verbo *κωλύειν* sin indicación de complemento indirecto, presenta *aquí* quizás una cierta anomalía: en efecto, la acción que no podría ser impedida (el bautismo de agua), no es idéntica a la que es mencionada anteriormente (el bautismo del Espíritu)¹⁰³. Por el contrario, esta omisión un poco sorprendente de la construcción del infinitivo después de *κωλύειν* encuentra una explicación satisfactoria si consideramos este verbo como una especie de término técnico tomado de la fórmula bautismal: «¿qué impide que tal sea bautizado?» o de una fórmula análoga

por la que Mt 3, 14 y el texto del evangelio de los ebionitas estarían influidos.

De la confrontación de los cinco textos citados, creemos poder llegar a esta conclusión: desde el siglo I, todas las veces que un convertido ha sido presentado al bautismo hubo que informarse para saber si no existía algún impedimento, es decir, si el candidato reunía las condiciones requeridas.

La constancia con que los primeros relatos cristianos del bautismo insistían en el arrepentimiento y la fe de los que han recibido el bautismo, nos permite pensar que ésa era una de las condiciones esenciales y generalmente exigidas cuando judíos o paganos se convertían.

Pero el arrepentimiento y la fe no eran, sin duda, en todas partes las únicas exigencias importantes para la administración del bautismo; hubo otras que variaban según los ambientes. Así parece ser que, en las comunidades *judeo-cristianas*, haya existido el uso de informarse previamente si el candidato era judío, y de reclamar la circuncisión como condición obligatoria; por eso precisamente reacciona Pedro contra este uso, en Hech 10 y 11. Contrariamente a la práctica judeo-cristiana, el apóstol responde negativamente a la pregunta de saber si la incircuncisión constituye un impedimento para el bautismo.

De todas maneras y cualesquiera que hayan sido las condiciones impuestas, una vez reconocido que el candidato las reunía, se pronunciaba sin duda, antes del acto del bautismo, el *nihil obstat*, οὐδὲν κωλύει¹⁰⁴ en respuesta a la pregunta: τί κωλύει, «¿qué hay que impida?» (Hech 8, 36).

Otra observación se desprende todavía de nuestros textos: a pesar de la regularidad con que esta pregunta parece haber sido hecha, no se había señalado todavía,

¹⁰² E. PREUSCHEN, *o. c.*, ad loc.

¹⁰³ En otros lugares tales como Lc 9, 49; Lc 11, 52; también Mc 10, 14 del que hablaremos más adelante, 227 s., la situación es diferente, el infinito sobreentendido podría estar sacado directamente de lo que precede.

¹⁰⁴ En griego profano, la expresión οὐδὲν κωλύει tiene efectivamente ese sentido. Véase PLATÓN, *Gorgias* 458 D y otros.

de manera precisa, por quién debía serlo. Si nos fijamos en los pasajes citados más arriba, comprobamos que según los textos I (Hech 8, 36) y IV (Mt 3, 14) es el que quiere ser bautizado quien la hace o se supone debe hacerla. Según los textos II (Hech 10, 47) y III (Hech 11, 17), por el contrario, sería hecha por un tercero que desempeñaría de alguna manera las funciones del padrino (el agua en II y Dios en III).

En cuanto al que debe dar la respuesta, positiva o negativa, los cinco textos parecen designar al que preside la ceremonia del bautismo, aunque los textos II y III parecen presuponer una consulta previa de los asistentes en el caso particular de los judeo-cristianos.

Podemos añadir a los cinco textos tomados como punto de partida, otro pasaje sacado de los evangelios sinópticos: Mc 10, 13-16 con los paralelos. Aunque el relato, que contiene también el verbo κωλύειν «impedir», no habla del bautismo sino de la bendición de los niños por la imposición de las manos, creemos que se debe mencionar en el presente trabajo.

En efecto, ya Tertuliano ha puesto la cuestión del bautismo de los niños en relación con esta perícopa en la que Jesús pide que no se impida a los niños venir hacia él, puesto que el reino de Dios les pertenece. La manera como habla Tertuliano muestra, por otra parte, que este relato debe haber sido invocado anteriormente a él, por los que han practicado el bautismo de niños. Tertuliano acepta esta costumbre con reservas. También reconoce el relato de Mc 10, 13-16 como una norma que permite resolver esta cuestión, con la condición, sin embargo, de que sea bien interpretada. «Es cierto, dice¹⁰⁵, que nuestro Señor ha dicho: ¡Dejadles venir a mí! ¡Que vengan, pues,

pero cuando tengan más edad; que vengan, pero cuando hayan estudiado y les haya sido enseñado por qué vienen!» Esta interpretación puede, en rigor, estar justificada en Mc 10, 13 y Mt 19, 13 s., por el término παιδία que, designando a los niños, no está reservado para los recién nacidos; pero está excluida por el texto paralelo de Lucas que dice βρέφη «niños de pecho»¹⁰⁶. Sea lo que fuere, Tertuliano no ha creído poder negar la relación entre nuestro relato y el bautismo, lo cual hubiera simplificado la tarea que se propuso de reaccionar contra el uso del bautismo de niños demasiado jóvenes. *Eso prueba que esta relación era universalmente admitida desde los primeros tiempos del cristianismo.* Más tarde, Calvino llamará a nuestro relato, en su comentario sobre la armonía evangélica, un «broquel contra los anabaptistas», y hablará de él como si fuera un relato del bautismo¹⁰⁷.

Aunque estos textos sinópticos no dicen nada del bautismo en sí mismo, nos parece sin embargo que en esta aproximación establecida bajo otra forma también por un crítico moderno como H. Windisch¹⁰⁸, existe una parte de verdad. No pretendemos ciertamente que la cuestión del bautismo de los niños haya sido entrevista ya por Jesús. Tampoco pretendemos que la primitiva Iglesia haya inventado el episodio de Mc 10, 13-16 para justificar el bautismo de los niños. Pero creemos que la cuestión de esta práctica está planteada en la época en que la tradición evangélica ha sido fijada, y admitimos con G. Wohlenberg¹⁰⁹ y J. Jeremias que los que han trans-

¹⁰⁶ Cf. J. JEREMIAS, *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?*, 27, y *Mark 10, 13-16 Parr., und die Übung der Kindertaufe in der Kirche*: ZNTW (1940) 245.

¹⁰⁷ CALVINO, *Commentaires*, ad loc. Cf. otros textos en el artículo de J.-D. BENOIT, *Calvin et le baptême des enfants*: RHPR (1937) 463.

¹⁰⁸ H. WINDISCH, *Zum Problem der Kindertaufe im Urchristentum*: ZNTW (1929) 119 s.

¹⁰⁹ G. WOHLBERG, *Das Evangelium des Markus*, en Th. ZAHN (ed.), *Kommentar zum Neuen Testament*, 1910, 272.

mitido este relato de la bendición de los niños, han querido recordar con ello a los cristianos de su tiempo un episodio de la vida de Jesús en que pudieran inspirarse para resolver el problema del bautismo de los niños. Si es así, comprendemos perfectamente que sin referirse a un bautismo, este relato haya sido fijado de manera que las costumbres bautismales del siglo I se transparentasen en él.

Después de estas observaciones, podemos citar los versículos decisivos del texto en cuestión, asignándoles en el presente trabajo únicamente el papel de confirmar la hipótesis que pensamos haber suficientemente fundado independientemente de ellos:

Mc 10, 13-14: *καὶ προσέφερον αὐτῷ παῖδια ἵνα αὐτῶν ἄφηται. οἱ δὲ μαθηταὶ ἐπετίμησαν αὐτοῖς: ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ἤγανάκτησεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς: ἄφerte τὰ παῖδια ἔρχεσθαι πρὸς με, μὴ κωλύετε αὐτά: τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.* Se le llevaban niños para que él los tocara. Los discípulos les reprendían (a los que los llevaban). Cuando Jesús vio eso se indignó y les dijo: dejad venir los niños a mí, no se lo *impidáis*, porque el reino de Dios pertenece precisamente a ellos (postulantes).

La situación es exactamente la misma que en los relatos del bautismo, sobre todo Hech 10, 47 y 11, 17, con la sola diferencia de que en lugar del bautismo se encuentra la bendición por imposición de manos. Están, en efecto, 1) los que deben ser bendecidos; 2) los que hacen la petición en su favor; 3) los que quieren rechazar la petición; 4) el que administra la bendición y que decidiendo de la admisión en última instancia, acepta la demanda; y hay 5) la fórmula *μὴ κωλύετε αὐτά* «no les impidáis».

Remitiendo al estudio exegético que precede pensamos, pues, que los textos citados revelan la existencia de una de las más antiguas fórmulas bautismales. Tal vez dos de ellas, contengan además los primeros vestigios de una especie de apadrinamiento. Estos elementos tienen proba-

blemente su origen en el *judeo-cristianismo* que estaba preocupado por no admitir al bautismo a los paganos sin la circuncisión. Aunque la situación sea aquí completamente diferente, es interesante recordar las discusiones de los rabinos concernientes al bautismo de los prosélitos y a la admisión a este rito que no era concedida más que después de la realización de la circuncisión. Según la escuela de Hillel, un intervalo de siete días había de separar los dos ritos. La presencia de tres testigos en la ceremonia del bautismo era de rigor¹¹⁰.

Los relatos del libro de los Hechos nos ponen en presencia de un estadio de evolución según el cual el arrepentimiento y la fe — en el sentido que lo hemos reconocido en el párrafo 3 de este estudio — son las únicas condiciones de admisión al bautismo.

Más tarde se llegará a la institución del *catecumenado* cristiano. La Iglesia estará obligada a examinar ante todo la sinceridad de los candidatos, la pureza de sus intenciones, y a rechazar a los que se proponen continuar ejerciendo una profesión incompatible con el estado de cristiano bautizado¹¹¹. Pero sobre todo estará obligada a exigir una definición más precisa de la fe en Cristo. La fórmula breve no bastará. La Iglesia reclamará de parte del candidato al bautismo, la asimilación, controlada por testigos, de una *enseñanza*, y ésa será la condición externa cuya realización tendrá por consecuencia que nadie «impedirá» que sea bautizado. En lugar de la simple pregunta ritual, habrá una institución con una organización en la que los menores detalles estarán reglamentados¹¹².

¹¹⁰ Cf. los textos reunidos por STRACK-BILLERBECK, *o. c.*, t. I, 102-112.

¹¹¹ Véase TERTULIANO, *De bapt.* 18: PL, t. I, col. 1221, y AGUSTÍN, *De fide et operibus* I, PL, t. 40, col. 197.

¹¹² Cf. sobre todo las *Catequesis* de CIRILO: PG, t. 33, col. 348 s. Probablemente hay en *Procatequesis* 3, 5 un resto de nuestra fórmula. Cirilo subraya la importancia de la disposición con la que el nuevo convertido entra en el catecumenado. Parafraseando la parábola de Mt 22, 11, hace decir al novio: «Amigo, ¿cómo has entrado aquí? ¿El portero no te ha impedido, ὁ θυρωρὸς οὐκ ἐπέλυσεν? »

¿INMORTALIDAD DEL ALMA O RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS?

PREGUNTEMOS a un cristiano, protestante o católico, intelectual o no, la siguiente cuestión: ¿qué enseña el Nuevo Testamento sobre el futuro individual del hombre después de la muerte? Salvo rarísimas excepciones, obtendremos siempre la misma respuesta: la inmortalidad del alma. Sin embargo, esta opinión, por muy extendida que esté, significa uno de los más peligrosos malentendidos del cristianismo. Sería inútil querer silenciar este hecho e intentar tergiversarlo por medio de unas interpretaciones arbitrarias que hagan violencia incluso al mismo texto; se debería, más bien, hablar con claridad. La concepción de la muerte y la resurrección, tal como va a ser expuesta en estas páginas¹, está enraizada en la historia de la salvación. Completamente determinada por ésta, es incompatible con la creencia griega en la inmortalidad del alma. Dicha concepción tal vez sea chocante para el pensamiento moderno y, sin embargo, se nos presenta como uno de los elementos constitutivos de la predicación de los primeros cristianos; por tanto, esto no

¹ Véase también O. CULLMANN, *La foi à la résurrection et l'espérance de la résurrection dans le Nouveau Testament: EtudThéolRel* (1943) 3 s.; *Cristo y el tiempo*. Estela, Barcelona 1967, 205 s.; Ph. H. MENOUD, *Le sort des trépassés*, 1945; R. MEHL, *Der letzte Feind*, 1954.

se podría silenciar o cambiar por una interpretación modernizante sin que el Nuevo Testamento fuera privado de su sustancia.

Preguémonos ahora: ¿sería compatible la fe de los primeros cristianos en la resurrección con la concepción de la inmortalidad del alma? ¿No enseña el Nuevo Testamento, sobre todo el evangelio de Juan, que ya poseemos la vida eterna? Y, ¿no es la muerte, ciertamente, en el Nuevo Testamento, el «último enemigo»? ¿Está concebida de una manera diametralmente opuesta al pensamiento griego que ve en ella un amigo? No escribe san Pablo: «¿Dónde está, muerte, tu aguijón?»

Este malentendido, de que el Nuevo Testamento enseña la inmortalidad del alma, se ve favorecido por el hecho de que los primeros discípulos poseen la convicción tras la pascua, de que con la resurrección corporal de Cristo, la muerte ha perdido todo su terror²; desde ese momento, el Espíritu Santo hace nacer ya a la vida de la resurrección a aquel que cree. Pero, con esta afirmación conforme al Nuevo Testamento, es preciso subrayar las palabras «tras la pascua», y esto demuestra todo el abismo que separa la concepción primigenia de los cristianos de la concepción griega. Todo el pensamiento de la Iglesia primitiva está orientado hacia la historia de la salvación. Todo lo que se afirma sobre la muerte y la vida eterna depende enteramente de la fe en un hecho real, en los acontecimientos reales que se han desarrollado en el tiempo; aquí reside la diferencia radical con el pensamiento griego. Como hemos querido demostrar en nuestro libro *Cristo y el tiempo*, esta concepción pertenece a la sustan-

² Jamás la Iglesia primitiva ha podido decir que fuera «natural» morir. Esta expresión que Karl Barth ha empleado en una exposición impresionante sobre la concepción negativa de la muerte como «último enemigo» (*Die Kirchliche Dogmatik* III, 2, 1948, 776 s.) no nos parece tener fundamento en el Nuevo Testamento; véase, por ejemplo, 1 Cor 11, 30.

cia misma de la fe de los primeros cristianos, a una esencia que no se puede silenciar ni cambiar por una interpretación modernizante³.

En el Nuevo Testamento la muerte y la vida eterna están ligadas a la historia de Cristo. Está claro que para los primeros cristianos el alma no es inmortal en sí, sino que ha llegado a serlo únicamente por la resurrección de Jesucristo, «primogénito de entre los muertos», y por la fe en él. Está claro también que la muerte en sí no es «el amigo»; solamente por la victoria que Jesús obtuvo sobre ella, con su muerte y resurrección corporal, su «aguijón» ha sido detenido, su poder vencido. Y por fin, es obvio que la resurrección del alma que ha tenido ya lugar no ha experimentado el estado de cumplimiento: es preciso esperar al tiempo en que nuestro cuerpo resucite y esto tendrá lugar al final de los tiempos.

Es falso observar ya en el evangelio de Juan una tendencia hacia la doctrina griega de la inmortalidad del alma porque él también liga la vida eterna a la historia de Cristo⁴. Es cierto que los acentos intrínsecos de esta historia de Cristo están diversamente repartidos por los libros neotestamentarios. De todas formas, el fundamento doctrinal es común: la historia de la salvación⁵. No hay duda que debemos reconocer una influencia griega desde los comienzos del cristianismo naciente⁶; pero tampoco hay duda que durante mucho tiempo las nociones griegas

³ Esta demostración ha sido la meta real que hemos perseguido en nuestro libro; nuestra intención no ha sido la que frecuentemente se nos ha achacado sin razón, es decir haber querido tratar el problema «tiempo y eternidad».

⁴ En este evangelio no estamos todavía, hablando con términos de R. Bultmann, en el camino de la «desmitologización», porque está orientado en el sentido de la historia de la salvación.

⁵ Véase BO REICKE, *Einheitlichkeit oder verschiedene Lehrbegriffe in der neutestamentlichen Theologie*: TheolZ 9 (1953) 401 s.

⁶ Sobre todo desde que los textos de Qumran prueban que ya la rama del judaísmo a la que el cristianismo se aproxima más está afectada por el helenismo. Cf. O. CULLMANN, *The Significance of the Qumran Text for Research into the Beginnings of Christianity*: JournBibLit 74 (1955) 213 s.; cf. igualmente R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 1953, 361, n. 1.

están sometidas a esta visión de conjunto de la historia de la salvación; no puede, por tanto, ser una cuestión de verdadera helenización⁷, que comenzará más tarde.

La concepción bíblica de la muerte está fundada sobre una historia de salvación, y debe diferir, por consiguiente, de una manera total de la concepción griega; nada lo demuestra mejor que confrontar la muerte de Sócrates con la de Jesús, confrontación que, desde la antigüedad — con distinta intención — ha sido emprendida por los adversarios del cristianismo⁸.

1. *El último enemigo: la muerte.* *Sócrates y Jesús*

En la impresionante descripción de la muerte de Sócrates que Platón da en su *Fedón*, podemos leer lo más sublime que ha sido descrito sobre la inmortalidad del alma. La reserva, la prudencia científica, el reconocimiento deliberado a toda demostración matemática dan a su argumentación un valor que jamás ha sido superado. Conocemos las razones que el filósofo griego alega en favor de la inmortalidad del alma. Nuestro cuerpo es un vestido exterior que, mientras que vivimos, impide al alma moverse libremente y vivir conforme a su propia naturaleza eterna. Le impone una ley que no es válida para ella: el alma está encerrada en el cuerpo como en una camisa de fuerza, en una prisión. La muerte es la gran liberadora. Ella rompe las cadenas haciendo salir al alma de la prisión del cuerpo y la introduce en la patria

⁷ Sería preciso más bien hablar de una «historización» cristiana (en el sentido de historia de la salvación) de nociones griegas. Solamente en este sentido, y no en el sentido de R. Bultmann, los mitos del Nuevo Testamento son ya «desmitologizados» por los mismos autores cristianos.

⁸ Cf. los textos en E. BENZ, *Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im Neuen Testament und in der alten Kirche*, 1950.

eterna. Cuerpo y alma son radicalmente opuestos entre sí y pertenecen a dos mundos distintos; la destrucción del cuerpo no podrá coincidir con la destrucción del alma, de la misma manera que una obra de arte no será destruida aunque lo sea el instrumento ejecutor de ella. Aunque las pruebas alegadas en favor de la inmortalidad del alma no tengan, para el mismo Sócrates, valor de prueba matemática, se obtiene de ellas el más alto grado de probabilidad; hacen la inmortalidad tan probable que constituye para el hombre, empleando el término que advertimos en el *Fedón*, un «bello riesgo».

Esta doctrina no la ha enseñado solamente el gran Sócrates, cuando el día de su muerte examinaba con sus discípulos los argumentos filosóficos en favor de la inmortalidad del alma. A los pocos instantes él ponía en práctica la enseñanza impartida. Demostraba con su propio ejemplo cómo, ocupándonos de las verdades eternas de la filosofía, trabajamos en esta vida por la liberación de nuestra alma. Porque la filosofía nos permite siempre penetrar en ese mundo eterno de las ideas al cual pertenece el alma, y librarla así de la prisión del cuerpo. La muerte no hará más que terminar esta liberación. También Platón nos muestra cómo Sócrates, con absoluta serenidad, va al encuentro de la muerte, de una bella muerte. El horror está completamente ausente. Sócrates no sabría renunciar a la muerte puesto que ella nos libra del cuerpo. Todo aquel que tema a la muerte prueba, según él, que ama su cuerpo y que es esclavo de este mundo. La muerte es la gran amiga del alma. Este genio griego, que personifica lo que en él hay de más noble, muere en una perfecta armonía entre su doctrina y su vivencia.

Veamos ahora de qué forma muere Jesús. En Getsemaní, sabe que la muerte le espera — también Sócrates lo sabe el día de la discusión con sus discípulos —. Los evangelios sinópticos concuerdan entre ellos, *grosso modo*,

en el relato de Getsemaní. Jesús comienza a «sentir temblor y angustia», escribe Marcos (14, 34). «Mi alma está triste hasta la muerte», dice a los discípulos⁹. Jesús es tan completamente hombre que participa del miedo natural que nos inspira la muerte: debe, como Hijo del hombre y servidor de Dios, probarlo más terriblemente que los demás hombres¹⁰. Tiene miedo, no como un cobarde lo puede tener a los hombres que lo matan ni a los dolores que preceden la muerte, sino que teme a la misma muerte por ser el gran poder del mal. La muerte, para él, no es algo divino; es algo horrible. No quiere estar solo en tal momento. Sabe que su Padre le ha sostenido siempre. Apela a él en el momento decisivo como lo ha hecho a lo largo de su vida. Apela a él con la angustia humana que le inspira la muerte, la gran enemiga. Es inútil querer eliminar del relato evangélico, por cualquier clase de explicaciones artificiales, este miedo de Jesús. Los enemigos del cristianismo que ya antiguamente ponían de relieve el contraste entre la muerte de Sócrates y la de Jesús, han atinado aquí más certeramente que muchos comentaristas cristianos. Jesús tiembla realmente ante el gran enemigo de Dios. No hay nada de la serenidad de Sócrates que

⁹ A pesar del paralelo Jon 4, 9, sobre el cual llaman la atención E. KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, 21936, ad loc., y E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, 1937, ad loc., la explicación: «estoy tan triste que desearía mejor morir», nos parece de hecho improbable, en esta situación, donde Jesús sabe que morirá (institución de la cena); la interpretación de J. WEISS, *Das Markus-Evangelium*, 21917, ad loc.: «mi tristeza es tan grande que me veo bajo sus pies», nos parece que se impone, sobre todo a la luz de Mc 15, 34. La frase (Lc 12, 50): «tengo que recibir un bautismo (= la muerte) y cómo me siento angustiado hasta que se cumpla!», sugiere la misma explicación de nuestro pasaje.

¹⁰ Los antiguos comentaristas y algunos más recientes como J. WELLSHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, 21909, ad loc., J. SCHNIEWIND in *N. T. Deutsch*, 1934, ad loc., E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, 1937, ad loc., buscan, en vano, escapar a esta consecuencia que está sugerida por las fuertes expresiones griegas como «temblar» y «estar en angustia»; dan explicaciones que no están de acuerdo con la situación donde Jesús sabe ya que debe sufrir por los pecados de su pueblo (santa cena). En Lc 12, 50, es imposible eliminar esta angustia ante la muerte y teniendo en cuenta la frase de Jesús sobre la cruz (Mc 15, 34), no se puede explicar Getsemaní de otra forma que por la angustia ante la muerte, la gran enemiga de Dios.

sale al encuentro de la muerte. Jesús implora de Dios que le evite tener que pasar por la muerte. Sabe de antemano que la tarea que le ha sido conferida es sufrir la muerte y había dicho antes ya: «Tengo que recibir un bautismo, y ¡cómo me siento angustiado hasta que se cumpla!» (Lc 12, 50). Pero ahora que la muerte está delante, ruega al Padre, conociendo su omnipotencia: «todo te es posible; aleja de mí este cáliz» (Mc 14, 36). Y cuando añade: «pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú», parece significar que en un último análisis considera la muerte, a semejanza de Sócrates, como amiga liberadora. Pero quiere decir simplemente: si esta cosa horrible, la muerte, debe llegarme, según tu voluntad, me someto a tal cosa horrible.

Jesús sabe que la muerte en sí misma, como enemiga de Dios, significa extremo aislamiento, soledad radical. Por esto ruega a Dios. En presencia de la gran enemiga, no quiere estar solo. Pues en cierto modo pertenece a la esencia misma de la muerte el separarle de Dios. Mientras está en poder de la muerte no está en manos de Dios. Jesús querría estar unido con Dios tan estrechamente como lo ha estado durante su vida terrenal. Sin embargo, en este momento no busca simplemente la compañía de Dios sino también la de sus discípulos. Por eso, interrumpe su plegaria y reúne a los discípulos más íntimos que tratan de luchar contra el sueño con el fin de vigilar cuando vengan a prender al maestro. No lo consiguen y Jesús debe despertarles de nuevo. ¿Por qué quiere que velen? No desea estar solo. No quiere estar abandonado, cuando la muerte se abalace sobre él, ni siquiera de los discípulos aunque conoce su debilidad humana. Quiere estar rodeado de vida, de la vida que vibra en los discípulos: «¿No podéis velar una hora conmigo?»

¿Se puede imaginar contraste más grande que el que existe entre la muerte de Sócrates y la de Jesús? Sócrates,

rodeado por sus discípulos el día de su muerte, como Jesús, discute con ellos sobre la inmortalidad con una serenidad sublime; Jesús, que tiembla ya horas antes de la muerte, ruega a los discípulos que no le dejen solo. La carta a los hebreos que, más que cualquier otro libro del Nuevo Testamento, señala la plena divinidad (1, 10), aunque también la plena humanidad de Jesús, describe la *angustia* de Jesús ante la muerte con rasgos todavía más fuertes que los tres relatos sinópticos. Nos dice que Jesús «presenta con mucho clamor y lágrimas, sus oraciones y súplicas al que podía librarle» (5, 7)¹¹. Luego, según la carta, Jesús ha clamado y llorado ante la muerte. Tenemos por un lado a Sócrates que, con calma y serenidad, habla de la inmortalidad del alma; por otro, Jesús, que clama y llora.

Veamos la escena de la misma muerte. Con calma soberana, Sócrates bebe la cicuta; Jesús, por el contrario, grita con las palabras del salmo: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», y muere profiriendo otro grito inarticulado (Mc 15, 37). No se trata de ningún modo de la muerte amiga del hombre, sino de la muerte en todo su horror. Es verdaderamente *el último enemigo* de Dios. Así es como designa Pablo a la muerte: el último enemigo (1 Cor 15, 26). Aquí, aparece el abismo entre el pensamiento griego y la fe judía y cristiana¹². Usando otras expresiones, el autor del Apocalipsis considera igualmente la muerte como el último enemigo, cuando describe cómo, al fin, es lanzada al estanque de fuego (20, 14).

¹¹ La relación con Getsemaní me parece fuera de toda duda; cf. también J. HÉRING, *L'Épître aux Hébreux*, 1954, ad loc.

¹² J. LEIPOLDT, *Der Tod bei Griechen und Juden*, 1942, ha planteado el problema desde una perspectiva falsa. La concepción griega de la muerte es con razón netamente distinta de la concepción judía. Pero la preocupación de Leipoldt de identificar constantemente la concepción cristiana con la griega y de separarla de la judía, se explica quizá solamente cuando se tiene en cuenta el año de aparición de este libro y la serie en la que ha sido publicado (*Germanentum, Christentum und Judentum*).

Siendo el enemigo de Dios, nos separa del que es *vida* y *creador de toda vida*. Jesús, que está completamente unido a Dios, más unido que ningún otro hombre lo haya estado jamás, debe sufrir la muerte de una manera más horrorosa que nadie. Jesús debe probar este aislamiento, esta separación — lo único digno de ser temido realmente — de una manera infinitamente más intensa que otros, por estar tan unido con Dios. Por eso grita a Dios con el salmista: «¿por qué me has abandonado?» En ese momento está realmente entre las manos de la gran enemiga de Dios: la muerte. Es preciso estar agradecidos al evangelista por no haber atenuado en nada la descripción.

Hemos confrontado la muerte de Sócrates con la de Jesús. Porque nada nos muestra mejor la diferencia radical entre la doctrina griega de la inmortalidad y la fe cristiana en la resurrección. Ya que Jesús ha *pasado* por la muerte en todo su horror, no solamente en su cuerpo sino también en su alma (Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?), puede y debe ser para el cristiano que ve en él al redentor, aquel que triunfa de la misma muerte con su propia muerte. Allí donde la muerte sea concebida como el enemigo de Dios, no puede haber «inmortalidad» sin una obra óntica de Cristo, sin una *historia de la salvación* donde la victoria sobre la muerte es el centro y el fin. Jesús no puede conseguir esta victoria si continúa vivo en su alma inmortal y en el fondo, sin morir. No puede vencer la muerte más que muriendo realmente, entregándose a su dominio, dominio de la nada, de la separación de Dios. Cuando se quiere vencer a alguien se está obligado a someterse a su dominio. Quienquiera que desee vencer la misma muerte debe morir; matizando más, debe dejar de vivir, debe perder el bien más precioso que Dios le otorgó: la vida misma. Por esto Marcos, aunque presenta a Jesús como el Hijo de Dios, no atenúa en nada el aspecto horrible y enteramente humano de su muerte.

Si la vida debe manar de esta muerte, es necesario un nuevo *acto creador* de Dios que atraiga a la vida no solamente una parte del hombre sino el hombre entero, todo lo que Dios ha creado, todo lo que la muerte ha destruido. Para Sócrates y Platón no hay necesidad de un acto creador, ya que, el cuerpo es malo y no debe continuar viviendo. La parte que realmente debe seguir viviendo, el alma, no muere jamás. Si queremos comprender la fe cristiana en la resurrección debemos prescindir completamente de la idea griega según la cual, la materia, el cuerpo, son malos y deberían ser destruidos, de manera que la muerte del cuerpo no significaría la destrucción de la vida verdadera. Para el pensamiento cristiano y judío, la muerte del cuerpo, significa también la destrucción de la vida creada por Dios; no hay diferencia. La vida de nuestro cuerpo es vida verdadera. La muerte es la destrucción de *toda* vida creada por Dios. Por esta razón, es la muerte y no el cuerpo quien debe ser vencida por la resurrección.

Solamente teniendo como los primeros cristianos horror a la muerte, tomándola en toda su seriedad, es como podemos comprender la alegría de la comunidad primitiva el día de pascua. Entonces, es posible comprender que toda la vida y todo el pensamiento del Nuevo Testamento estén dominados por la fe de la resurrección. La fe en la inmortalidad del alma no es una fe en un acontecimiento que revolucione todo. La *in*-mortalidad, en realidad, no es más que una afirmación negativa: el alma no muere (continúa viviendo). La resurrección es una afirmación *positiva*: el hombre entero, que está realmente muerto, es llamado a la vida por un nuevo acto creador de Dios. Acontece algo inaudito: un milagro creador. Antes también había sucedido algo extraño: una vida creada por Dios había sido destruida.

La muerte, para la Biblia, no es algo bello, sobre todo

la muerte de Jesús. La muerte es tal como se la representa: un esqueleto; ella extiende por la tierra un hálito de descomposición. La muerte de Jesús es tan tenebrosa como la pintó Grünewald; pero precisamente por esta razón, este pintor representó al lado de una manera incomparable y única, la gran victoria, la resurrección de Cristo, revestido de un cuerpo nuevo, del cuerpo de resurrección. Quien pintase una muerte dulce, no sabría pintar la resurrección. Quien no haya probado el horror de la muerte, no puede cantar con Pablo el himno de la victoria: «La muerte ha sido destruida, ¡victoria! ¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón?» (1 Cor 15, 54 s.).

2. *El salario del pecado: la muerte.* *Cuerpo y alma. Carne y espíritu*

El contraste entre la inmortalidad griega del alma y la fe cristiana se vislumbra todavía más profundo cuando consideramos que la fe en la resurrección presupone el nexo que el judaísmo establece entre *la muerte y el pecado*. Por esto, la necesidad de un drama salvador se muestra más clara. La muerte no es simplemente algo natural, querido por Dios, como para el pensamiento griego, sino que es algo anormal y contrario a la naturaleza, opuesto a la intención divina¹³. El relato del Génesis nos enseña que no ha entrado en el mundo sino por el pecado humano. La muerte es una maldición y la creación entera está constreñida por esta maldición. El pecado del hombre ha hecho necesarios toda esta serie de aconteci-

¹³ Veremos que a la luz de la victoria obtenida por Cristo la muerte ha perdido todo su horror. Pero siguiendo el Nuevo Testamento no nos atreveríamos a decir con K. Barth que es «natural» morir (*Die Kirchliche Dogmatik* III, 2, 1948, 777 s., donde remite a la distinción de una «segunda muerte» en Apoc 21, 8); véase en efecto 1 Cor 11, 30.

mientos relatados por la Biblia y que nosotros llamamos historia de la salvación. La muerte sólo será vencida por la expiación del pecado, ya que ella es «salario del pecado». No es solamente el relato genesiaco el que alude a esto; tal es también la concepción de Pablo (Rom 6, 23) y de todo el cristianismo primitivo. Por lo mismo que el pecado es contrario a Dios, su consecuencia, la muerte es opuesta a Dios. Es cierto que Dios se puede servir de la muerte (1 Cor 15, 36; Jn 12, 24), como se puede servir de Satanás. Pero no por esto la muerte es menos enemiga de Dios, ya que Dios es vida, creador de vida. No es voluntad de Dios que haya decrepitud y corrupción, muerte y enfermedad; la enfermedad no es más que un caso particular de la muerte que actúa mientras vivimos.

Todo lo que es contrario a la vida, muerte y enfermedad, según la concepción judía y cristiana, no proviene más que del pecado humano. He aquí por qué toda herida de enfermedad que Jesús cura no es solamente contención de la muerte, sino irrupción de la vida en el dominio del pecado; por eso Jesús dice a los curados: tus pecados te son perdonados. No es que a cada pecado individual corresponda una enfermedad individual, sino que la existencia de la muerte y de la enfermedad como tales son consecuencia del estado de pecado en el que se encuentra toda la humanidad. Toda curación es una resurrección parcial, una victoria parcial de la vida sobre la muerte. Ésta es la concepción cristiana. En la concepción griega, por el contrario, la enfermedad del cuerpo proviene del hecho de que el cuerpo como tal es malo y está abocado a la destrucción. Para el cristiano, una anticipación pasajera de la resurrección puede hacerse visible incluso en el cuerpo carnal.

El cuerpo no es malo, sino un don del creador, lo mismo que el alma. Por esta razón, según Pablo, tenemos obligaciones con el cuerpo porque Dios es el creador de

todas las cosas. La concepción judía y cristiana de la creación excluye todo dualismo griego entre cuerpo y alma. Las cosas visibles, corporales, son creaciones divinas en el mismo grado que las invisibles. Dios es el creador de mi cuerpo. Éste no es una prisión para el alma sino un templo; según las palabras de Pablo (1 Cor 6, 19), es templo del Espíritu Santo. Aquí reside la diferencia fundamental. Dios también encuentra «bueno» lo corporal tras haberlo creado. El relato de Génesis lo señala expresamente. Al revés, el pecado ha herido al hombre todo entero, no solamente al cuerpo, sino también al alma, y su consecuencia, la muerte, afecta al hombre entero, cuerpo y alma, y no solamente a la humanidad sino a toda la creación. La muerte es algo espantoso, porque *toda* la creación visible, comprendido nuestro cuerpo, estando corrompida ahora por el pecado, es en sí algo maravilloso.

Tras la concepción pesimista de la muerte hay una concepción optimista de la creación. Por el contrario, donde la muerte es considerada como libertadora, como en el platonismo, el mundo visible no es reconocido como creación divina, y cuando los platónicos consideran el cuerpo como bello, no es considerado así por sí mismo, sino en cuanto permite transparentar algo del alma inmortal, única realidad divina verdadera. Para el cristiano el cuerpo actual no es la *sombra* de un cuerpo mejor, sino de un *cuerpo* mejor. La diferencia aquí no es, como para Platón, entre lo que es corporal y la idea inmaterial sino entre la creación presente, corrompida por el pecado, y la nueva creación liberada del pecado; entre el cuerpo corruptible y el incorruptible.

Esto nos lleva a hablar sobre la concepción del hombre, sobre la *antropología*. La antropología neotestamentaria no es la griega; se acerca más a la judía. Para los conceptos «cuerpo», «alma», «carne», «espíritu», por no nombrar más que éstos, los autores del Nuevo Testamento

se sirven de los mismos términos que los filósofos griegos. Pero estos conceptos tienen una significación totalmente distinta para ellos, y comprendemos equivocadamente el Nuevo Testamento cuando lo interpretamos según el sentido griego. Muchos de los malentendidos provienen de aquí.

No podemos ofrecer aquí una exposición detallada de la antropología bíblica. Junto a los artículos correspondientes en el diccionario Kittel¹⁴, existen buenas monografías consagradas a esta cuestión¹⁵. Sería preciso analizar separadamente la antropología de los diferentes autores del Nuevo Testamento. Aquí sólo podemos mencionar algunos puntos esenciales que interesan a nuestra cuestión, y debemos hacerlo de una manera más o menos esquemática sin tener en cuenta los matices que en una verdadera antropología deben ser considerados. Nos apoyamos primeramente en san Pablo, porque es el único autor donde al menos encontramos los elementos de una antropología, aunque no emplea los diferentes términos consecuentemente y con la misma significación¹⁶.

El Nuevo Testamento también conocía evidentemente la distinción entre cuerpo y alma, o mejor entre hombre interior y exterior. Pero esta distinción no significa oposición, como si el hombre interior fuera naturalmente bueno y el exterior malo¹⁷. Los dos son esencialmente

¹⁴ También remitimos, por supuesto, a las teologías del Nuevo Testamento.

¹⁵ W. G. KÜMMEL, *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*, 1948, y J. A. T. ROBINSON, *El cuerpo*. Estudio de teología paulina. Ariel, Barcelona 1968. Cf. también los artículos antropológicos del *Vocabulario bíblico*. Marova, Madrid 1968.

¹⁶ W. GUTEROD, *Die paulinische Anthropologie*, 1934; W. G. KÜMMEL, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, 1929; E. SCHWEIZER, *Römer 1, 3 f. und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus*. EvTh 15 (1955) 563 s.; y particularmente el capítulo correspondiente en R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 1953.

¹⁷ Las frases de Jesús en Mc 8, 36, Mt 6, 25 y 10, 28 (ψυχή = vida) no hablan del «valor infinito del alma inmortal», ni suponen una apreciación superior del hombre interior. Para estos textos (como también para Mc 14, 38), véase W. G. KÜMMEL, o. c., 16 s.

complementarios uno del otro, ambos han sido creados buenos por Dios. El hombre interior sin el exterior no posee existencia independiente verdadera. Tiene necesidad del cuerpo. Todo lo más que puede hacer es llevar, a semejanza de los muertos del Antiguo Testamento, una existencia sombría difuminada en el *sbeol*, pero esto no es una vida verdadera. La diferencia con respecto al alma griega es evidente: ésta pervive sin el cuerpo y *solamente* sin el cuerpo puede alcanzar su desarrollo pleno. Nada de esto ocurre en la Biblia. El cuerpo, según la concepción cristiana tiene necesidad a su vez del hombre interior.

¿Cuál es el papel de la carne (σάρξ) y del espíritu (πνεῦμα) en la antropología cristiana? En esta cuestión sobre todo es importante que no nos lleve a confusión el uso profano de las palabras griegas, aunque se encuentren en el Nuevo Testamento en diferentes lugares y aunque en un único autor, como por ejemplo san Pablo, la terminología no sea uniforme del todo. Con esta reserva podemos decir que, según una de las significaciones paulinas, la más característica, carne y espíritu son dos poderes trascendentes activos que, desde fuera, pueden entrar en el hombre, pero que pertenecen tanto uno como otro al hombre en sí. La antropología cristiana, a diferencia de la griega, está fundada en la historia de la salvación¹⁸. La «carne» es el poder del pecado que como poder de la muerte ha entrado con el pecado de Adán en el hombre entero. Atañe al cuerpo y al alma, pero de tal manera, y esto es particularmente importante, que la carne está ligada sustancialmente al cuerpo de una manera más estrecha que al hombre interior¹⁹, porque tras la caída, la

¹⁸ Es lo que quiere decir W. G. KÜMMEL, o. c., cuando subraya que en el Nuevo Testamento, también en la teología juánica, el hombre es siempre considerado como un ser histórico.

¹⁹ El cuerpo es, por así decir, la sede donde ella ejerce su influencia sobre el hombre entero; de este modo se explica que, contrariamente a su propia concepción fundamental, pueda llegar Pablo en algunos lugares a decir «cuerpo» en lugar «carne», o a la inversa. Estas excepciones terminológicas no alteran su

carne ha tomado posesión de él. El Espíritu es el antagonista de la carne, pero no como una donación antropológica; es un poder que le viene dado al hombre desde fuera. Es el poder creador de Dios, la gran fuerza vital, el elemento de resurrección, así como la carne es por el contrario, el poder de la muerte. En la antigua alianza el Espíritu sólo se manifiesta fugazmente en los profetas. Después de Cristo y por su muerte la misma muerte ha sufrido un golpe terrible, y por su resurrección este poder de vida actúa en *todos* los miembros de la Iglesia de Cristo. Según Hech 2, 16: «en los últimos días» el Espíritu se derramará en *todos los hombres*. Esta profecía de Joel se realiza en pentecostés.

Esta fuerza creadora se apodera de todo el hombre, del interior y exterior, pero como la carne está sustancialmente unida al cuerpo en esta vida y como no domina totalmente al hombre interior, el poder de vida del Espíritu, toma posesión del hombre interior ya desde ahora de una manera tan decisiva que éste, como dice san Pablo (2 Cor 4, 16) «se renueva de día en día». También en el cuerpo se derrama el Espíritu; se da en él una cierta anticipación del fin, un retroceso momentáneo del poder mortal, en el que actúa el poder de vida del Espíritu Santo²⁰; de ahí las curaciones de enfermos entre los primeros cristianos. Sin embargo no se trata más que de un retroceso, todavía no es una transformación definitiva del cuerpo mortal en cuerpo de resurrección. Por eso los que fueron resucitados por Jesús durante su vida, deberán volver a morir; porque no habían recibido aún un cuerpo de resurrección. Esta transformación del cuerpo carnal, abocado a la corrupción, en cuerpo espiritual sólo tendrá lugar al fin de los tiempos. Entonces el poder de resu-

concepción de conjunto, para la cual la distinción clara entre «cuerpo» y «carne» es característica.

²⁰ Cf. el capítulo 6, páginas 135-149.

rrucción, que es el Espíritu Santo, se derramará en el cuerpo totalmente transformándolo como ahora renueva, «de día en día» el hombre interior.

Es importante mostrar aquí hasta qué punto la antropología del Nuevo Testamento difiere de la griega. Cuerpo y alma son buenos en tanto que han sido creados por Dios. Son malos ambos en cuanto han caído bajo el poder de la muerte, la carne, el pecado. Sin embargo, ambos pueden y deben ser liberados por el poder de vida del Espíritu Santo. La liberación no consiste en que el alma sea liberada del cuerpo, sino en que ambos sean liberados del poder mortal de la carne²¹.

La transformación del cuerpo carnal en cuerpo de resurrección no tendrá lugar más que en el momento en que *toda* la creación sea creada de nuevo por el Espíritu Santo; entonces la muerte no existirá. La sustancia²² del cuerpo no será ya carne, sino Espíritu. Habrá, según san Pablo, un «cuerpo espiritual». Esta resurrección del cuerpo no será más que una parte de toda la nueva creación. «Esperamos un cielo nuevo y una tierra nueva», dice 2 Pe 3, 13. La esperanza cristiana no abarca sólo mi suerte individual sino la creación entera. Toda la creación, incluso la creación visible, material, ha sido arrastrada por el pecado a la muerte. «Por tu causa»: es la maldición. Esto lo podemos ver no solamente en el Génesis, sino

²¹ La frase de Jesús referida por Mt 10, 28: «no temáis a los que matan el cuerpo pero no pueden matar la ψυχή» no supone de ningún modo la concepción griega de un alma que no necesitara del cuerpo. Lo que sigue muestra justamente lo contrario. Jesús no continúa: «temed al que mata la ψυχή», sino «temed a aquel que puede matar ψυχή y cuerpo en la gheenna». Los exegetas hacen notar con razón que ψυχή no designa aquí la noción griega de alma sino que debería ser traducida más bien por «vida» conforme al arameo *naphscha*. Cf., por ejemplo, J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1937, ad loc.; W. G. KÜMMEL, *o. c.*, 17, escribe igualmente con razón: Mt 10, 28 «no alude al valor del alma inmortal, sino subraya que sólo Dios puede destruir, además de la vida terrestre, la vida celeste». Cf. también R. MEHL, *Der letzte Feind*, 40, n. 12.

²² Empleamos este término, que no es muy feliz, por falta de otro mejor. Después de lo expuesto creemos que está claro lo que quiere expresar este término.

también en Rom 8, 19 s. donde Pablo escribe que toda la creación²³, desde el momento presente, espera impaciente su liberación. Esta redención vendrá cuando el Espíritu Santo transforme toda la materia, cuando Dios, en un nuevo acto creador, lejos de destruir la materia, la libraré del poder de la carne, del aspecto corruptible. Entonces no surgirán las ideas eternas, sino los objetos concretos que renacieron en la nueva sustancia de vida incorruptible del Espíritu Santo, y entre ellos nuestro cuerpo.

Porque la resurrección del cuerpo en un nuevo acto creador que transforma el universo, no puede sobrevenir en el momento de la muerte individual de cada uno, sino al fin de los tiempos. No es un «paso» de aquí abajo al más allá, como ocurre con el alma en la creencia de la inmortalidad. La resurrección del cuerpo es un paso del siglo presente al siglo futuro. Está ligada al drama de la salvación.

A causa del pecado es necesario que este drama se desarrolle en el tiempo. Desde que el pecado es considerado como el origen del dominio de la muerte sobre la creación divina, la muerte debe ser vencida con el pecado.

No somos capaces de hacerlo por nuestras propias fuerzas, no podemos vencer el pecado siendo nosotros pecadores, enseña el Nuevo Testamento. Otro lo ha hecho por nosotros y no ha podido hacerlo más que rindiéndose al dominio de la muerte, es decir, muriendo y expiando el pecado de suerte que es vencida la muerte como salario del pecado. La fe cristiana anuncia que Jesús ha hecho esto y que resucitó en cuerpo y alma tras haber estado completa y realmente muerto. Anuncia que desde enton-

²³ La alusión a estas palabras «por tu causa» en el v. 20 excluye por su referencia a Gén 3, 17, toda otra traducción de *αἰτίας*, como la que han propuesto E. Brunner y A. Schlatter: criatura en cuanto hombre. Cf. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, 87 s.

ces actúa el poder de la resurrección, el Espíritu Santo. ¡El camino está libre! El pecado está vencido, la resurrección y la vida triunfan sobre la muerte porque la muerte no era más que la consecuencia del pecado. Dios ha realizado anticipadamente el milagro de la nueva creación que esperamos para el fin. De nuevo, ha creado la vida, como al principio. El milagro ha tenido lugar en Jesucristo. Resurrección en el sentido no solamente de un nuevo nacimiento del hombre interior lleno del Espíritu Santo, sino resurrección del cuerpo. Creación nueva de la materia, de una materia incorruptible. En ninguna parte de este mundo hay una materia de resurrección ni un cuerpo espiritual: solamente en Jesucristo.

3. *El primogénito de entre los muertos. Entre la resurrección de Cristo y el aniquilamiento de la muerte*

Deberíamos darnos cuenta de lo que significaba para los primeros cristianos proclamar la gran nueva de pascua: ¡Cristo ha resucitado de entre los muertos! Para comprender todo el alcance deberíamos, ante todo, recordar lo que la muerte significaba para ellos. Caemos en la tentación de mezclar la afirmación inaudita «Cristo ha resucitado», con la idea griega de la inmortalidad del alma, y de privarla así de su verdadera sustancia. ¡Cristo ha resucitado! Esto significa: nosotros hemos entrado ya en la era nueva donde la muerte es vencida por el Espíritu Santo, donde ya no hay corruptibilidad. Porque si verdaderamente ya hay *un* cuerpo espiritual que ha sustituido al cuerpo carnal que había muerto, es que el poder mortal ha sido ya doblegado. En el fondo, los creyentes no deberían ya morir según la convicción de los primeros

cristianos, y ésta era ciertamente su esperanza en los primeros tiempos. Pero incluso ahora, el hecho de que los hombres continúen muriendo no tiene demasiada importancia. Desde ahora su muerte no será ya un signo del dominio absoluto de la muerte, sino sólo un signo del último combate por este dominio. Por eso la muerte no podrá ya anular más este hecho tan lleno de consecuencias: existe *un* cuerpo resucitado.

Deberíamos intentar simplemente comprender lo que la comunidad primitiva quería decir proclamando a Jesucristo «primogénito de entre los muertos». Deberíamos intentar, sobre todo, por muy difícil que nos parezca, eliminar la cuestión de saber si podemos todavía aceptar o no esta fe. Deberíamos renunciar igualmente a plantearnos la cuestión de saber si Sócrates tiene razón o si la tiene el Nuevo Testamento. Sin esto mezclaremos constantemente ideas extrañas con las del Nuevo Testamento. En lugar de esto, deberíamos comenzar simplemente a escuchar lo que enseña el Nuevo Testamento «¡Jesucristo, primogénito de entre los muertos!» ¡Su cuerpo, el primer cuerpo de resurrección, el primer cuerpo espiritual! Toda la vida y todo el pensamiento de los que tenían esta convicción debían ser transformados radicalmente bajo su influencia. Todo lo que ha sucedido en la comunidad primitiva se explica sólo a partir de aquí. El Nuevo Testamento es para nosotros un libro sellado con siete sellos cuando no sobreentendemos tras de cada frase esta otra: Cristo ha resucitado²⁴; la muerte ha sido ya vencida; existe ya una creación nueva. *La era de la resurrección ha sido ya inaugurada.*

²⁴ Incluso si verdaderamente el maestro de justicia de la secta de Qumran ha sido ejecutado, lo cual no está demostrado hasta ahora con claridad por ningún texto, no obstante, subsistiría una diferencia capital respecto a la fe de la Iglesia primitiva (sin hablar de otras diferencias; cf. nuestro artículo *The significance of the Qumran texts, etc.*: JourBisLit [1955] 213 s.): la fe en la resurrección de Jesús que ya ha tenido lugar, no tiene paralelo en la secta.

Ciertamente esta era ha sido sólo inaugurada, pero lo ha sido de forma decisiva. *Sólo* inaugurada: porque la muerte actúa todavía. Los cristianos continúan muriendo. Los discípulos se dan cuenta cuando los primeros miembros de la cristiandad mueren. Esto planteó un grave problema²⁵. En 1 Cor 11, 30, el apóstol Pablo decía que en el fondo no debería ya haber ni muerte ni enfermedad. Sin embargo todavía hay pecado y enfermedad y muerte. Pero el Espíritu Santo como poder creador es ya eficaz en el mundo. Actúa visiblemente en la comunidad de los primeros cristianos en los diferentes carismas que se manifiestan. Lo que en nuestro libro *Cristo y el tiempo* llamamos la tensión entre lo «ya» cumplido y «todavía no» acabado es un elemento integrante del Nuevo Testamento.

Por consiguiente, esta tensión no es una solución secundaria inventada fuera de tiempo²⁶ como los discípulos de Albert Schweitzer y ahora también R. Bultmann²⁷, pretenden. Esta tensión caracteriza, por el contrario, la doctrina que Jesús mismo ha dado sobre el reino de Dios. Predica la venida del reino en el futuro pero por otro lado proclama que ya ha sido realizado porque él mismo, con el Espíritu Santo, frena la muerte curando las enfermedades, resucitando a los muertos (Mt 21, 28; Mt 1, 3 s.; Lc 10, 18) anticipando así la victoria que por su propia muerte conseguirá sobre la misma muerte. Ni Albert Schweitzer, que considera la esperanza de Jesús y de los primeros cristianos únicamente como la esperanza que se realiza en el futuro, ni C. H. Dodd que habla solamente de *realized eschatology*, ni sobre todo R. Bultmann que

²⁵ Cf. Ph. H. MENOUD, *La mort d'Ananias et de Sappira*, en *Aux sources de la tradition chrétienne*. Neuchâtel - Paris 1950, especialmente 150 s.

²⁶ Así sobre todo F. BURI, *Das Problem der ausgebliebenen Parusie*: Schw. Theol. Umschau (1946) 97 s. Cf. sobre esta cuestión O. CULLMANN, *Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem*: TheolZ 3 (1947) 177 s., 428 s.

²⁷ R. BULTMANN, *History and Eschatology in the New Testament*: NewTest Stud 1 (1954) 5 s.

disuelve la esperanza primitiva de los primeros cristianos en un existencialismo heideggeriano, tienen razón. Es esencial para el pensamiento del Nuevo Testamento el servirse de categorías temporales, precisamente porque la fe de que en Cristo la resurrección ya ha tenido lugar es el punto de partida de la vida y del pensamiento cristianos. Si admitidos que ésa es la afirmación central de la fe del Nuevo Testamento, la tensión corporal entre lo «ya» cumplido y «todavía no» acabado es un elemento constitutivo de la fe cristiana. Entonces la imagen de que nos servimos en nuestro libro *Cristo y el tiempo* debe caracterizar la situación presupuesta por todo el Nuevo Testamento: la batalla decisiva, la que decide el resultado de la guerra, ha tenido ya lugar en la muerte y resurrección de Cristo; sólo queda por llegar el día de la victoria.

En el fondo, toda la discusión teológica moderna se concreta en la cuestión siguiente: ¿es o no el suceso de pascua el punto de partida de la Iglesia cristiana primitiva, de su nacimiento, de su vida, de su pensamiento? Si es así, la fe en la resurrección corporal de Cristo debe ser considerada como el corazón mismo de la fe cristiana en el Nuevo Testamento. El hecho de que exista un cuerpo de resurrección, el de Cristo, determina toda la concepción del tiempo que poseen los primeros cristianos. Si Cristo es «el primogénito de entre los muertos», esto significa también que una distancia temporal, sea cual sea su duración, separa al primogénito de los demás hombres porque ellos aún no han «nacido de la muerte». Esto significa que vivimos, según el Nuevo Testamento, en un tiempo intermedio entre la resurrección de Jesús que ha tenido lugar y nuestra resurrección que no sucederá hasta el fin. Pero esto significa también que el poder de la resurrección, el Espíritu Santo, actúa ya entre nosotros. Por esta razón el apóstol Pablo se sirve (Rom 8, 23) para designar al Espíritu Santo, del mismo término griego: ἀπαρχή, pri-

micias, que emplea en 1 Cor 15, 20 para designar al mismo Jesús resucitado. De este modo se da ya una anticipación de la resurrección desde ahora. Y esto de dos maneras: nuestro hombre interior es ya renovado de día en día por el Espíritu Santo (2 Cor 4, 16; Ef 3, 16). Pero también en el cuerpo se ha derramado el Espíritu Santo, aunque la carne está aún sólidamente establecida en el cuerpo. Al grito desesperado de Rom 7, 24: «¿quién me librará de este cuerpo mortal?», todo el Nuevo Testamento responde: ¡el Espíritu Santo!

La anticipación del fin por el Espíritu Santo se hace más visible en la fracción eucarística del pan de los primeros cristianos. Allí se cumplen los milagros visibles del Espíritu Santo. En el marco de esas reuniones el Espíritu Santo intenta romper los límites del lenguaje imperfecto de los hombres, en lo que el Nuevo Testamento llama «hablar lenguas». En esta ocasión, la comunidad entra en relación directa con el resucitado, no solamente con su alma, sino también con su cuerpo invisible de resurrección. Por esta razón Pablo escribe: «El pan que partimos, ¿no es la comunión con el cuerpo de Cristo?» (1 Cor 10, 16). En la comunidad fraternal los cristianos están ya más directamente en contacto con el cuerpo resucitado de Cristo y por eso el apóstol escribe en el capítulo siguiente (11, 27 s.), ese pasaje curioso que no se ha tenido demasiado en cuenta: si la comida del Señor fuera tomada por todos los miembros de la comunidad de una forma enteramente digna, la unión con el cuerpo de resurrección de Cristo actuaría desde ahora sobre nuestros propios cuerpos humanos, de tal manera que desde el momento presente no habría más enfermedad ni muerte (1 Cor 11, 28-30). Afirmación singularmente audaz²⁸.

²⁸ Es en esta perspectiva como debe ser comprendida la nueva tesis de F.-J. LEENHARDT, *Ceci est mon corps*. Explication de ces paroles de Jésus-Christ. Neuchâtel - Paris 1955.

Estas anticipaciones nos remiten ya a la transformación del cuerpo carnal en cuerpo espiritual, que no tendrá lugar hasta el momento en que toda la creación sea creada de nuevo. En ese momento no habrá más que Espíritu. La materia carnal será reemplazada por la materia espiritual. Esto significa que la materia corruptible será reemplazada por la incorruptible. En esta afirmación es preciso no atribuir a la palabra «espiritual» el sentido griego que excluye la idea de cuerpo. No, se trata de un cielo nuevo y de una tierra nueva. Ésta es la esperanza cristiana.

La expresión de que se sirve el símbolo apostólico no está, ciertamente, conforme con el pensamiento paulino: creo en la resurrección de la carne²⁹. Esto es lo que el apóstol no podría decir. Él cree en la resurrección del *cuerpo*, no de la *carne*. La carne es el poder de la muerte que debe ser destruido. Esta confusión entre carne y cuerpo ha hecho su aparición en una época donde la terminología bíblica era mal comprendida, es decir en el sentido de la antropología griega. Según san Pablo, es nuestro cuerpo lo que resucitará al final, cuando el poder de vida, el Espíritu Santo, cree de nuevo todas las cosas, todas sin excepción.

¡Un cuerpo incorruptible! ¿Cómo representarnos esto? O mejor, ¿cómo se lo han representado los primeros cristianos? Pablo dice en Flp 3, 21 que Jesús transformará al fin nuestro cuerpo de miseria en un cuerpo semejante a su propio cuerpo de gloria (δόξα); lo mismo en 2 Cor 3, 18: «somos transformados en su propia imagen, de gloria en gloria» (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν). Esta gloria (δόξα) se la representan los primeros cristianos como una especie de esplendor materializado, lo cual sólo es una

²⁹ W. BIEDER, *Auferstehung des Leibes oder des Fleisches?*: TheoZ 1 (1945) 105 s., intenta explicar esta expresión desde el punto de vista de la teología bíblica y de la historia de los dogmas.

imagen imperfecta. Nuestro lenguaje no tiene palabras para expresarlo. Una vez más remitimos al cuadro del retablo de Grünwald que representa la resurrección. Nos parece que se aproxima mucho a la realidad que el apóstol Pablo ha visto hablando del cuerpo espiritual.

4. *Los que duermen. Espíritu Santo y estado intermedio de los muertos*

Hemos llegado a nuestra última cuestión: ¿En qué momento esta transformación del cuerpo tiene lugar? Respecto a esto no puede haber duda. Todo el Nuevo Testamento responde: al fin de los tiempos, entendiéndolo verdaderamente en sentido temporal. Pero esto plantea el problema del «estado intermedio de los muertos». Ciertamente, la muerte ya ha sido vencida según 2 Tím 1, 10: «Cristo aniquiló la muerte y sacó a luz la vida y la incorrupción». Pero la tensión temporal sobre la cual nos permitimos insistir tanto concierne precisamente a este punto: la muerte fue vencida pero no será destruida sino al fin: «el último enemigo que será vencido es la muerte» (1 Cor 15, 26). Es característico que en griego se use el mismo verbo, *καταργέω*³⁰, cuando se trata de la victoria decisiva que ha tenido lugar, y cuando se hace referencia a la victoria final por venir. También el Apoc 20, 14 habla de la victoria final: «la muerte fue arrojada al estanque de fuego»; y más adelante el autor del Apocalipsis continúa: «la muerte no existirá más».

Esto significa que la transformación del cuerpo no ha tenido lugar inmediatamente después de cada muerte individual. Aquí sobre todo, es preciso que nos despren-

³⁰ Así es como Lutero traduce el mismo verbo en 2 Tím 1, 10: «er hat ihm die Macht genommen» (le ha arrebatado su poder); en 1 Cor 15, 26: «er wird aufgehoben» (fue aniquilado).

damos de las concepciones griegas, si queremos comprender la doctrina neotestamentaria. En este punto, también nos separamos de K. Barth cuando atribuye al apóstol Pablo la idea de que la transformación del cuerpo carnal tendría lugar para cada uno en el momento de su muerte, como si los muertos estuviesen fuera del tiempo³¹. Según el Nuevo Testamento, están todavía en el tiempo. Sin esto, todo el problema tratado por Pablo en 1 Tes 4, 13 s. no tendría sentido. En esta carta trata el apóstol de demostrar que en el momento del retorno de Cristo, los que vivan todavía no tendrán ventaja sobre los ya muertos en Cristo. En el Apoc 6, 10, vemos igualmente que los muertos esperan: «¿hasta cuándo?», gritan los mártires que duermen bajo el altar. La parábola del hombre rico, donde Lázaro es llevado directamente, tras su muerte, al seno de Abraham (Lc 16, 22) y la palabra de Pablo a los filipenses: «deseo morir y estar con Cristo» (1, 23) no hablan de una resurrección corporal que suceda inmediatamente a la muerte individual como se admite frecuentemente³².

³¹ K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* II, 1, 1940, 698 s.; III, 2, 1948, 524 s., 714 s. Es verdad que su punto de vista se halla aquí mucho más matizado y se aproxima más a la escatología del Nuevo Testamento que en sus primeras publicaciones, sobre todo *Die Auferstehung der Toten*, 1926.

³² Lo mismo hay que decir de la frase frecuentemente discutida de Lc 23, 43: «hoy estarás conmigo en el paraíso». Aun cuando no sea imposible relacionar *σήμερον* con *λέγω* σοι, sin embargo nos parece poco verosímil. Es necesario interpretar ese *logion* a la luz de Lc 16, 23 y de las concepciones del judaísmo tardío concerniente al «paraíso» como lugar de bienaventurados (STRACK-BILLERBECK, ad loc.; P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neustamentlichen Zeitalter*, 1934, 265). El texto no habla ciertamente de la resurrección del cuerpo ni anula la esperanza de la parusía. Tal interpretación es igualmente refutada por W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, 1953, 67. Es verdad que subsiste un cierto desacuerdo con el paulinismo en el sentido de que Cristo mismo no había resucitado en el momento de decir «hoy» y no podía fundamentar aún esa «comunidad de los muertos con él». Pero a fin de cuentas, el texto subraya el hecho de que el malhechor estará con Cristo. Ph. H. MENOU, *Le sort des trépassés*, 45, señala con razón que es necesario comprender la respuesta de Jesús en relación con la súplica del malhechor. Le pide que se acuerde de él cuando «esté en su reino»; según la concepción mesiánica judía, estas palabras no pueden designar más que el momento en que el mesías venga para restaurar su reino. Jesús no responde a la petición sino que da al malhechor

Ni uno ni otro de esos textos hablan de la resurrección de los cuerpos. Por el contrario, sirviéndose de imágenes, hablan del estado de los que mueren en Cristo antes del fin, de este estado intermedio en el cual se encuentran lo mismo que los vivos. Todas estas imágenes no están destinadas más que a explicar una proximidad particular respecto de Dios y de Cristo, en la que se encuentran esperando el fin de los tiempos, los que mueren en la fe. Están en «el seno de Abraham», o bien (según Apoc 6, 9) «bajo el altar», o «con Cristo». No son más que imágenes diferentes para ilustrar la proximidad divina. Pero la imagen más corriente empleada por Pablo es «los que duermen»³³. Que en el Nuevo Testamento se cuente con tal tiempo intermedio tanto para los muertos como para los vivos, es un hecho difícil de impugnar. Sin embargo, no encontramos aquí ninguna especulación sobre el estado de los muertos en ese tiempo intermedio³⁴.

Por consiguiente, los que han muerto en Cristo participan de la tensión del tiempo intermedio. Esto no significa solamente que ellos esperan. Significa además que para ellos también la muerte y la resurrección de Jesús han sido acontecimientos decisivos. Para ellos también la pascua es el gran cambio (Mt 27, 52). La situación nueva que la pascua ha creado permite entrever al menos un nexo posible, no con la doctrina de Sócrates, sino con

más de lo que pide: ya antes, estará reunido «con él». Comprendida así esta frase se sitúa entonces, según su intención, en el orden de ideas antes mencionadas.

³³ La interpretación que K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* III, 2, 778, da a esta expresión «dormir» como si el término reprodujera solamente la «impresión» que hacen a los supervivientes los que duermen pacíficamente, no puede defenderse desde el punto de vista del Nuevo Testamento. Este término dice más y se refiere en la palabra «reposar» en Apoc 14, 13, realmente al estado en el cual se encuentran los muertos antes de la parusía.

³⁴ Pero esta discreción no debe ser para nosotros razón suficiente para suprimir simplemente el estado intermedio como tal. No comprendemos bien por qué los teólogos protestantes (como también K. Barth) sienten respecto de esta concepción tan grandes dudas, cuando el Nuevo Testamento nos enseña lo siguiente: 1) que este estado existe, 2) que significa ya comunión con Cristo (en virtud del Espíritu Santo). De ningún modo se trata del purgatorio.

su actitud práctica de cara a la muerte. La muerte ha perdido su terror, su «aguijón»: aunque permanece, sin embargo el último enemigo, no significa en realidad ya nada. Si la resurrección de Cristo marca el gran acontecimiento sólo para los vivos y no para los muertos, los vivos tendrían una ventaja inmensa sobre los muertos. En efecto, los vivos, en tanto que miembros de la comunidad de Cristo, están desde ahora en posesión del poder de resurrección del Espíritu Santo. Es inconcebible que, según la concepción de los primeros cristianos, nada sea cambiado por Cristo para los muertos en lo que concierne al tiempo que precede al fin. Precisamente, las imágenes de que se sirve el Nuevo Testamento para designar el estado de los que han muerto en Cristo, prueban que la resurrección de Cristo, esta anticipación del fin, produce sus efectos en este estado intermedio para los muertos y sobre todo: *están junto a Cristo*, dice Pablo.

Pero es principalmente el pasaje 2 Cor 5, 1-10, el que nos refiere por qué los muertos también, aunque no están revestidos de un cuerpo, aunque sólo «duermen», se encuentran muy cerca de Cristo. El apóstol habla en este lugar de la angustia natural que él experimenta a la vista de la muerte que está actuando. Teme mucho lo que llama estado de «desnudez», que es el estado del alma, privada del cuerpo. Por consiguiente, esta angustia natural de cara a la muerte no ha desaparecido totalmente, incluso después de Cristo, porque la misma muerte, el último enemigo, aun habiendo sufrido una derrota decisiva, no ha desaparecido. El apóstol desearía, dice él, ser revestido del cuerpo espiritual, «por encima» (ἐπί), sin tener que pasar por la muerte. Es decir, querría estar vivo en el momento del retorno de Cristo. Una vez más, vemos confirmado aquí lo que hemos dicho de la actitud de Jesús ante la muerte. Pero al mismo tiempo comprobamos en este pasaje (2 Cor 5) lo que hay de radicalmente nuevo

después de la resurrección de Cristo: ese mismo texto, al lado de la angustia natural producida por el estado de desnudez del alma, proclama la gran certeza de estar en lo sucesivo al lado de Cristo, *sobre todo durante ese estado intermedio*. ¿Por qué podría inquietarnos, entonces, el hecho de que haya un estado intermedio? La certeza de estar allí más cerca de Cristo, está fundada sobre esta otra convicción cristiana de que nuestro hombre interior ha sido tomado por el *Espíritu Santo*. Los vivos, estamos en posesión del Espíritu Santo tras la venida de Cristo. Si verdaderamente el Espíritu Santo habita en nosotros, ha transformado nuestro hombre interior. Ha tomado posesión de nosotros.

Nosotros sabemos que el Espíritu Santo es el poder de resurrección, el poder creador de Dios; por consiguiente la muerte es impotente ante él. Por eso también ha cambiado la situación de los muertos desde ahora, con tal de que verdaderamente mueran en Cristo, es decir, en posesión del Espíritu Santo. La espantosa soledad y la separación de Dios creadas por la muerte, de que hemos hablado, no existe ya porque está presente el Espíritu Santo. Por eso el Nuevo Testamento señala que los muertos en Cristo están al lado de Cristo, ¡no están abandonados! Así comprendemos que Pablo, precisamente en 2 Cor 5, 1 s., donde habla de la angustia ante la desnudez en el estado intermedio, designe al Espíritu Santo como «primicias» (ἀρχαίων).

Según el versículo 8 del mismo capítulo, los muertos parecen estar incluso más cerca de Cristo; el «sueño» parece reportarles ventaja: «preferimos habitar fuera del cuerpo y cerca del Señor». Por esta razón, el apóstol puede escribir en Flp 1, 23 que «él desea morir» para estar cerca del Señor. Por consiguiente, el hombre sin el cuerpo *carnal*, si tiene al Espíritu Santo, está más cerca de Cristo que antes. Pues la carne ligada a nuestro cuerpo

terrestre es un obstáculo al completo desarrollo del Espíritu Santo mientras vivimos. El muerto está libre de este obstáculo, aunque su estado sea todavía imperfecto porque no tiene el cuerpo de resurrección. Tampoco este pasaje da más precisiones que los otros sobre este estado intermedio, donde el hombre interior, despojado del cuerpo carnal, pero privado todavía del cuerpo espiritual, se encuentra sólo con el Espíritu Santo. Es suficiente que el apóstol nos asegure que en la vía de anticipación del fin, que es la nuestra después de haber recibido el Espíritu Santo, este estado intermedio nos aproxima más a la resurrección final.

Se da por una parte una angustia ante el estado de desnudez y por otra la firme seguridad que este estado, que no es más que intermedio, pasajero, no nos podrá separar de Cristo (entre las fuerzas que no nos pueden separar del amor de Dios en Cristo, se designa también a la muerte, Rom 8, 38). Esta angustia y esta seguridad están unidas en el texto de 2 Cor 5, lo cual confirma que los muertos participan también de la tensión que caracteriza el tiempo presente. Pero la seguridad predomina porque la batalla decisiva ha tenido ya lugar. La muerte ha sido vencida. El hombre interior despojado del cuerpo no está solo, no le guía más esta existencia de penumbra que era el único objeto de esperanza de los judíos y que no podía ser considerado como una «vida». El cristiano, privado del cuerpo por la muerte ha sido ya transformado durante su vida por el Espíritu Santo, y ya ha sido tomado por la resurrección (Rom 6, 3 s.; Jn 3, 3 s.) toda vez que ha sido realmente regenerado, ya en vida, por el Espíritu Santo. El Espíritu Santo es un don que no se puede perder al morir. El cristiano que ha muerto tiene el Espíritu Santo aunque duerme todavía y espera siempre la resurrección del cuerpo que sólo le conferirá la plena vida verdadera.

En este estado intermedio, la muerte, aun cuando exista todavía, ha perdido todo lo que tenía de terrible, porque sin la presencia de la carne el Espíritu Santo les aproxima más a Cristo, los muertos «que mueren en el Señor desde ahora (ἀπ' ἄρτι)»³⁵ pueden ser realmente llamados bienaventurados, como escribe el autor de la Apocalipsis (14, 13). El grito triunfal del apóstol Pablo (1 Cor 15, 54) encuentra también su aplicación a los muertos: «¿dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón?» Por eso el apóstol escribe a los romanos: «ya vivamos, ya muramos, pertenecemos al Señor» (14, 8). «Ya sea que veamos o ya que durmamos vivimos en comunión con él» (1 Tes 5, 10). Cristo es «Señor de muertos y vivos» (Rom 14, 9).

Se podría plantear la cuestión de saber si, de esta manera, no nos vemos reducidos, en último análisis, a la doctrina griega de la inmortalidad del alma, y si el Nuevo Testamento no supone para el tiempo después de pascua una continuidad del «hombre interior», del cristiano convertido, antes y después de la muerte, de forma que la muerte no representa prácticamente más que un «paso» natural³⁶. Hasta cierto punto nos acercamos a la doctrina griega en el sentido de que el hombre interior, transformado, vivificado por el Espíritu Santo ya antes (Rom 6, 3 s.) continúa viviendo así transformado, al lado de

³⁵ En la perspectiva de otros pasajes del Nuevo Testamento donde, ciertamente, ἀπ' ἄρτι, no puede significar más que «desde ahora» (p. e. Jn 13, 19), y a causa del sentido excelente que da esta interpretación temporal, incluso aquí preferimos mantener también esta traducción habitual: «desde ahora» en relación con la expresión ἀποθνῄσκοντες, aun cuando haya argumentos en favor de la proposición de A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* II, Anhang, par. 12, que, siguiendo una sugerencia de A. FRIDRICHSEN, considera ἀπαρτί como la palabra ática vulgar para significar «exactamente, ciertamente» y la relaciona con λέγει τὸ πνεῦμα, lo que encontraría cierto apoyo en la lección P⁴⁷ que omite

³⁶ Ya hemos hablado de la tentativa de K. Barth, que en realidad va demasiado lejos, de poner de manera dialéctica una apreciación positiva de la muerte al lado de la concepción negativa.

Cristo en estado de sueño. Esta continuidad de la vida en espíritu es señalada particularmente en el evangelio de Juan (Jn 3, 36; 4, 14; 6, 54 y otros). Aquí vislumbramos al menos cierta analogía con respecto a la inmortalidad del alma. Sin embargo la diferencia es radical: el estado de los muertos es imperfecto, de desnudez, como dice san Pablo, de sueño, en espera de la resurrección de toda la creación, de la resurrección del cuerpo; y de otro lado la muerte queda como enemigo que, habiendo sido vencido, aún no ha sido destruido. Si los muertos, incluso en ese estado, viven ya cerca de Cristo, esto no corresponde de ningún modo a su esencia, a la naturaleza del alma, sino que es la consecuencia de una intervención divina actuando desde fuera por la muerte y la resurrección de Cristo, por el Espíritu Santo que debe haber resucitado el hombre interior por su poder milagroso ya durante la vida terrestre, antes de la muerte.

Resta decir que la resurrección de los muertos es siempre objeto de espera, incluso en el cuarto evangelio. Es cierto que en lo sucesivo es una espera con la certeza de la victoria porque el Espíritu Santo habita ya en el hombre interior. Ninguna duda podría ya surgir: puesto que habita ya en nosotros, transformará un día también nuestro cuerpo. Porque el Espíritu Santo, fuerza de vida, penetra absolutamente todo, no conoce ningún límite, no se detiene. Las siguientes palabras de Pablo pueden considerarse como un verdadero resumen de la doctrina aquí expuesta:

Si habita en vosotros el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos, el que resucitó de entre los muertos al Cristo Jesús dará vida también a vuestros cuerpos mortales, *por su Espíritu que habita en vosotros* (Rom 8, 11). Esperamos al Señor Jesucristo que transfigurará nuestro cuerpo de miseria conforme a su cuerpo de gloria (Flp 3, 21).

Nosotros esperamos y los muertos esperan. Es cierto que el ritmo del tiempo es distinto para los muertos que para los vivos, y que este tiempo intermedio puede ser abreviado para los muertos. Se nos podría reprochar el sobrecargar en esta última observación³⁷, el punto de vista de la exégesis, contra la limitación estricta a los datos del Nuevo Testamento que nos hemos impuesto hasta ahora; estamos, no obstante, convencidos de no abandonar las bases exegéticas de este trabajo, en cuanto que la expresión «dormir», que es la más corriente en el Nuevo Testamento para designar el estado intermedio, nos invita a concebir para los muertos una conciencia distinta del tiempo, la de «los que duermen». Pero esto no quiere decir que no se encuentren aún en el tiempo, lo cual confirma de nuevo que la fe del Nuevo Testamento en la resurrección es diferente de la creencia griega en la inmortalidad del alma.

5. Conclusión

Durante sus viajes misioneros, Pablo ciertamente se ha encontrado con gentes que no podían aceptar su predicación de la resurrección por la sencilla razón de que creían en la inmortalidad del alma. Por eso los griegos del Areópago, de Atenas, se ríen de las palabras del apóstol sobre la resurrección (Hech 17, 37). Las gentes de las que Pablo dice en 1 Tes 4, 13 que «no tienen esperanza» y de las que escribe en 1 Cor 15, 12 que no creen que hay una resurrección de los muertos, no son probablemente los epicúreos, como creemos ordinariamente. Porque los que creen en la inmortalidad del alma no tienen la esperanza de la que habla Pablo, la esperanza que presupone

³⁷ Seguimos aquí una indicación de R. MEHL, *Der letzte Feind*, 56.

la fe en un milagro divino, en una nueva creación. Es preciso ir más lejos y decir que los que creen en la inmortalidad del alma debieron experimentar más dificultades que los demás para aprobar y aceptar la predicación cristiana sobre la resurrección. Justino³⁸ menciona hacia el año 150 a quienes «dicen que no hay resurrección de entre los muertos sino que sus almas suben al cielo en el momento mismo de la muerte». Aquí el contraste está claramente expresado.

El emperador Marco Aurelio, el filósofo que junto con Sócrates forma parte de las más nobles figuras del mundo antiguo, también ha experimentado el contraste. Sabemos que ha sentido gran desprecio hacia el cristianismo y precisamente la muerte de los mártires cristianos, en vez de merecer el respeto de este gran estoico que esperaba también la muerte con serenidad, le inspiraba por el contrario gran antipatía. La pasión con que los cristianos iban a la muerte le repugnaba³⁹. El estoico se priva de esta vida sin pasión; el mártir cristiano, por el contrario, muere con una santa pasión por causa de Cristo, porque sabe que está integrado en el gran drama de la pasión. El primer mártir cristiano, Esteban, nos demuestra cómo el que muere por Cristo remonta el horror de la muerte de una manera distinta al filósofo de la antigüedad: ve, dice el autor de los Hechos, «el cielo abierto y a Cristo de pie a la derecha del Padre» (7, 55). Ve a Cristo como vencedor de la muerte. Con la certeza de que la muerte por la que debe pasar ha sido ya vencida por Cristo que ya pasó por ella, sufre la lapidación.

La respuesta a la cuestión que nos hemos planteado: inmortalidad del alma o resurrección de los muertos en el Nuevo Testamento, está clara. La doctrina del gran

Sócrates, del gran Platón, es incompatible con la enseñanza del Nuevo Testamento. Que su persona, su vida y su actitud ante la muerte puede y debe ser respetada no obstante por los cristianos, lo han mostrado los apolo-gistas cristianos del siglo II, y pensamos que se podía mostrar también inspirándose en el Nuevo Testamento. Pero ésta es otra cuestión de la que no nos vamos a ocupar aquí⁴⁰.

³⁸ *Dial.*, 80.

³⁹ M. AURELIO, *Med.* XI, 3. Ciertamente él ha abandonado cada vez más la fe en la inmortalidad.

⁴⁰ No hemos tratado el problema de la suerte de los impíos según el cristianismo primitivo. Esperamos hacerlo más tarde en una obra consagrada a la escatología del Nuevo Testamento.

DOS MEDITACIONES BÍBLICAS

1. *Meditación sobre 1 Cor 1, 10-13*¹

Os ruego, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que tengáis todos el mismo lenguaje y que no haya entre vosotros divisiones, sino que estéis unidos en un mismo pensamiento y una misma opinión. Pues he sido informado, hermanos míos, por los de Cloe, que hay contiendas entre vosotros. Quiero decir, que cada cual de vosotros dice: «yo soy de Pablo»; «yo de Apolo»; «yo de Cefas»; «yo de Cristo». ¿Está dividido Cristo? ¿Por ventura fue Pablo crucificado por vosotros? ¿O habéis sido bautizados en nombre de Pablo?

¿Debemos verdaderamente «tener todos el mismo lenguaje»? ¿Debemos verdaderamente tener «una sola y única opinión»? Si tal fuera la última palabra del apóstol, difícilmente podríamos comprender lo que dice en el capítulo 12 de la misma carta a los corintios sobre la diversidad de dones del Espíritu Santo, y sobre todo en el v. 8, donde Pablo distingue diferentes λόγοι: el λόγος σοφίας, el λόγος γνώσεως, pero atribuyéndoselos todos al mismo πνεῦμα. En nuestro pasaje no se trata del πνεῦμα sino del bautismo que nos confiere el Espíritu Santo, y de la base del bautismo: Cristo crucificado.

¹ Meditación pronunciada el 27 de agosto de 1964, durante el congreso celebrado en Lovaina por la *Studiorum Novi Testamenti Societas*.

Nos damos cuenta en las reuniones de este mismo congreso de la diversidad de opiniones. Estamos aquí para confrontarlas. Ésta es la suerte inevitable de los exegetas: llegar frecuentemente a resultados contrarios a aquellos de sus colegas y tener incluso que combatirlos, porque nosotros debemos concentrarnos sobre el *λόγος τοῦ σταυροῦ* mismo y no sobre las opiniones humanas; debemos, cierto, ser críticos ante todo respecto de nuestras propias hipótesis, pero por la misma razón es nuestro deber estudiar las opiniones exegeticas de otros con espíritu crítico. Por ello, tenemos necesidad los unos de los otros, porque uno solo no puede encontrar la verdad. La discusión, es uno de los medios que Dios ha puesto a nuestra disposición para que penetremos más en el sentido de su palabra.

Necesitamos de todos los que han interpretado el Nuevo Testamento antes que nosotros y de los que lo interpretan al mismo tiempo que nosotros. A pesar de todos los desvíos de nuestra exégesis y de todos nuestros errores, creemos que la interpretación de la palabra divina, que ya en la misma Biblia se desarrolla progresivamente, debe continuar evolucionando aun cuando las líneas de esta evolución no sean siempre derechas sino curvas.

La discusión es necesaria; incluso la polémica puede ser útil, mientras se mantenga sobre el plano objetivo de la exégesis y respete la ley del amor. Las grandes épocas de la teología han sido las de polémica, y lo mismo sucede con la exégesis. Dios puede servirse también de nuestros errores humanos para conducirnos por su Espíritu a la verdad.

Es inevitable también que ciertos intérpretes que siguen los mismos métodos y llegan a resultados análogos, formen «escuelas». Desde que comenzó la exégesis bíblica, comenzaron también las diferentes escuelas. Ciertos

aspectos de la verdad serán mejor esclarecidos cuando son examinados en común, por grupos. Debemos estar agradecidos a Dios por habernos dado ciertos maestros que han recibido un carisma especial.

Por tanto no es *toda* escuela la que es condenada como tal por esas palabras del apóstol. No, él conoce demasiado bien el valor de la diversidad de carismas, también cuando se trata de dejarnos conducir por el Espíritu de verdad. Él tampoco condena las personas a las cuales se remiten los partidos de Corinto. Él no combate ni a Cefas ni a Apolo. Al contrario, Pablo considera al teólogo Apolo, aunque ha sido muy diferente teológicamente de los otros, como un *διάκονος* que ha conducido a los corintios a la fe (3, 5); él lo considera como un *σύνεργος θεοῦ*, como él mismo es un *σύνεργος θεοῦ* (3, 8).

Lo que condena es la importancia excesiva dada a las personas humanas. Porque ésta lleva a la división. Cuando un grupo está basado sobre el culto a las personas, cesa de ser un elemento legítimo en la Iglesia de Cristo. Cuando la base de una escuela teológica es el culto a la persona, esta escuela deja de tener su sitio en la comunidad de Cristo, porque en ese caso, el fundamento único, Cristo crucificado, está amenazado, y cuando el fundamento es inseguro, el edificio corre el riesgo de venir abajo. El Espíritu Santo que confiere la fe en Cristo crucificado, unifica a los hombres *en* la diversidad. El culto a la persona, por el contrario, conduce a los *σχίσματα*, a los *ἐριδες*, porque destruye nuestro único fundamento. Cuando el puesto de Cristo o una parte solamente de este puesto ha sido ocupado por los hombres, por nosotros mismos o por otros, la base que mantiene la unidad en la diversidad, no existe ya y surgen las divisiones. No existe ya la diversidad legítima en un mismo espíritu.

Desgraciadamente, las Iglesias han obedecido y obedecen muy poco a esta advertencia del apóstol. Frecuen-

temente caen en ese culto a la persona: culto tributado a tal predicador célebre o a tal teólogo famoso. Esto se da también en las comunidades profanas, fuera de la Iglesia. Pero yo temo que entre nosotros los teólogos, la costumbre de designar nuestro punto de vista teológico adjuntando al nombre de tal teólogo célebre el sufijo bien conocido: *...ista*, en inglés *...ians*, en alemán *...ianer*, sea más frecuente que en otros, y sobre todo esta costumbre es mucho más molesta entre nosotros porque pretendemos un monopolio de la verdad que se opone a la diversidad de dones del Espíritu Santo, y por lo mismo al fundamento único.

Si el «partido de Cristo» ha existido verdaderamente en Corinto (sabemos que esto no es seguro y que hay otras explicaciones posibles), en este caso, ese partido no está caracterizado por el culto de la persona. Sin embargo, es la misma falsa actitud la que está en la base de ese partido. Aun cuando se designe a sí mismo «según Cristo», su fundamento no es Cristo, puesto que él se aísla de los otros que también «invocan el mismo nombre de Cristo». El nombre de Cristo debe unir a los hombres *en la diversidad*. Un grupo que acapara por sí mismo el monopolio de ese nombre para aislarse es particularmente odioso.

La diversidad de nuestras opiniones teológicas y exegéticas no es un mal mientras se mantenga anclada sobre nuestro fundamento único y común: nuestro bautismo en el nombre de Cristo crucificado que nos confiere el mismo Espíritu Santo. En esta carta a los corintios, el apóstol nos recuerda en el capítulo 12 que por el mismo Espíritu nosotros hemos sido bautizados en un mismo cuerpo. Por otra parte, el pasaje mismo que estamos meditando concluye en la exposición sobre la σοφία de Dios que no se adquiere más que por el Espíritu Santo. Si verdaderamente es el testimonio interno del Espíritu Santo el que nos guía también en la interpretación de la Biblia, la

diversidad de nuestras opiniones no podrá separarnos. El apóstol dice de esta σοφία exactamente lo que dice de la oración. En la oración, no somos nosotros los que hablamos, sino el Espíritu Santo. En la σοφία θεοῦ, que es la verdadera teología, es el Espíritu Santo el que lo sondea todo. Si nosotros nos acordamos constantemente de ese fundamento común de nuestra exégesis, la investigación de la verdad así entendida no puede separarnos a pesar de nuestras divergencias.

Respetemos la diversidad en esta búsqueda. Pero por esta misma razón, guardémosnos de usar *slogans* teológicos, porque ellos son siempre exclusivos. Guardémosnos de todos los elementos nefastos de la psicología de las masas que no deben tener derecho de ciudadanía en la Iglesia de Cristo. Lo que es válido para el ecumenismo auténtico, debe serlo para la diversidad de nuestras opiniones. Las divisiones no se evitan creando una unidad artificial a expensas de la verdad, sino concentrándonos todos sobre el fundamento de nuestra fe. Porque el Espíritu Santo actuará en esta concentración, y por diversos caminos, este Espíritu nos conducirá en la misma dirección.

Lo que realizamos, al menos parcialmente en este congreso, al afrontar en un mismo espíritu nuestras diferentes opiniones, debe reportar sus frutos, no solamente a nuestro trabajo teológico individual sino a la actitud que hemos de observar ante las opiniones de nuestros colegas cuando estemos en nuestra mesa de trabajo. Por eso la *primera* cuestión que hemos de plantearnos al leer tal artículo o tal libro de un colega que difiere en sus ideas de nosotros, no debería ser la que estamos siempre tentados a plantear *en primer lugar* y rápidamente: ¿qué le puedo objetar partiendo de mi propia opinión o a partir de aquella de la escuela a la cual pertenezco? Esta tentación nos es común a todos; y yo no me excluyo. Más bien deberíamos *ante todo* plantearnos esta otra cues-

tión: ¿qué puedo ya aprender del colega que tanto se esfuerza para cumplir con su trabajo de exegeta en la «comunidad del Espíritu Santo»? Y sólo *en segundo lugar*, le deberíamos criticar.

Creo también que deberíamos hacer un esfuerzo especial para que nuestros *estudiantes* renunciasen a su tendencia natural a amar — no la discusión a la cual los debemos estimular — sino las divisiones teológicas *como tales*, a amar los *slogans* teológicos y la polémica por la polémica y no por la verdad. Preservémosles de esta tentación que los desvía del fundamento. Preservémosles por medio de nuestro ejemplo renunciando a nuestra vanidad natural de sabios y respetando la diversidad de dones del Espíritu Santo.

Que la comunión del Espíritu Santo no sea una palabra vana para los que estamos llamados a interpretar la Biblia.

2. Meditación sobre 1 Tes 5, 19-21²

No apaguéis el Espíritu, no despreciéis las profecías, sino ponedlo a prueba todo y conservad lo bueno.

Se habla en este texto del Espíritu Santo y del examen crítico, de dos cosas que parecen excluirse. En efecto, ¿no es propio del Espíritu Santo, el que donde actúe haga callar la crítica? Y a la inversa, ¿no se exige a la crítica para que sea fecunda, excluir toda actitud profética?

Ahora bien, en esos versículos, el apóstol invita a la Iglesia de Tesalónica a unir justamente, y de manera armoniosa, el Espíritu Santo y la crítica. Esta llamada está dirigida a la comunidad entera. Según la función que

² Esta meditación fue pronunciada en la apertura de la sesión de 1965 de la *Studiosorum Novi Testamenti Societas*, en Heidelberg el 30 de agosto de ese año.

cada uno ejerce, la relación entre profecía y crítica se presentará diferentemente. Sería muy instructivo ver, por ejemplo, las consecuencias de esta exhortación para los jefes de la comunidad, los *προισταμενοι* mencionados en el v. 12. ¡Ojalá las autoridades eclesiásticas de todos los tiempos tomasen en serio esos versículos! En efecto, sucede con frecuencia que los jefes de la Iglesia se limitan a recurrir a la crítica y a la diplomacia que ella inspira, y creen que es un deber el enriquecerse con los métodos «mundanos» de gobernar, sin preocuparse de si con esto apagan o asfixian el Espíritu. En sentido inverso los jefes de las sectas descuidan frecuentemente el necesario examen crítico bajo pretexto de que el Espíritu tiene que actuar libremente. En las paredes de todas las salas de deliberación de las autoridades eclesiásticas deberían estar escritas estas exhortaciones: «No apaguéis el Espíritu - Examinad todas las cosas - Conservad lo bueno», agregando tal vez esta frase de Jesús que contiene una lección parecida: «Sed sagaces como las serpientes y sencillos como las palomas» (Mt 10, 16).

Nosotros no somos jefes de Iglesia, pero la palabra del apóstol está dirigida también a nosotros que somos exegetas. Como doctores en la Iglesia, y más en especial como intérpretes del Nuevo Testamento, esta exhortación nos toca directamente.

Sin duda en el campo en que se desenvuelve nuestro trabajo hay sectores, como los de la filología o de la crítica textual y literaria, que son explorados hecha abstracción de toda fe cristiana y de toda intervención notable del Espíritu Santo. Es necesario estar agradecidos a estas ciencias auxiliares puramente profanas; no podremos jamás explotarlas suficientemente a fondo. Pero sabemos que para comprender el sentido de los textos neotestamentarios en toda su profundidad — no olvidemos que son testimonios de fe — tenemos también, como aquéllos

a quienes se los debemos, necesidad de la asistencia del Espíritu Santo. Él nos debe conducir a toda la verdad. Porque las mencionadas ciencias auxiliares y la comprensión del sentido del texto se enriquecen y se fecundan mutuamente, puesto que entre ellas se establece como un intercambio permanente, la invocación, la epiclesis del Espíritu Santo debe presidir nuestro esfuerzo exegético todo entero, incluso allí donde no se hace uso, aparentemente, más que de las ciencias auxiliares profanas.

Por esta razón no debemos dejarnos impresionar por el empleo no crítico de los dones del Espíritu, que se encuentra en el pietismo e iluminismo, al punto de caer en el otro extremo y de excluir el Espíritu Santo de nuestro trabajo. Al contrario, queremos tomar en serio la exhortación del apóstol de no «despreciar» el Espíritu y de no «impedirle», como el Nuevo Testamento dice en otro lugar: ¡no lo impidáis, *μη κωλύετε!* Esta exhortación se encuentra en la frase sinóptica de Jesús a propósito de los niños (Mt 19, 14 par.), y en la frase pronunciada con ocasión del que echa los demonios en nombre de Jesús sin seguir a los discípulos (Mc 9, 39 par.), y Pablo aplica la misma exigencia, *μη κωλύετε*, en 1 Cor 14, 39, directamente a las intervenciones del Espíritu: «¡No las impidáis!» En un sentido análogo, él dice aquí a los tesalonicenses: «¡No las despreciéis!»

Al explicar los textos, no queremos perder de vista la voluntad, al menos, de integrarnos en el acto de fe que ha impulsado a sus autores a dar el testimonio que tenemos delante de nosotros en estos textos. Respecto a nuestra comunidad de trabajo, es además indispensable no olvidar que también nuestros colegas, los que han hecho de una justa interpretación del Nuevo Testamento tarea de su vida, se encuentran bajo la misma asistencia del Espíritu Santo. Nosotros lo debiéramos pensar, incluso si los otros no hablan o parecen ocuparse (de manera en cierto

modo neutra, no directamente comprometida) nada más que de los problemas críticos del Nuevo Testamento.

Justamente cuando pensamos no poder comprendernos es el momento en que deberíamos reconocer mutuamente que contamos con esta asistencia y que bajo ella queremos vivir. Sólo partiendo de un fundamento semejante, nuestro trabajo y nuestra colaboración serán fecundos.

También es necesaria la segunda parte de la exhortación: aplicar a las declaraciones de nuestros colegas como a las nuestras nuestro sentido crítico: «¡ponedlo a prueba todo!» Esta segunda enseñanza de la exhortación apostólica está estrechamente ligada a la primera, y es necesario que lo subrayemos. Porque de hecho allí donde el Espíritu actúa, los otros espíritus que le imitan intentan también infiltrarse; el espíritu de error se insinúa allí donde el Espíritu de verdad está presente. Así se explica por qué el autor de la primera carta de Juan dice también: «Poned a prueba a los espíritus para saber si vienen de Dios» (1 Jn 4, 1), y emplea el mismo verbo griego que Pablo: *δοκιμάζειν*.

Este verbo vale la pena examinarlo más de cerca. *Δοκιμάζειν* significa: buscar lo que tiene un valor probado, lo que es *δόκιμον*. Como el autor de la primera carta de Juan, Pablo da como objeto de ese *δοκιμάζειν* la comprobación de lo que es la «voluntad de Dios» (Rom 12, 2). Para la aplicación de nuestro pasaje, es necesario observar que Pablo utiliza precisamente ese verbo, *δοκιμάζειν* en vez de *κρίνειν* por ejemplo. En efecto, mientras *κρίνειν* significa simplemente y de una manera neutra, «distinguir», el uso de la lengua, sobre todo en el Nuevo Testamento, ha tendido a que el juicio atestado por ese verbo presuponga siempre una acusación. *Κρίνειν* intenta examinar ante todo lo que es negativo, lo que es necesario rechazar, y si el resultado del

examen lleva a un resultado positivo, es al término de un proceso que ha comenzado por ser desconfiado. En cuanto al verbo δοκιμάζειν, al ejercicio del cual exhorta aquí Pablo, es el proceso opuesto lo que le caracteriza: se busca *ante todo* y conscientemente lo que es positivo, lo que es a toda prueba, y sólo así se llega eventualmente a rechazar, a ἀποδοκιμάζειν los otros elementos. La diferencia entre κρίνειν y δοκιμάζειν parece mínima. Sin embargo es fundamental respecto de lo que Pablo quiere inculcar aquí. La prioridad de lo positivo sobre lo negativo no carece de valor. El apóstol no dice: «poned a prueba todo y rechazad lo que es malo», sino, de manera positiva: «poned a prueba todo y conservad lo bueno». En otros términos, en el examen crítico, en el sentido de δοκιμάζειν, debemos ante todo considerar lo que es bueno, lo que es verdadero y evitar lo que es falso, a través de la evidencia de lo que es bueno.

Nuestro deber de exegetas es evidentemente el de ser críticos, de examinar. No podemos ser demasiado críticos. Pero lo debemos ser de manera que busquemos, en todo lo que leemos y escuchamos, ante todo lo que es de valor a toda prueba, lo que es susceptible de ofrecer sus pruebas, y de criticar luego el resto solamente a partir de lo que ha sido retenido como bueno. Cuando leemos un artículo o un libro, cuando escuchamos una emisión o una conferencia, nos sentimos tentados, querámoslo o no, por una cierta vanidad de erudito que nos amenaza a todos, de plantear ante todo la cuestión inversa: ¿cómo refutar, a partir de la fuerza de mi posición, lo que he leído o entendido de otro? En vez de preguntarnos en primer lugar: ¿qué puedo yo *aprender* positivamente de otro, ya que también él se esfuerza por estar en la verdad? ¿Cuál es el καλόν que yo puedo y debo retener con gratitud, de lo que oigo o de lo que leo; incluso si esto debe ser al precio de una rectificación o de un abandono de mis opiniones?

¿Cuánto más fecundas serían nuestras discusiones y más constructiva nuestra crítica, si buscásemos en el otro siempre y ante todo el καλόν que queremos retener, y si solamente a continuación, aunque con toda franqueza y firmeza, refutásemos lo que nos parece que no puede soportar la prueba de esta búsqueda del καλόν!

No se trata solamente de una cortesía exterior que facilita los contactos. Objetivamente, si sólo se tratase de una cortesía, esto perdería su valor. No se trata entonces de cumplimentar a alguien, de cierta *captatio benevolentiae* para demoler en seguida tanto más duramente a aquel que nos hace frente. Es completamente otra la actitud que el δοκιμάζειν exige por principio.

No queremos renunciar a ser críticos. Al contrario. Pero sólo podemos ser verdadera, severa y rigurosamente críticos en la medida en que nuestra crítica fluya menos del proceso desconfiado de κρίνειν (a pesar de la etimología) que del proceso confiado de δοκιμάζειν. Ese δοκιμάζειν, en efecto, es un don del Espíritu, un carisma. En él se encuentra el vínculo de unión entre el Espíritu y la crítica. Solamente en esta unión de Espíritu y de crítica se hace posible una verdadera comunidad de trabajo. Porque si la refutación sistemática prevalece sobre la búsqueda de lo que es de valor probado, o se ejerce sin unión con esta búsqueda, corremos el peligro de dar a nuestro brío de sabios preeminencia sobre la verdad. Si buscamos ante todo lo que es negativo, cómo refutar al otro, estamos abocados a caer en esa tentación, tan poco científica, de triunfar nosotros mismos. En cambio, si practicamos frente a los otros una crítica positiva en el sentido de δοκιμάζειν, aprenderemos a ser críticos respecto de nuestras propias posiciones o declaraciones. No olvidaremos entonces que en nuestra persona y también en nuestra investigación, el espíritu de error intenta insinuarse de la misma manera que el Espíritu de verdad.

Todos sabemos que un texto bíblico despierta en nosotros mil pensamientos, mil asociaciones de ideas. Pero es necesario probarlos antes de seguirlos sin más. Y debemos estar agradecidos por disponer del método histórico-crítico para ese control. La nobleza de este método está en que nos facilita el *δοκιμάζειν*, el examen crítico, el poner a prueba. Pablo escribe a los gálatas diciéndoles que debemos aplicar también el *δοκιμάζειν* a nuestros propios actos (6, 4). También entonces tenemos el derecho y el deber de comenzar por lo que es positivo, de comenzar por buscar aquellas afirmaciones nuestras que soporten esta prueba, y buscar por tanto lo que es *καλόν*. A partir de ahí, nos es necesario evidentemente saber renunciar también a lo que, en nuestras propias tesis e hipótesis, no soporta un examen serio. Allí donde, frente a un tercero, interviene la polémica, se sitúa en nuestro propio lugar la renuncia a tales ideas, incluso seductoras, que no han soportado el afrontamiento de un *δοκιμάζειν* prolongado, incluso si esas ideas las hemos dado a conocer públicamente en conferencias o escritos, es decir, incluso cuando esas ideas parecen, a nuestro orgullo, más sacrosantas que lo que se le objeta con razón. Lo que es de valor seguro y lo que permanece en nuestros propios trabajos, incluso si es poco desde el punto de vista cuantitativo, se hará entonces mucho más fecundo y manantial de enriquecimiento exegético.

Si en nuestra actividad de exegetas practicamos el examen crítico de una manera carismática, si buscamos lo «probado» y lo que es susceptible de dar muestras de su valor, la crítica no será entre nosotros un factor de división, sino al contrario un vínculo del Espíritu que nos une unos a otros. Porque allí donde un ejercicio carismático de *δοκιμάζειν* es querido y buscado por todos, el Espíritu de verdad a través de la comunidad de trabajo que formamos, hará avanzar nuestros trabajos.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Agustín: 231
 Allmen, J.-J. von: 203
 Aretius, B.: 89
- Bacon, W.: 73
 Baillet, M.: 54
 Baldensperger, W.: 26, 101, 103
 Barret, C. K.: 42
 Barth, K.: 12, 167, 168, 169, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 180, 182, 184, 192, 195, 204, 205, 207, 208, 209, 217, 234, 243, 246, 258, 259, 263
 Barth, M.: 125
 Bauer, W.: 70, 72, 73, 82, 124
 Benoit, J.-D.: 229
 Benz, E.: 236
 Berkouwer, G. C.: 169
 Bernard, J. H.: 71
 Beyer, C. Th.: 90, 91
 Beyer, H. W.: 224
 Bieder, W.: 256
 Billerbeck: 93, 94, 95, 96, 100, 169, 205, 211, 231, 258
 Blass, F.: 223
 Boll, F.: 101
 Bornemann, W.: 79, 83
 Bornkamm, G.: 178
 Bousset, W.: 42, 83, 84, 93, 96, 99, 103
 Brandon, S. G. F.: 74
 Braun, F. M.: 45
 Brownlee: 44
 Brunner, E.: 250
 Bultmann, R.: 26, 28, 40, 42, 71, 72, 73, 123, 124, 156, 159, 235, 236, 253
 Buri, F.: 253
- Burney, C. F.: 45, 62, 164
 Burrows: 44
- Cabrol-Leclercq: 225
 Calvino: 81, 89, 90, 224, 229
 Carmignac, J.: 54
 Cerfaux, L.: 58, 76
 Cirilo: 231
 Claudio: 83
 Clemen, O.: 158
 Congar, Y.-M. J.: 64
 Constantino: 173
 Cowley, A. E.: 67
 Cullmann, L.: 10
 Cumont, F.: 158
- Dahl, N. A.: 130, 204
 Dalman, G.: 72
 Daniélou, J.: 22
 Debrunner, A.: 223, 263
 Del Médico, H. E.: 44
 Dibelius, M.: 49, 81, 85, 86
 Dietrich, A.: 157
 Dobschütz, E. von: 79, 81, 82, 83, 115
 Dodd, C. H.: 253
 Driver, G. R.: 44
 Dupont-Sommer: 44
- Elliger, K.: 21
 Ewald: 99
- Filón: 17, 24, 38, 44, 55
 Fridrichsen, A.: 263
- Gaster, M.: 67
 Goguel, M.: 66, 119, 132, 169, 190

Gressmann: 93, 96, 99
 Grimm, W.: 223
 Grossmann, H.: 169, 173, 189, 190, 200, 211
 Grotius, H.: 83
 Grundmann, W.: 76
 Grünewald, M.: 243, 257
 Gunkel: 85
 Gutbrod, W.: 246

Hadorn, W.: 82, 83
 Haefeli, E.: 67
 Haenchen, E.: 49, 56
 Hanse: 82
 Harnack, A. von: 74
 Hegel, G. W. F.: 41
 Heitmüller, W.: 100
 Hemming, N.: 89
 Héring, J.: 240
 Heydenreich: 91
 Hilgenfeld: 83, 100
 Hoskyns, E. C.: 70
 Howard, W. F.: 71

Ireneo: 173

Jackson, F.: 30, 48
 Jeremias, J.: 67, 169, 170, 187, 191, 199, 213, 229
 Johnson, S. E.: 22, 23, 29, 31, 33
 Josefo, F.: 17, 22, 24, 38, 44
 Juan Crisóstomo: 224
 Justino: 76, 204, 266

Kern, W.: 83
 Kittel, G.: 246
 Klijn, A. F. J.: 49
 Klostermann, E.: 238
 Koppe, J. B.: 90
 Kübel: 100
 Kuhn, K. G.: 21, 23, 32, 44, 45
 Kümmel, W. G.: 246, 247, 249, 258

Lagrange, M.-J.: 71, 73
 Lake, K.: 30, 48
 Leenhardt, F.-J.: 161, 169, 173, 176, 177, 183, 190, 218, 255

Leipoldt, J.: 169, 182, 240
 Lidzbarski, M.: 19
 Lietzmann, H.: 26, 85, 101, 225
 Lohmeyer, E.: 73, 101, 102, 113, 238
 Loisy, A.: 100
 Loos, H. van der: 133
 Lutero, M.: 257

Marco Aurelio: 266
 Mehl, R.: 233, 249, 265
 Menoud, Ph. H.: 173, 233, 253, 258
 Merx, A.: 71
 Michaelis, W.: 132, 133, 159
 Miegge, G.: 169, 201
 Milik, J. T.: 54
 Montgomery, J. A.: 67
 Mowry, L.: 34

Nerón: 83, 84
 Nestle, E.: 70
 Niftrik, G. C. van: 169

Odeberg, H.: 32, 45
 Öpke, A.: 169, 187
 Orígenes: 73

Passow: 82
 Platón: 227, 236, 237, 242, 267
 Preiss, T.: 169, 195, 202
 Preuschen, E.: 225, 226

Reicke, B.: 22, 49, 56, 235
 Reitzenstein, R.: 62, 158
 Renan, E.: 17
 Rengstorff: 112, 113
 Robinson, J. A. T.: 45, 246
 Roth, C.: 44

Sahlin, H.: 204, 217
 Schaedelin, A.: 169, 174
 Schaefer, H. H.: 62
 Schilling, F. A.: 29
 Schlatter, A.: 45, 250
 Schmidt, K. L.: 189
 Schniewind, J.: 238, 249
 Schoeps, H. J.: 57, 75

Schuré, E.: 17
 Schürer, E.: 67
 Schweitzer, A.: 115, 253
 Schweizer, E.: 246
 Secrétan, L.: 189
 Seidelin, P.: 162
 Simon, M.: 56, 64, 75
 Sócrates: 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 266, 267
 Söderblom: 85
 Spicq, C.: 59
 Spitta, F.: 103
 Strack: 93, 94, 95, 96, 100, 169, 205, 211, 231, 258
 Strathmann, H.: 70

Teodoreto de Ciro: 81, 89
 Teodoro de Mopsuestia: 73, 81, 89
 Tertuliano: 228, 229, 231
 Thomas, J.: 19

Thomson, J. E. H.: 67
 Torm, F.: 124
 Torrey, C. C.: 45
 Trajano: 83
 Trocmé, E.: 49

Vaux, P. de: 44
 Vespasiano: 83
 Volz, P.: 92, 93, 96, 258

Weiss, J.: 100, 238
 Wellhausen, J.: 238
 Wetstein: 83
 Whitby: 83
 Windisch, H.: 187, 229
 Wohlenberg, G.: 229

Zahn, Th.: 100, 229
 Zanchi: 89
 Zöckler: 100
 Zorell: 82

ÍNDICE GENERAL

<i>Presentación de la edición española</i>	9
<i>Introducción</i>	15
1. LA SIGNIFICACIÓN DE LOS TEXTOS DE QUMRAN PARA EL ESTUDIO DE LOS ORÍGENES CRISTIANOS	17
La vida	21
El pensamiento	23
2. LA OPOSICIÓN CONTRA EL TEMPLO DE JERUSALÉN, MOTIVO COMÚN DE LA TEOLOGÍA JUÁNICA Y DEL MEDIO AMBIENTE	41
3. SAMARIA Y LOS ORÍGENES DE LA MISIÓN CRISTIANA	67
4. EL CARÁCTER ESCATOLÓGICO DEL DEBER MISIONERO Y DE LA CONCIENCIA APOSTÓLICA DE SAN PABLO	79
1. Crítica de las dos principales hipótesis sobre el obstáculo de 2 Tes 2, 6-7	81
2. Punto de partida y enunciado de la solución propuesta	86
3. El «obstáculo» y la escatología judía	91
4. La predicación a los paganos considerada como preludio de la era mesiánica en los escritos del cristianismo primitivo, fuera de las cartas paulinas	100
5. El obstáculo y el carácter escatológico del apostolado de Pablo	107
5. <i>Εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν</i> . LA VIDA DE JESÚS, OBJETO DE «VISIÓN» Y DE «FE» SEGÚN EL CUARTO EVANGELIO	119
6. EL RESCATE ANTICIPADO DEL CUERPO HUMANO SEGÚN EL NUEVO TESTAMENTO	135

7. EL BAUTISMO DE LOS NIÑOS Y LA DOCTRINA BÍBLICA DEL BAUTISMO	151
1. El fundamento del bautismo: la muerte y resurrección de Jesucristo	152
2. El bautismo, agregación al cuerpo de Cristo	166
3. El bautismo y la fe	193
4. El bautismo y la circuncisión	203
5. Conclusión	220
6. Apéndice: Los indicios de una antigua fórmula bautismal en el Nuevo Testamento	221
8. ¿INMORTALIDAD DEL ALMA O RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS?	233
1. El último enemigo: la muerte. Sócrates y Jesús	236
2. El salario del pecado: la muerte. Cuerpo y alma. Carne y espíritu	243
3. El primogénito de entre los muertos. Entre la resurrección de Cristo y el aniquilamiento de la muerte	251
4. Los que duermen. Espíritu Santo y estado intermedio de los muertos	257
5. Conclusión	265
9. DOS MEDITACIONES BÍBLICAS	269
1. Meditación sobre 1 Cor 1, 10-13	269
2. Meditación sobre 1 Tes 5, 19-21	274
<i>Índice de nombres</i>	281
<i>Índice general</i>	285