

HEIKKI RÄISÄNEN

**EL NACIMIENTO DE LAS
CREENCIAS CRISTIANAS**

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2011

A los miembros del Centro de Excelencia en Estudios Bíblicos,
Universidad de Helsinki - Åbo Akademi University, 1994-2005

Este libro ha contado con una ayuda a la edición, dentro del Plan *Libro Abierto*,
de la Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León.



Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

- © Tradujo Esteban Peña Eguren del original inglés
The Rise of Christian Beliefs. The Thought World of Early Christians

- © Fortress Press, an imprint of Augsburg Fortress, Minneapolis 2010
- © Ediciones Sigueme S.A.U., 2011
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563
ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1781-9
Depósito legal: S. 1650-2011
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	7
<i>Abreviaturas</i>	9
<i>Introducción</i>	15
<i>Cronología histórica y literaria</i>	29

I

RAÍCES Y PUNTOS DE PARTIDA

1. El judaísmo del segundo templo	37
2. Religión y filosofía greco-romanas	65
3. Acontecimientos, personajes y fuentes	85

II

PROBLEMAS Y SOLUCIONES FUNDAMENTALES

4. Lo último es lo primero. Dios, la historia y el más allá	121
5. Después de la muerte. El destino del individuo	175
6. ¿Vendidos al poder del pecado? La condición humana	205
7. ¿Qué debo hacer para salvarme? Diferentes caminos de salvación	235
8. ¿Verdadero hombre o verdadero Dios? El mediador de la salvación	289
9. La Presencia que fortalece. Experiencias y doctrinas del Espíritu ...	347
10. ¿El verdadero Israel? De la identidad judía a la identidad cristiana	377
11. Extraños en un mundo transitorio. Cristianos y paganos	435
12. Hacia la ortodoxia cristiana	461
<i>Conclusión</i> . Confluencia y diversidad en el pensamiento cristiano primitivo	481
<i>Bibliografía e índices</i>	483

PREFACIO

Ha supuesto para mí un verdadero alivio entregar para su publicación este libro, fruto de años de investigación. Desde mi obra de 1990 *Más allá de la teología del Nuevo Testamento*, he estado trabajando en un programa que constituyera una verdadera alternativa a los estudios de Teología del Nuevo Testamento. En aquel libro esboqué la necesidad de abordar el pensamiento cristiano primitivo desde el punto de vista de la historia de las religiones. Ya antes había realizado trabajos preliminares para alcanzar dicho objetivo, de modo que la redacción de este libro se ha prolongado durante un cuarto de siglo. Aun así, no puedo considerar definitivo el resultado; no en vano, es tanto lo que se sigue escribiendo al respecto desde diversos campos que resulta imposible integrarlo en la medida deseada. He llegado, pues, a la convicción de que si no publico ahora mis conclusiones, no lo haré nunca. Así que, para bien o para mal, aquí están.

Mientras elaboraba la obra, he tenido presentes a distintos tipos de lectores. Imaginé, quizá ingenuamente (pienso que del mismo modo que la guerra es demasiado importante para dejársela a los generales, la Biblia tampoco puede dejarse sólo a exegetas y teólogos), que mi libro podría interesar a grupos muy diversos, desde colegas universitarios a estudiantes, pasando por eso que tan imprecisamente se denomina «gran público». Y ese es el motivo por el que el libro no es del todo unitario. En cualquier caso, considero que la aportación académica que ofrezco aparece en los capítulos centrales (del 4 al 12), los cuales pintan un gran fresco sobre el pensamiento del cristianismo primitivo.

Abren el libro tres capítulos introductorios, que sitúan el pensamiento cristiano en el mundo en que surgió (cap. 1 y 2) y presentan las fuentes a las que he recurrido para mi estudio (cap. 3). En ellos ofrezco una información (elemental) que espero ayude a quien no sea experto en la materia a comprender mejor los capítulos centrales. También los he aprovechado para dejar sentadas afirmaciones de índole académica sobre la autoría, las fechas y cosas similares, de modo que no necesite volver sobre ello en la parte principal del texto. Quien esté familiarizado con los estudios bíblicos, puede saltar desde la introducción al capítulo 4.

Dado que esta obra es una presentación general, no he entrado a explicar con detalle las posturas que asumo en los distintos temas. He procurado que el espacio para la discusión intelectual sea reducido, aunque informe sobre el estado de la cuestión de los temas clave. Cuando discrepo de lo que puede considerarse el consenso actual sobre un tema, lo indico. El lector que desee saber en qué fundamento mis posturas, puede consultar trabajos anteriores míos que cito en las notas.

No hubiera podido concluir el libro sin la ayuda de amigos como Lars Aejmelaeus, Ismo Dunderberg, Anne M. Enroth-Voitila, Raimo Hakola, Karl J. Illman (†), Jutta Jokiranta, Kari Kuula, Risto Lauha, Jarmo Kiilunen, Outi Lehtipuu, Petri Luomanen, Antti Marjanen, Matti Myllykoski, Martti Nissinen, Juha Pakkala, Karl G. Sandelin, Raija Sollamo, Kari Syreeni y Risto Uro. A muchos de ellos los cito a menudo en las notas.

También agradezco a la Academia de Finlandia que me nombrase *Research Professor-Academy Professor* en los periodos 1984-1994 y 2001-2006. Sin esa oportunidad de centrarme en la investigación, no hubiera podido poner los cimientos de este libro.

Aunque el responsable último de cuanto aquí se afirma soy yo, en ciertos aspectos he dependido del trabajo realizado por colegas y alumnos. Esto es especialmente obvio en lo que se refiere a los textos de la biblioteca de Nag Hammadi, pues mi limitada capacidad para comprenderlos me ha hecho depender de Antti Marjanen, Risto Uro e Ismo Dunderberg.

También agradezco la labor de Adele Yarbro Collins y Gerd Theissen; la pionera obra de este último *A Theory of Primitive Christian Religion* (1999) me ha inspirado en muchos temas, aunque discrepo de él tanto en el método como en el modo de entender la cuestión de la unidad-diversidad. Deseo agradecer a Todd Penner y Caroline Vander Stichele el haber organizado un foro académico sobre mi programa en el encuentro de la Sociedad de Literatura Bíblica de Roma 2001 y el haber editado *Moving Beyond New Testament Theology?* (2005). Asimismo, quiero dar las gracias a Chris Tuckett, Sandy Wedderburn, Steve Wilson y Dieter Zeller.

Con todo, nadie de mi generación me ha influido e inspirado tanto como Ed Sanders; él leyó los últimos borradores de esta obra y sugirió mejoras valiosas que he incorporado.

Mi familia, en fin, ha sido siempre una fuente constante de fortaleza, alegría e inspiración. No tengo palabras para agradecerse.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este libro es ofrecer una presentación de conjunto de las primeras creencias cristianas. Libros así no abundan¹. Desde luego que hay obras que se han planteado esta cuestión, pero lo hacen desde una perspectiva y con un objetivo distintos. Entre ellas hay historias del cristianismo primitivo que describen el nacimiento y desarrollo del movimiento durante sus primeros siglos²; exposiciones del mundo social del primer cristianismo³; e introducciones al Nuevo Testamento o a la literatura cristiana primitiva en general⁴. Me inspiró en sus hallazgos, pero me conformo con una tarea más limitada. La historia «externa» y la historia de los productos literarios constituyen el trasfondo necesario para dibujar el mapa de las ideas religiosas, que es lo que voy a intentar aquí. También se tratará enseguida de la relación amor-odio entre este libro y las obras denominadas «teologías del Nuevo Testamento».

Me centraré en las ideas de los primeros cristianos, pero quiero subrayar la fuerte relación existente entre su pensamiento y el contexto cultural de su época. En consecuencia, el libro comienza con una sección titulada «Las raíces y los puntos de partida», que intenta ser una breve introducción al contexto en que nació el cristianismo: la historia del nacimiento y desarrollo de las creencias cristianas incluye entre otras cosas un cambio

1. Otras obras similares son *Christianity* de Teeple y *Theory* de Theissen. El primero se caracteriza por un escepticismo histórico un poco exagerado, pero merece más atención de la que se le ha prestado (cf. Räisänen, *Beyond*, 138-139; Zeller, *Entstehung*, 3 y n. 8). Theissen también parte de la perspectiva de las religiones comparadas; destaca –a la vez que se diferencia de mi punto de vista– por el amplio uso de modelos teóricos y su énfasis en el canon neotestamentario. Este énfasis le lleva a descubrir una unidad teológica escondida tras la pluralidad del cristianismo primitivo –aunque anteriormente haya hablado de él como un «caos en efervescencia»–. Cf. mi valoración en *Beyond*, 142-146, y también en *Kathedrale?*

2. Por ejemplo, Conzelman, *History*; Fischer, *Urchristentum*; Vouga, *Geschichte*; Zeller (ed.), *Christentum*; Wedderburn, *History*; Ebner, *Von den Anfängen*. La aproximación de Rowland, *Origins*, está más cerca de la mía (cf. Räisänen, *Beyond*, 108-109). Cf. también Knight, *Origins*. N. T. Wright, *New Testament and the People of God*, y Dunn, *Christianity in the Making*, están trabajando sobre estos temas.

3. Por ejemplo, Esler (ed.), *Early Christian World*; Stark, *Rise of Christianity*; para una evaluación de esta última, cf. J. T. Sanders, *Carisma*, 135-159.

4. Por ejemplo, Vielhauer, *Geschichte*; Koester, *Introduction*; White, *From Jesus to Christianity*; L. T. Johnson, *Writings*; Theissen, *Entstehung*; y las introducciones al Nuevo Testamento.

desde los fundamentos judíos del movimiento cristiano (cap. 1) a la interacción con el pensamiento greco-romano (cap. 2). El capítulo 3 estudia la literatura escrita por los primeros cristianos en el contexto de los principales acontecimientos de su historia. Estos capítulos introductorios están dirigidos sobre todo a los lectores menos familiarizados con el estudio de los orígenes del cristianismo. Aquellos lectores que conozcan el tema quizás prefieran comenzar directamente con el capítulo 4; en todo caso, algunos de los criterios que aplico después se presentan en esos tres primeros capítulos, de modo que luego no tenga que volver sobre temas como la autoría, las fechas y cosas semejantes.

El término *cristiano* suena anacrónico, pero es difícil de evitar y sería complicado prescindir de él. Debe entenderse aquí en sentido débil: designa a todos aquellos en cuyos mundos simbólicos Jesús de Nazaret ocupa, de un modo u otro, un lugar central; el adjetivo se refiere a sus cualidades y puntos de vista. Usar el término no significa que ya hubiera una nueva religión realmente distinta⁵; se discute aún a partir de qué momento podemos hablar propiamente de cristianismo en ese sentido. En más de un aspecto sería más conveniente referirnos a (miembros de) el «movimiento de Jesús» o a seguidores de Jesús, sobre todo cuando hablamos de las ramas que conservaron en lo fundamental su identidad judía. No obstante, por razones prácticas, he mantenido la denominación convencional de «cristiano (primitivo)» como paraguas para todos ellos⁶. Por tanto, en algún momento hablaré de judíos de nacimiento seguidores de Jesús como «cristianos», pero deberá entenderse que pueden –o no– ser miembros de un grupo que todavía se encuentra dentro de los confines del judaísmo.

Centrarse en las creencias o ideas religiosas parece una tarea demasiado reducida, pues está claro que el aspecto cognitivo es solo una de las dimensiones de una tradición religiosa⁷. Sin duda, un tratamiento completo de la religión cristiana primitiva debería incluir muchos otros aspectos⁸, pero tal cosa supera mi capacidad. Me centro a propósito en una parte relativamente pequeña, e incluso sus dimensiones y su riqueza me hacen

5. *Religión* también es un término ambiguo, Stegemann, *Much Ado*, 230-242, ofrece una discusión crítica sobre su uso. En sí mismo, el término no es crucial para lo que me propongo; lo importante es la reinterpretación de las tradiciones en nuevos contextos (cf. p. 5). Personalmente dudo de que la experiencia religiosa pueda distinguirse de las demás (cf. Räisänen, *Beyond*, 191-192). Empleo el término «religión» para denotar prácticas e ideas que dan por sentada la existencia de agentes sobrehumanos –como dioses y ángeles– que exigen respeto y cuya existencia afecta de modo significativo a la vida humana. Grabbe, *Judaic Religion*, 3-5, ofrece reflexiones útiles sobre el empleo del término en el contexto de la Antigüedad, además de defender su uso.

6. Cf. Wedderburn, *History*, 4.

7. Smart, *Religions*, 12-21, distingue diferentes dimensiones.

8. Theissen, *Theory*, trata muy bien de los aspectos «mítico», ritual y ético de la primitiva religión cristiana. Sobre rituales, cf. DeMaris, *New Testament*.

darme cuenta de mis limitaciones. No quiero decir que lo cognitivo sea lo más importante de una religión. Al contrario, coincido con Ninian Smart en que «las historias de la religión han tendido a exagerar la importancia de las escrituras y las doctrinas», lo que «no sorprende demasiado, ya que buena parte de nuestro conocimiento de las religiones pretéritas procede de documentos que nos ha transmitido la élite intelectual», aunque se da un desequilibrio en las historias de la religión cuando se centran en las discusiones doctrinales. Pero Smart también previene contra el otro extremo: descuidar «el esencial componente intelectual de la religión»⁹.

En su historia del cristianismo primitivo, A. J. M. Wedderburn aclara otro punto relacionado con el anterior: aunque «lamentemos que se haya estudiado el Nuevo Testamento solo a través de sus ideas, aisladas de las realidades sociales y culturales en las que están enraizadas, también sería parcial ignorar *el impacto y la influencia formativa de estas ideas en la vida* de la comunidad cristiana primitiva»¹⁰. Y no solo en ella, por supuesto. Limitarme al análisis del pensamiento religioso está justificado por nuestra historia: las ideas y los conceptos cristianos ocupan un lugar suficientemente importante entre las influencias recibidas por la cultura occidental –y otras– como para mantener vivo nuestro interés por ellos¹¹. Con todo, no deseo estudiar las ideas como si estuvieran flotando en el aire. Al contrario, han de enraizarse en las «realidades sociales y culturales»: en la experiencia de aquellos que dieron expresión verbal a esas ideas.

RELACION CON LA «TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO»

No se me oculta que mi manera de estudiar las creencias, expuesta en publicaciones anteriores, ha creado controversia. Por tanto, deseo aclarar aquí mis puntos de vista y discutir brevemente algunas opiniones ajenas.

Al centrarse en las ideas religiosas, el género de este libro se parecería al denominado «teología del Nuevo Testamento». No obstante, es realmente un primo lejano –algunos dirían incluso que es la oveja negra de la familia¹²–, puesto que se ha pensado como una alternativa a esas teolo-

9. Smart, *Religions*, 17.

10. Wedderburn, *History*, x. Cf. Stroumsa, *Postscript*, 360. Deberíamos recordar que el mundo de las ideas teológicas no es tan distinto del de la vida cotidiana. Influye en él en la misma medida que es configurado por él. Cf. también Grabbe, *Judaic Religion*, 8.

11. Cf. mi discusión con Moxnes (*From Theology to Identity*) en Räisänen, *What I Meant*, 438-440. Sobre la influencia de las ideas, piénsese por ejemplo en el papel del milenarismo en la política de los Estados Unidos (p. 112) o la posible influencia de la idea de predestinación en el desarrollo del capitalismo moderno (p. 182).

12. Marshall, *Theology*, 17, me señala como el «crítico contemporáneo más vehemente» contra la tarea de escribir una teología del Nuevo Testamento, atribuyéndome la opinión de que «no debe ni puede hacerse» (p. 18). De hecho, mi opinión sobre la teología del Nuevo

gías. Esto significa retomar un programa esbozado ya en 1897 por William Wrede, pero descuidado por completo durante la mayor parte del siglo XX¹³. Como señala Gerd Theissen, las teologías del Nuevo Testamento representan «una perspectiva cristiana interna», pues «están escritas para cristianos y, como norma general, para quienes estudian para ser clérigos». Por el contrario, nuestro punto de vista intenta aproximarse al cristianismo primitivo «de manera que resulte accesible para hombres y mujeres con independencia de su actitud religiosa»; esta es una tarea cultural más que religiosa, ya que los textos y creencias estudiados «forman parte de la información cultural fundamental de la historia humana»¹⁴. Por lo general, se asume —parece que de modo mayoritario, aunque sea posible una perspectiva más amplia¹⁵— que la teología debe hacerse desde la fe¹⁶, de modo que

Testamento tal y como se concibe hoy es que «puede ser una parte legítima de una teología *eclesial* centrada en sí misma», mientras que «quienes trabajamos en un contexto *académico* más amplio puede que deseemos abandonar esa tarea». En este contexto académico, la «teología del Nuevo Testamento» podría reemplazarse con dos proyectos distintos: la historia del pensamiento cristiano primitivo y la reflexión crítica, de índole filosófica o teológica, sobre el Nuevo Testamento; cf. Räisänen, *Beyond*, 8. Thielman, *Theology*, 25-34, ofrece una crítica más matizada de mi programa desde una perspectiva evangélica.

13. Wrede, *Tasks and Methods*, propuso sustituir la teología del Nuevo Testamento por la «historia de la religión —y de la teología— cristiana primitiva». El surgimiento de la teología dialéctica neo-ortodoxa después de la Primera Guerra Mundial hizo que la propuesta se pospusiera casi un siglo. Un clásico del siglo XX como es la *Teología* de Bultmann ofrece una combinación particular de *Religionswissenschaft* y teología existencialista. Los primeros estudios generales que intentaban poner en práctica el programa de Wrede fueron escritos en la década de 1990 por Berger (*Theologieggeschichte*) y Theissen (*Theory*). Cf. Räisänen, *Beyond*, donde ofrezco una breve historia de la disciplina y una descripción sistemática de los principios que aplico en el presente libro. Para una crítica a mis planteamientos, cf. Barr, *Concept*, 530-540, y Balla, *Challenges*; así como las abundantes propuestas de Penner y Vander Stichele, *Moving*; cf. asimismo mi respuesta en Räisänen, «*What I Meant*».

14. Theissen, *Theory*, XIII. Cf. Räisänen, *Beyond*, 151-156.

15. Cf. n. 26 (Gerstenberger); también Räisänen, *Beyond*, 203-209.

16. He criticado las teologías del Nuevo Testamento por el uso de un lenguaje teológico y de unas herramientas conceptuales que son extrañas al contexto no-confesional—de las universidades actuales—aunque entiendo que hay distintas tradiciones académicas—: «Oímos hablar con frecuencia de la autorrevelación definitiva de Dios en Cristo, que nos habla a través de los textos del Nuevo Testamento... [Los autores] se esfuerzan para que los textos puedan hablar a los hombres y mujeres del presente... Se habla de revelación divina como si su existencia fuera evidente por sí misma. Se da por supuesto el recurso al discurso divino de carácter teístico —no solo descriptivo—», Räisänen, *Beyond*, 2. Corroboro que esto no ha cambiado el hecho de que las últimas teologías del Nuevo Testamento, a pesar de las diferentes perspectivas de sus autores, coinciden en la necesidad de afrontar el tema desde la fe. Así, Wilckens, *Theologie*, VI, sostiene que una obra teológica —como su teología del Nuevo Testamento— debe ayudar a la Iglesia para que hable pública y claramente *sobre Dios*; cf. *ibid.*, 55. Thielman, *Theology*, 34, afirma que, cuando la teología del Nuevo Testamento «se desarrolla en el interior de la Iglesia y bajo la autoridad del texto, puede ofrecer los medios por los que la voz profética de los textos se oiga con claridad en la Iglesia actual y, a través de la Iglesia, en el mundo». Hahn, *Theologie*, I, 1, comienza diciendo que la teología —incluyendo su teología del Nuevo Testamento— es una reflexión sobre la pretensión de verdad —admitida como válida— del mensaje cristiano. Cf. también Marshall, *Theology*; Matera, *Theology*, XVII; Schnelle, *Theologie*, 36-37. Para la problemática de conjunto de la teología del Nuevo Testamento, cf., por ejemplo, Morgan, *Theology (NT)* y otros ensayos en Rowland-Tucker (eds.), *Nature*, y Breytenbach - Frey (eds.), *Aufgabe*.

un trabajo como este no se encontraría dentro de su campo, sino en el de las religiones comparadas o *Religionwissenschaft*¹⁷ –aunque naturalmente no pueda establecerse una distinción tajante entre ambas esferas–¹⁸.

Este modo de definir la tarea significa –para utilizar tópicos que, desgraciadamente, se entienden mal con demasiada facilidad y están expuestos a caricaturas, despiadadas a veces¹⁹– que la aproximación ha de ser «descriptiva» y, dentro de lo posible, «objetiva»²⁰. La palabra *descriptiva* se introdujo en la discusión hermenéutica para mostrar el contraste con la comprensión *confesional*, según la cual la exégesis debe estar de acuerdo con la doctrina o, por lo menos, estar acompañada de un mensaje religioso edificante. En este sentido, empleo el término para significar que lo que hacemos no es *prescriptivo* o normativo²¹. De aquí no se sigue que lo descrito sea estático, puesto que una «descripción» puede tener perfectamente como objeto un proceso dinámico²². ¡Y tampoco *objetivo* significa que estemos en posesión de la Verdad! La cuestión está en que intentemos analizar las fuentes con independencia de si estamos o no de acuerdo con sus ideas²³.

17. *Religionwissenschaft* se traduce en inglés de formas distintas: *Comparative Religion*, *Science of Religion*, *Religion Studies* [respectivamente, «religiones comparadas», «ciencias de la religión», dejando como tal el tercer término]. Cada denominación puede acentuar un aspecto, pero no necesariamente. La propia *Religionwissenschaft* sufre un proceso de constante redefinición, de búsqueda de identidad, incluyendo su relación con la teología. Para lo que me propongo, basta con una aproximación «descriptiva» u «objetiva» que evita las herramientas metaempíricas de interpretación y no sucumbe ante las pretensiones de verdad de ninguna tradición. Cf. un resumen de los debates sobre los principios de las «religiones comparadas» en Räsänen, *Neutestamentliche Theologie?*, 67-73.

18. Theissen, *Widersprüche*, 187, n. 4, considera que las religiones comparadas y la teología coinciden en un ochenta por ciento. La teología se dirige a una confesión religiosa y busca la verdad religiosa en una religión determinada. Las religiones comparadas investigan *todos* los sistemas religiosos para ofrecer a la sociedad el conocimiento necesario para afrontar la cuestión religiosa. Esta disciplina no se inclina por una confesión concreta –ni religiosa ni anti-religiosa–, lo cual no significa que carezca de valores, sino que está abierta a muchos sistemas de valores.

19. Cf., por ejemplo, la pretensión de SchüsslerFiorenza de que lo que ella denomina paradigma científico-positivista intenta establecer un solo significado verdadero del texto para que sus interpretaciones estén dotadas de universalidad, manteniéndose estrictamente en el terreno de los hechos y las evidencias, para poder afirmar la pura verdad (*Rethoric*, 41-42). Pueden verse mis comentarios al respecto en Räsänen, *Beyond*, 118-119 y *What I meant*, 420-422. Para más ejemplos de caricaturas, cf. Räsänen, *Biblical Critics*, 284-285.

20. Cf. Räsänen, *What I Meant*, 420-425.

21. Cf. también Stenström, *Fair Play?*, 128.

22. Dunn, *Theologizing*, al intentar revitalizar la teología del Nuevo Testamento, critica el cambio de la prescripción por la descripción (225) y enfatiza que «es necesario ver el texto como testimonio y expresión del flujo de experiencia, pensamiento y praxis del primer cristianismo» (227). Por mi parte, considero que es posible –¡y deseable!– combinar esta idea con la tarea descriptiva tal y como yo la entiendo.

23. Stendahl –que subraya el carácter «descriptivo» de la exégesis histórica en un artículo fundamental titulado *Biblical Theology* (1962)– afirma que «también la descripción es una tarea creativa e imaginativa», pero continúa diciendo que es «crítico con aquellos que emplean la imposibilidad de ser objetivos como una licencia para no intentarlo», Stendahl, *Dethroning*, 63.

En el método descriptivo, las herramientas del estudioso no incluyen conceptos sobrenaturales o metaempíricos como revelación, inspiración, acto(s) divino(s) o «Palabra de Dios». Este lenguaje «interno» corresponde a una valoración teológica –posible, pero no obligatoria– de lo que se encuentra en las fuentes dentro de otro contexto. Una presentación descriptiva debe aproximarse a las ideas religiosas de los primeros cristianos como elaboraciones humanas y aplicarles métodos semejantes a los utilizados con otros textos²⁴, una aproximación que denomino «juego limpio». Delbert Burkett lo expresa con mucha claridad en un libro reciente: «En un contexto académico, nos acercamos al Nuevo Testamento de tal manera que puedan participar tanto cristianos como no cristianos que estén interesados en el tema. Intentamos comprender el Nuevo Testamento sin otorgarle necesariamente un estatus normativo. Se trata de una aproximación semejante a la de un estudiante cristiano que quisiera conocer la escritura sagrada y la religión del islamismo o del hinduismo. Ese estudiante puede querer contar con una descripción de dichas religiones sin necesidad de convertirse a ellas. Por tanto, en un contexto académico, tratamos el cristianismo, el islamismo, el hinduismo y el resto de las religiones del mismo modo: intentamos comprenderlas, pero no necesariamente convertirnos a ellas o practicarlas»²⁵. No se dan por supuestas ni la existencia ni la inexistencia de Dios. Dios –o los dioses– no es el objeto de la investigación, sino las concepciones de lo divino²⁶. Lo accesible al análisis intelectual son las experiencias humanas y sus interpretaciones; las discusiones sobre lo que haya o no detrás de esas experiencias no pertenecen a este contexto²⁷.

El problema está en cómo tratar la palabra *dios*. ¿Deberíamos escribir-la con mayúscula? Si es así, ¿cuándo? He seguido la práctica poco común de John Barclay: escribir *Dios* con mayúscula en *todos* los contextos, se

24. Al hacer esto, el estudioso no niega *a priori* necesariamente que algunos pensamientos humanos puedan contar con la inspiración divina –se entienda esta de una u otra manera–, bien se trate de textos cristianos, judíos, musulmanes o de otras religiones. Sin embargo, la aplicación de una metodología similar a todos los textos religiosos estrecha inevitablemente el campo en el que tiene sentido hablar de una revelación especial, y hace difícil que cualquier tradición reclame una autoridad absoluta para sus verdades.

25. Burkett, *Introduction*, 9.

26. Gerstenberger, *Theologies*, 2, afirma algo semejante incluso respecto a la teología del Antiguo Testamento, señalando que la teología «se refiere solo a experiencias de fe, afirmaciones y sistemas condicionados temporalmente, es decir, a ideas de Dios y no a Dios en persona o a su esencia. La teología del Antiguo Testamento –como orientación para el presente– debiera contentarse con las imágenes contextuales de Dios en la Biblia hebrea y con aventurar, de una manera igualmente provisional y condicionada por el tiempo, afirmaciones vinculantes que, no obstante, tienen solo validez limitada».

27. Cf. P. R. Davies, *Whose Bible?*, 51: la academia no es un espacio social «en el que los dioses [puedan] entrar sin más con cualquier vocabulario»; «el problema no está en lo que uno cree, sino en lo que uno puede decir en su discurso profesional».

trate del Dios de los judíos o del Dios –o Dioses– de los gentiles²⁸. La reflexión de Barclay al respecto refleja del mejor modo posible el espíritu del «juego limpio»: «Me ha parecido mejor situar a todas las partes en un mismo plano en lugar de sucumbir a la presunción judeo-cristiana de que solo su deidad es verdaderamente ‘Dios’ mientras que el resto son solo ‘dioses’ –o algo peor–». También habría sido posible usar minúscula en todos los casos –«dios», «dioses»–, pero Barclay opta por la mayúscula «puesto que es el modo habitual de mostrar respeto por las creencias y prácticas de los creyentes»²⁹.

En consecuencia, entre los rasgos específicos de este libro se encuentran los siguientes:

1. *No se limita al canon del Nuevo Testamento, sino que incluye todos los materiales hasta las últimas décadas del siglo II*, y, ocasionalmente, algunos posteriores. Wrede observó que «ningún escrito del Nuevo Testamento nació con la etiqueta ‘canónico’ pegada a él»³⁰; el canon es una construcción posterior que se originó gradualmente en un proceso complicado que comprendió los siglos II-IV. Si una «teología del Nuevo Testamento» ha de limitarse a los documentos contenidos en lo que hoy denominamos como tal, una presentación histórico-descriptiva debe tener en cuenta todos los materiales disponibles y ello en pie de igualdad³¹. El canon no es el punto de partida de la investigación, sino que los comienzos del proceso que llevó a la formación del canon son uno de esos materiales que deben ser tenidos en cuenta³².

28. En nuestro contexto y *contra* este criterio, se ha traducido «Dios» con mayúscula cuando el autor se refiere al Dios cristiano y «dios» –o «dioses»– en los demás casos. Algo semejante ocurre con la palabra «Espíritu»: se ha traducido con mayúscula, a diferencia del autor, cuando se refiere al Espíritu Santo cristiano [Nota del traductor].

29. Barclay, *Jews*, 15 y n. 6.

30. Wrede, *Tasks and Methods*, 70. Cf. J. Becker, *Theologiegeschichte*, 126-133.

31. Thielman, *Theology*, 28-29 –criticando en esto a Balla, *Challenges*–, admite que la decisión metodológica de estudiar teología del Nuevo Testamento en lugar de la historia de la primitiva religión cristiana procede de la comunidad cristiana.

32. Una aproximación guiada de modo coherente por el canon llevará a construir una teología pan-bíblica que considere conjuntamente ambos Testamentos desde un punto de vista confesional. Así piensa Watson, que comienza afirmando que el cristianismo posee la verdad sobre la Palabra encarnada, mediada en textos (*Text and Truth*, 1); para él, toda la Biblia debe verse como un libro cristocéntrico en línea con la teología sistemática clásica (2); juzga además que el abuso del método histórico-crítico ha sido «notoriamente destructivo» (4). Este último comentario sorprende, ya que Watson es autor de una excelente obra histórico-crítica que incluye duras críticas sobre Pablo (*Paul, Judaism, and the Gentiles*). En la segunda edición de este libro (2007), Watson modera alguna de sus afirmaciones más punzantes sobre Pablo –lo que en mi opinión no mejora la obra–; aun así, esta edición puede considerarse un buen ejemplo de crítica histórica. En cualquier caso, las publicaciones de Watson sobre teología bíblica (también su *Text, Church, and World*) sirven para clarificar esta cuestión metodológica: si se rechaza la perspectiva de la historia de las religiones y se escoge la de la teología bíblica cristiana, el resultado lógico es que toda la Biblia deberá leerse desde un punto de vista patristico, ya que el canon se creó en el contexto de la patristica. No se puede ser más cristiano desde un punto

2. *No distingue entre «ortodoxia» y «herejía»*, excepto como conceptos históricos. En consecuencia, los contornos de lo ortodoxo y lo herético se vuelven borrosos. Es imprescindible incluir aquí los textos importantes hallados en el siglo XX –el *Evangelio de Tomás* y otros escritos de la biblioteca de Nag Hammadi– como testigos significativos por sí mismos. También merecen un lugar propio los escritos judeo-cristianos que se quedaron fuera de la corriente principal del cristianismo. Pero superar las fronteras canónicas no es solo cuestión de fuentes: tampoco el *punto de vista* canónico puede dirigir las pesquisas³³. Las teologías del Nuevo Testamento tienden a dar mucho peso a Pablo –como hace el canon– y considerarlo más o menos como la norma³⁴. En este libro Pablo es *uno* más entre los personajes prominentes –¡aunque me temo que ocupe todavía una posición demasiado dominante!–. Los oponentes cristianos de Pablo, y aquellos a los que él se enfrentó, debieran tomarse como cristianos tan en serio como al mismo apóstol³⁵. Es probable que en un conflicto todos los contendientes tengan su parte de razón, y el «juego limpio» exige que los estudiosos se pongan en el lugar de todos. Lo mismo puede decirse de los conflictos posteriores entre proto-ortodoxos –explicaremos enseguida el significado del término– y cristianos gnósticos. Hemos de evitar juzgar los conflictos solo desde el punto de vista de los vencedores, reconociendo –a diferencia de la perspectiva estrictamente confesional– que el desarrollo de las creencias religiosas «no está guiado de forma teológica por ninguna dirección o destino predeterminados»³⁶.

3. *Considera las raíces de las primitivas ideas cristianas dentro de su contexto cultural y religioso*. Enfatizamos este punto –no controvertido– incluyendo al principio un boceto del contexto greco-romano.

4. *No se centra en las «doctrinas»* –aunque el desarrollo que condujo a la fijación de las doctrinas cristianas, en su mayor parte posterior al periodo

de vista tradicional. Pero quienes apostaron por una teología bíblica cristiana no han querido, en general, llegar tan lejos; cf. Räisänen, *Beyond*, 120-125 sobre los intentos pan-bíblicos de Childs, *Biblical Theology*; Stuhlmacher, *Biblische Theologie*; y Hübner, *Biblische Theologie*.

33. Incluso Theissen, *Theory*, 209-248, habla de «crisis» (judaísta, gnóstica, profética: los judíos tradicionales causaron una crisis en la que Pablo mantuvo la autonomía de la nueva religión, etc.; cf. Knight, *Origins*, 320, sobre la «amenaza» del gnosticismo), mientras que una presentación menos sesgada hablará de «conflictos», por ejemplo. Franzmann, *Complete History*, 127, tiene razón cuando, hablando de los gnósticos cristianos, afirma: «Los académicos deben tener en cuenta que los herejes creían en sus experiencias del Jesús celeste y sabían algo de él a partir de esas experiencias, como los grupos ortodoxos creían en sus propias experiencias del Jesús resucitado y reflexionaron sobre esas experiencias durante las siguientes generaciones».

34. Un caso clásico, aunque extremo, es Bultmann, *Theology*, cuando afirmó que la verdadera teología del Nuevo Testamento consiste solo en las teologías de Pablo y Juan.

35. Ciertamente, no podemos reconstruir del todo sus posturas, pero, heurísticamente, es importante comparar a Pablo con las reconstrucciones plausibles que puedan hacerse del pensamiento de los «maestros» de Galacia o de los «negadores de la resurrección» en Corinto.

36. Pyysiäinen, *Intuition*, 298.

que tratamos, también tenga interés—, *sino en la formación de creencias en interacción con la experiencia* de individuos y comunidades. El término *nacimiento* del título indica un proceso vivo, dinámico³⁷, el cual puede describirse como reinterpretación de tradiciones en situaciones nuevas a la luz de nuevas ideas y experiencias³⁸ (*experiencia* en el sentido de experiencia social más que como emociones internas, privadas³⁹). A menudo resulta imposible profundizar en la experiencia individual de un autor o grupo; de hecho, a lo largo de mi trabajo fui progresivamente enfatizando las tradiciones —más de lo que en principio pretendía— y menos las experiencias. Pero, en general, el impacto de las experiencias sociales —a menudo conflictivas— es fundamental, al menos desde el punto de vista heurístico. Estas experiencias incluyen la Guerra judía, el rechazo del mensaje cristiano por los judíos, la presión ejercida por los vecinos paganos que sospechaban del nuevo movimiento y la persecución por parte del Estado.

5. *Se concentra en las grandes líneas y en los problemas principales y opta por una organización temática.* Las teologías del Nuevo Testamento suelen organizarse según sus libros: Pablo, evangelios sinópticos, escritos joánicos, etc. Las comparaciones entre escritos suelen ser accidentales⁴⁰, y Pablo recibe casi siempre una atención exagerada puesto que el Nuevo Testamento contiene muchos textos suyos. También es posible organizar una presentación de conjunto según el orden cronológico o en términos histórico-tradicionales, pero la naturaleza fragmentaria de las fuentes primitivas no se presta a ello con facilidad⁴¹, por lo que debe recurrirse a construcciones muy hipotéticas⁴². Algunos han sugerido que hemos perdido al menos el ochenta y cinco por ciento de la literatura cristiana de los dos primeros siglos —y esto se refiere solo a la literatura de la que tenemos alguna referencia!—⁴³. Por ello debemos ser cautos y no pensar que podemos reconstruir por completo la historia y la práctica cristianas primitivas

37. En este aspecto coincido con Dunn, *Theologizing*, aunque rechaza su afirmación de que una aproximación descriptiva no podría dar cuenta de este dinamismo. La propuesta de Dunn es que en lugar de «teología del Nuevo Testamento» debería hablarse de «hacer teología del Nuevo Testamento». ¡Si no fuera por lo poco elegante de la expresión, este libro podría titularse *El hacer teología de los primeros cristianos!*

38. Para una descripción de este modelo interpretativo, cf. Räisänen, *Beyond*, 189-202.

39. La palabra «experiencia» se emplea constantemente, así que solo hago explícito lo que está ocurriendo. Cf., por ejemplo, Gerstenberger, *Theologies*, 1: el Antiguo Testamento «es un conglomerado de experiencias de fe en situaciones sociales e históricas muy distintas». Algunos ejemplos del empleo de una fórmula idéntica a la mía pueden verse en Kysar, *John*, 931: «La metodología del evangelista [Juan] fue la de interpretar la tradición a la luz de la experiencia».

40. Las obras recientes de Marshall, *Theology*, y Thielman, *Theology*, intentan resolver este defecto incluyendo capítulos donde se comparan distintas secciones y añadiendo un capítulo final dedicado a la comparación —desde el punto de vista de la «unidad en la diversidad»—.

41. Sobre este tema, cf., por ejemplo, Wedderburn, *History*, 4-7.

42. Berger, *Theologiegeschichte*, abunda en ello.

43. Marksches, *Lehrer*, 98, citado por King, *Gospel of Mary*, 6.

a partir de los pocos textos que han sobrevivido. Nuestro conocimiento al respecto siempre será parcial, no solo por lo mucho que se ha perdido, sino también porque las primitivas prácticas cristianas no estaban ligadas a una escritura perdurable⁴⁴. Estas observaciones justifican una estructura temática. No obstante, también he intentado prestar atención a los desarrollos diacrónicos dentro de los capítulos temáticos, distinguiendo entre las fuentes primitivas y las posteriores. Además, he asumido que los lectores de hoy pueden sacar más provecho de un esbozo de los grandes temas que de los perfiles de los distintos autores. No obstante, toda opción metodológica tiene ventajas e inconvenientes⁴⁵. Para que el lector pueda tener presente el desarrollo diacrónico de los acontecimientos tal y como yo lo veo, así como el carácter de las fuentes y autores principales, he incluido al principio un capítulo sobre esos acontecimientos, personas y fuentes.

6. *Trata de hacer justicia a la diversidad del cristianismo primitivo.* Incluso autores conservadores admiten ya una diversidad considerable en el Nuevo Testamento. Este problema lo resuelven mostrando que las diferencias son solo aparentes⁴⁶ o que existe una unidad fundamental bajo la diversidad. Una solución más radical es identificar lo que se denomina «el canon dentro del canon», la verdad o principio fundamental con cuya ayuda se evalúan las distintas partes del Nuevo Testamento. Pero, como señaló Kümmel en su *Teología del Nuevo Testamento*, el problema de la unidad y la diversidad es de índole teológica: se plantea solo a los creyentes que consideran que estos escritos recogen «el conocimiento de la revelación de Dios en Cristo». La cuestión de que haya un mensaje común «no procede de la proclamación de los mismos testigos, que no tienen contacto directo entre sí, sino de la conciencia de pertenecer al canon»⁴⁷. Si no es imposible

44. King, *Gospel of Mary*, 6. Sería deseable un mayor empleo de datos arqueológicos no literarios. Por desgracia, esos datos son escasos para el periodo pre-constantiniano. Solo hacia el año 180 la fe cristiana comenzó a «producir símbolos y lenguaje que pueden llamarse cristianos», distintos de los de la cultura del momento. Cf. Zinder, *Ante Pacem*, 2 y *passim*.

45. En cierto sentido, sería ideal estudiar el material desde una perspectiva histórico-tradicional y desde una perspectiva temática. Así, Hahn, *Theologie*. El problema es que esto da lugar a obras desmesuradas (la de Hahn son dos volúmenes y mil setecientas páginas).

46. Para Thielman, *Theology*, 38, las contradicciones de las que se habla pueden ser «contestadas razonablemente» basándose, al menos en parte, en la «idea de que los textos del Nuevo Testamento son Palabra de Dios». «La solución de ciertas tensiones presentes en el Nuevo Testamento quizá están... más allá de lo que la razón humana, afectada por el pecado y la debilidad, puede entender» (39). El autor se refiere a la doxología de Rom 11, 33-36 como un precedente neotestamentario de «esta manera de comprender aspectos de la revelación divina que parecen estar en tensión entre sí» (40). Cf. Matera, *Theology*, 480: la unidad de la teología del Nuevo Testamento «se expresa de múltiples maneras porque no hay una sola que pueda captar por completo el misterio que es Dios en Cristo». Strecker, *Theologie*, 2-3, al contrario, rechaza que haya unidad teológica en el Nuevo Testamento. Cf. también Schnelle, *Theologie*, 37-42.

47. Kümmel, *Theologie*, 322-323. Cf. Matera, *Theologie*, 423: «la unidad del Nuevo Testamento es una presunción de fe»; debe haber una unidad de fondo «porque cada uno de sus escritos da testimonio de la auto-revelación de Dios en Cristo».

preguntar por la unidad incluso desde un punto de vista histórico, la diversidad parece tan obvia que la unidad solo puede buscarse en un nivel muy abstracto; a menudo los autores de las teologías del Nuevo Testamento terminan afirmando una unidad que entra en tensión con su propia presentación de la diversidad⁴⁸. Cuando se amplía la perspectiva para incluir también materiales no canónicos, la diversidad aumenta inmediatamente.

7. *Admite problemas intelectuales y morales en las fuentes.* En cuanto a los primeros, un caso especial son las posibles incoherencias o contradicciones en el pensamiento de Pablo; este dato se ha convertido casi en la frontera entre los estudios paulinos de carácter teológico y los que se adscriben a la *Religionwissenschaft*⁴⁹. Respecto a los problemas morales, la llamativa reticencia de las teologías del Nuevo Testamento a mencionar el tormento eterno en el infierno de la mayor parte de la humanidad según los textos centrales del Nuevo Testamento⁵⁰, es difícil de explicar si no es por un intento apologético de suavizar una parte poco agradable del mensaje bíblico. La *Religionwissenschaft* no encuentra aquí ninguna dificultad—aunque no veo por qué la teología no podría emplear una crítica ética igualmente aguda—. Los juicios de valor *relativos* a la hora de considerar las decisiones y actitudes de quienes escribieron los textos fundamentales o también de considerar los efectos de esos textos no están en absoluto prohibidos en un estudio descriptivo como este⁵¹.

8. *Alude a la recepción e influencia subsecuentes de las ideas,* intentando así tender un puente hacia el presente. Esto no puede hacerse de modo sistemático, pero sí ecléctico, a través de unos cuantos ejemplos⁵².

48. Esto es lo que ocurre en obras tan críticas como la *Theologie* de Hahn o la *Theory* de Theissen. Sobre Hahn, cf. Räisänen, *What's Happening*, 448-449; sobre Theissen, cf. *supra* la nota 1. Sobre Dunn, *Unity*, cf. Räisänen, *Beyond*, 99-101. J. Becker, *Theologiegeschichte*, 120, también apuesta por una notable unidad original, pero su lista de temas comunes a todos los cristianos primitivos comparte cierta vaguedad con los «temas básicos» de Theissen.

49. Dunn, *Theologizing*, 236, caricaturiza una aproximación descriptiva que ve incoherencias en Pablo: «Solo cuando abstraemos los textos de las circunstancias en que fueron compuestos y recibidos, las variaciones de contenido y énfasis se convierten en 'incoherencias' y 'contradicciones'. Al contrario, deberíamos cf. aquí la expresión de una teología viva en lugar de considerar las cartas [de Pablo] como cadáveres sobre la mesa de disección [!]. Pero ¿por qué no tendría incoherencias quien practica un hacer teológico «vivo»? En teólogos como Dunn parece operar este postulado incontrovertible: una «gran mente teológica» como la de Pablo no puede contradecirse. Más al respecto en Räisänen, *Controversial Jew*, 323-326.

50. Cf. Räisänen, *Mathäus und die Hölle*, 107-111. Sin embargo, es una generalización demasiado grosera afirmar que, según mi punto de vista, «el valor humanitario» de la tarea histórica del exegeta «emerja cuando los textos que un día se consideraron autoritativos sean denunciados como opresores y se libere de ellos a la gente», Thielman, *Theology*, 25. Si es cierto que esa parece ser la experiencia de muchos con *algunos* textos, yo no sostengo que todos—ni siquiera la mayor parte—de los textos del Nuevo Testamento sean «opresores».

51. Cf. Räisänen, *What I Meant*, 432-435.

52. Aquí y allá hago comentarios sobre cuestiones actuales. Esos comentarios muestran mis simpatías, pero no son prescriptivos. A diferencia de las teologías del Nuevo Testamento, esta obra no parte de la «verdad cristiana». Con mis comentarios, solo quiero relacionar el

ESTRUCTURA DE LA OBRA

El punto de partida escogido merece alguna explicación. Es evidente que no sería aconsejable comenzar una presentación de las ideas cristianas *primitivas* con la Trinidad. Pero elegir la antropología como punto de partida —como hacen autores inclinados hacia la teología existencialista— parecería llevar a una modernización injustificada. El monoteísmo, común al judaísmo y al cristianismo naciente, podría ser una buena opción, y lo mismo ocurre con la cristología, puesto que, obviamente, Jesús ocupa un lugar central en el cristianismo. Sin negar la legitimidad de otras opciones, comenzaré por la «escatología» —después de tres capítulos dedicados al contexto—. Entrecomillo el término porque no tiene exactamente el mismo sentido que en la dogmática tradicional. En esta, la escatología, «doctrina de las realidades últimas», se explica en el último capítulo, casi como un apéndice. Por el contrario, en una presentación del cristianismo primitivo, «el final» podría decirse que pertenece al *primer* capítulo. Y es que la espera intensa de un *cambio histórico* enorme y decisivo, producido por el Dios de Israel, fue fundamental en la génesis del nuevo movimiento religioso del que surgió el cristianismo⁵³.

La primitiva cristología puede entenderse como parte de la escatología —y no al contrario—: la espera de un redentor se relacionaba a menudo con la espera de un cambio histórico, y la comprensión de Jesús como el Mesías-Cristo tiene que ver con esto. Una presentación completa de la escatología, que incluye también su transformación en algo distinto —el gran cambio histórico acaba siendo sustituido por el cumplimiento en el más allá— puede convertirse fácilmente en una presentación global del cristianismo primitivo⁵⁴. Este es un motivo importante para comenzar el estudio con la espera del gran cambio.

En realidad, la mayor parte de los temas están unidos con la escatología y su transformación; su tratamiento en distintos capítulos, y no en relación directa con la escatología, se debe a razones prácticas. Esto se ve claramente sobre todo en el capítulo 5, «Después de la muerte: el destino del individuo», que trata del juicio y de la vida después de la muerte. Su contenido se podría haber incluido en el capítulo anterior, pero este se

pasado con el presente y estimular al lector para que piense por su cuenta lo que hoy pueden significar esos intentos antiguos de dar sentido a la vida y a la experiencia.

53. La escatología no ocupa un lugar central en las teologías del Nuevo Testamento actuales, aunque hablen de ella. Detrás parece haber motivos apologéticos, ahora que la acción de Dios en la historia no está clara. Incluso la síntesis de Theissen desde el punto de vista de la *Religionwissenschaft* unifica todas las primeras escatologías cristianas como expresiones de un «tema fundamental», el de la renovación (*Theory*, 277). Sin embargo, aunar el Apocalipsis y el *Evangelio de Tomás* bajo el paraguas de un único tema es hacer demasiada abstracción.

54. Rowland, *Origins*, sigue esta línea. Cf. Knight, *Origins*, 227-233.

habría sido demasiado extenso. El capítulo 4 se centra en la espera colectiva, mientras que el 5 lo hace en el destino individual, aunque no se han podido evitar algunas repeticiones.

Los capítulos 6 y 7 se centran en el tema del pecado y de la salvación. Para un hombre de nuestro tiempo, ambos términos suelen asociarse con la piedad individual; sin embargo, originalmente la «salvación» estaba muy relacionada con la escatología colectiva, o sea, nacional: la situación de la que Israel espera ser salvado es tanto el ataque de tropas extranjeras como la ocupación del país por una potencia enemiga. La transformación de esta salvación concreta en algo más espiritual, en esta vida o en una realidad trascendente más allá de este mundo, está relacionada con la transformación de la escatología a la que antes hemos aludido. En lugar de ejércitos enemigos, se llega a considerar que el pecado o las potencias cósmicas hostiles son las amenazas principales de la vida humana. Los obstáculos y los medios para la salvación se interrelacionan: el camino de la salvación contemplado por un autor depende de su comprensión de la condición humana. La preocupación por la extensión me llevó también aquí a separar algunos temas: primero la condición humana y después la salvación. El capítulo 7 se ocupa de los requisitos o medios de salvación: ¿cómo y por qué alguien puede llegar a estar –y permanecer– en el número de los elegidos?

Solo después de ocuparme de la salvación me centro en la persona y en la obra del Salvador. La separación de temas es, nuevamente, artificial; la comprensión de la identidad de Jesús y de lo que hizo guarda mucha relación con la idea que se tenga de la salvación. Por eso, las consideraciones pragmáticas ocupan aquí un lugar significativo en el desarrollo del libro. Lo que puede resultar sorprendente es mi decisión de posponer el capítulo cristológico no solo a la escatología, sino también a la soteriología –para utilizar los términos doctrinales convencionales–. Creo que se trata de una cuestión de gustos, y mi opción refleja hasta cierto punto la conclusión de que hay una cierta ambigüedad sobre el lugar que Jesús ocupa en el esquema de la salvación presentado por algunos autores cristianos primitivos. A pesar de la centralidad innegable de su persona en la doctrina cristiana, se puede sostener que está subordinada a la idea de salvación. Además, el orden de los capítulos refleja los cambios de énfasis que tuvieron lugar en el pensamiento cristiano durante las primeras generaciones: en la predicación de Jesús y en el pensamiento de sus primeros seguidores, la escatología –la espera inminente del Reino de Dios– es la principal preocupación; en la teología de Pablo es la doctrina de la salvación –participación en el cuerpo de Cristo– la que ocupa el centro; solo en el Evangelio de Juan se convierten en verdaderamente centrales la

identidad de Jesús y su relación con Dios Padre –cuestiones que seguirán siendo fundamentales para los teólogos de los dos o tres siglos siguientes, e incluso para los de todos los tiempos–.

La obra continúa con un breve capítulo sobre el Espíritu que quiere iluminar la vertiente experiencial del cristianismo primitivo. Como puede adivinarse, está relacionado con todos los capítulos anteriores: el «derramamiento» del Espíritu de Dios sobre los seguidores de Jesús como un fenómeno extático fue entendido como una manifestación del final de los tiempos; el Espíritu se entendió como el poder de la vida cristiana, necesario para la salvación, y Jesús como su portador por excelencia. También veremos algunos pequeños signos de la personificación del Espíritu, que llevarán después a elaborar la doctrina de la Trinidad.

Los capítulos 10 y 11 tratan de la construcción de la identidad cristiana. Una vez más, el orden de los capítulos dentro del conjunto no es evidente, sobre todo por lo que respecta al capítulo 10, sobre la identidad cristiana frente al judaísmo. Podría pensarse que este tema debiera haber sido tratado con anterioridad. En la formación de la tradición cristiana, como en las tradiciones religiosas en general, la práctica precede a la teología. La formación de las creencias cristianas tuvo mucho que ver con cuestiones prácticas referidas a la relación de cada uno con la propia actitud hacia la Torá judía, y ciertos temas teológicos solo pueden entenderse desde esa relación; la famosa «doctrina» de la justificación por la fe de Pablo es un ejemplo. (Como suele ocurrir, también aquí la palabra «doctrina» es un nombre inapropiado, pues el discurso de la justificación parece que surgió como un intento de legitimar un paso práctico: la aceptación de gentiles en la comunidad cristiana sin necesidad de que se circuncidaran ni observaran las prescripciones bíblicas relativas al alimento). Hubiera sido oportuno tratar de todo esto desde el principio, pero, por otra parte, no pude interrumpir el flujo desde la escatología a la cristología a través de la soteriología. Solo quisiera subrayar que considero el tema fundamental de este capítulo para cualquier intento de comprender cómo surgió el cristianismo y cómo, para bien o para mal, se separó del judaísmo.

Buena parte de los primeros cristianos sintieron que eran una «tercera raza», distinta de la judía y de la gentil. Su relación ambivalente con el paganismo greco-romano, incluyendo sus prácticas religiosas y sus logros éticos y filosóficos, se trata en el capítulo 11. Y el capítulo final se dedica al desarrollo hacia la ortodoxia cristiana que tuvo lugar en el siglo II⁵⁵.

55. El capítulo refleja la convicción de que no hubo nada inevitable o predeterminado en este desarrollo. Podría haber ocurrido de otra manera y entonces también la historia posterior podría haber sido distinta, pero ¿cómo? No lo sabemos.

ÍNDICE GENERAL

<i>Prefacio</i>	7
<i>Abreviaturas</i>	9
<i>Introducción</i>	15
<i>Cronología histórica y literaria</i>	29

I

RAÍCES Y PUNTOS DE PARTIDA

1. EL JUDAÍSMO DEL SEGUNDO TEMPLO	37
1. Las consecuencias del exilio	38
2. La historia judía en los periodos helenístico y romano	41
a) El levantamiento macabeo	41
b) Roma y Judea	42
c) Galilea	45
d) Hacia el desastre	47
3. La religión judía	48
Grupos	51
4. El judaísmo de la diáspora	58
5. Escritos judíos de este periodo	59
a) En Palestina	59
b) En la diáspora	61
c) De procedencia incierta	62
d) Literatura rabínica	63
2. RELIGIÓN Y FILOSOFÍA GRECO-ROMANAS	65
1. Religión	65
a) Culto público y culto privado	65
b) Cultos místéricos	67
c) Otros fenómenos religiosos	71
d) Culto a los soberanos	73
2. Filosofía	77
a) Platón y sus seguidores	77
b) Estoicos, cínicos y otros	78
c) ¿Hubo una religión gnóstica?	80
3. ACONTECIMIENTOS, PERSONAJES Y FUENTES	85
1. Jesús: misión, mensaje, destino	85
2. Las experiencias pascuales	87

3. Los comienzos de la misión gentil	89
4. Conflictos en torno a la misión gentil	92
El recuerdo de Jesús	96
5. De la Guerra judía a los comienzos del siglo II	97
a) El partido más liberal	98
b) El partido más conservador	100
6. Otros desarrollos doctrinales	102
a) El partido conservador	102
b) Las corrientes «mística» y platónica	104
c) Paulinismo radical	107
d) Corrientes populares	108
e) Profecías y revelaciones	109
f) Proto-ortodoxia	110
g) Cristianos con inclinaciones gnósticas	112
h) Marginación de los cristianos gnósticos	117

II

PROBLEMAS Y SOLUCIONES FUNDAMENTALES

4. LO ÚLTIMO ES LO PRIMERO. DIOS, LA HISTORIA Y EL MÁS ALLÁ	121
1. Esperanzas israelitas y judías	122
a) El Dios que actúa: del éxodo al exilio	122
b) Apocalíptica	124
c) Esperanzas de vida eterna en tiempo de Jesús	128
2. Jesús y el reino de Dios	133
a) ¿Escatológico?	133
b) ¿En la tierra o en el cielo?	139
3. La expectación milenarista	143
4. Hacia un reino en el cielo	151
a) Pablo	151
b) Desarrollos doctrinales post-paulinos	156
5. Reinterpretaciones espirituales	161
6. Resultados e influencias	169
5. DESPUÉS DE LA MUERTE. EL DESTINO DEL INDIVIDUO	175
1. Ideas judías y greco-romanas	175
a) Del mundo de las sombras a diferentes destinos	175
b) Resurrección del cuerpo e inmortalidad del alma	180
2. Visiones del juicio en el movimiento de Jesús	183
a) Aniquilación	184
b) Infierno	186
3. ¿Resurrección o inmortalidad?	191
a) ¿Resurrección de la carne?	191
b) Cristo resucitado como modelo	192
c) Pablo y los corintios: ¿resurrección espiritual?	194
d) La trayectoria espiritual después de Pablo	198
e) Una tensión fundamental y sus consecuencias	202

6. ¿VENDIDOS AL PODER DEL PECADO? LA CONDICIÓN HUMANA	205
1. Las nociones de pecado israelita y judía	205
a) Pecado universal	206
b) Origen del pecado	210
c) El pecado como modo de vida: los «pecadores», categoría social ..	211
2. El pecado y la condición humana en el movimiento de Jesús	212
a) El pecado como transgresión	212
b) Los «pecadores» como categoría social en la tradición de Jesús ..	215
c) Bajo los poderes cósmicos	219
d) El pecado como poder esclavizante en Pablo	220
e) Cegados por la ignorancia	230
3. Epílogo histórico	233
7. ¿QUÉ DEBO HACER PARA SALVARME? DIFERENTES CAMINOS DE SALVACIÓN	235
1. Nomismo de la alianza	235
2. El camino del arrepentimiento y la obediencia	240
a) Juan y Jesús	240
b) El primer cristianismo	243
3. La salvación a través de Jesús	253
a) La muerte de Jesús como acontecimiento salvífico	254
b) La vida nueva unida a Cristo	264
c) La fe y las obras: un contraste paulino	266
d) ¿Predestinación o salvación universal?	273
4. Conocimiento salvífico	277
5. ¿Hay salvación fuera de la Iglesia?	281
6. Ritos salvíficos	282
7. Perspectivas	288
8. ¿VERDADERO HOMBRE O VERDADERO DIOS?	
EL MEDIADOR DE LA SALVACIÓN	289
1. Libertadores y mediadores en la tradición judía	289
a) Figuras reales	289
b) Figuras trascendentes	291
2. La auto-comprensión de Jesús	296
3. ¿Qué diferencia produjo la Pascua?	298
4. La tarea futura de Jesús	301
5. La función actual de Jesús	303
6. El ministerio pasado de Jesús	308
a) La muerte	308
b) Las obras	310
c) La enseñanza	316
7. El nacimiento de Jesús	317
8. La preexistencia de Jesús	323
a) De la <i>kénosis</i> a la <i>epifanía</i>	330
b) ¿Encarnación «doceta» o encarnación «real»?	336
9. Epílogo	342

9. LA PRESENCIA QUE FORTALECE. EXPERIENCIAS Y DOCTRINAS DEL ESPÍRITU	347
1. El Espíritu divino en las tradiciones judía y griega	347
2. El Espíritu y los fenómenos extraordinarios	352
3. El Espíritu en la vida cotidiana de los cristianos	361
4. El Espíritu guía a la Iglesia	366
5. Conflictos en torno al Espíritu	369
6. Personificación del Espíritu	372
10. ¿EL VERDADERO ISRAEL? DE LA IDENTIDAD JUDÍA A LA CRISTIANA	377
1. La identidad judía	377
2. Jesús y la identidad judía	386
3. Conservación de la identidad judía	387
4. Cruzando fronteras y remodelando identidades	393
a) La práctica de Pablo	394
b) La teoría de Pablo	398
5. Ambigua continuidad	407
6. Hacia la identidad no-judía	419
7. Negación de la identidad judía	424
8. Breve epílogo	433
11. EXTRAÑOS EN UN MUNDO TRANSITORIO. CRISTIANOS Y PAGANOS	435
1. Idolatría	436
a) Culto a los ídolos	436
b) Carne idolátrica	438
2. Conflicto y apología	443
a) Hostigamiento y persecución	443
b) Apología política	451
c) Filosofía y cultura paganas	453
3. Algunas consecuencias	458
12. HACIA LA ORTODOXIA CRISTIANA	461
1. Escritura autorizada	461
2. Tradición autorizada	466
3. Personas autorizadas	469
4. Mujeres líderes	475
5. (In)tolerancia dentro del cristianismo	479
CONCLUSIÓN. Confluencia y diversidad en el pensamiento cristiano primitivo	481
<i>Bibliografía</i>	485
<i>Índice de materias</i>	525
<i>Índice de fuentes antiguas</i>	541
<i>Índice de autores modernos</i>	563