

TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

Norberto Quesada

Seminario Evangélico de Cuba
“Los Pinos Nuevos”
2005

MATERIA TEOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO
PROFESOR Norberto Quesada, Jr.

I. JUSTIFICACION DEL CURSO

Un conocimiento del contenido teológico del Nuevo Testamento es absolutamente necesario para el ministro que pretende basar su ministerio en la revelación del Nuevo Testamento. Además, se debe procurar adquirir la capacidad de analizar teológicamente los varios problemas que enfrenten el pastor de hoy.

II. OBJETIVO GENERAL

El curso provee un conocimiento de la historia del desarrollo de la Teología del Nuevo Testamento y del estado de la investigación actual. El estudiante debe entender los varios acercamientos a la Teología del Nuevo Testamento, y las implicaciones de cada uno. Procura proveer al estudiante la habilidad de analizar un problema dado para buscar una solución a luz de la Biblia.

III. DISEÑO DEL CURSO

A. Tema I Historia del Desarrollo de la Teología Bíblica

1. Objetivo: Se procura que el estudiante entienda la historia del desarrollo de la Teología Bíblica, y el estado actual de la Teología Bíblica.

2. Temas particulares:

Introducción a la Teología Bíblica
Definiciones de Términos
Una Historia de la Teología Bíblica

B. Tema II Los Acercamientos a la Teología Bíblica

1. Objetivo: Se procura que el estudiante entienda las varias formas de hacer Teología del Nuevo Testamento, en particular los acercamientos históricos y los acercamientos confesionales.

2. Temas Particulares:

Acercamiento histórico
Acercamiento confesional
Otros acercamientos
Tareas relacionadas con la Teología del Nuevo Testamento
Nuestro Acercamiento a la Teología del Nuevo Testamento

C. Tema III Contenido de la Teología del Nuevo Testamento

1. Objetivo: Se procura que el estudiante entienda el contenido teológico del Nuevo Testamento.

2. Temas Particulares:

Jesús -- El Mensaje del Reino de Dios
Pablo -- La Soteriología Paulina
Evangelios Sinópticos -- Mesianismo e Implicaciones Escatológicas
Hechos y Cartas Católicas -- La Iglesia en Búsqueda de Identidad
Juan -- La Divinidad de Jesús

IV. METODOLOGIA

El estudiante debe cumplir con varias lecturas, una previa, un examen final, un proyecto, tres pesquisas de reacción, y una evaluación de un documento específico.

V. EVALUACION

Proyecto	20%
Pesquisas de Reacción	10%
Evaluación	10%
Examen Final	60%

Proyecto:

El proyecto debe ser de cinco páginas escrito a máquina en doble espacio, sin contar las notas bibliográficas ni bibliografía. El proyecto debe responder a uno de los siguientes problemas o debe presentar el concepto bíblico de uno de los siguientes temas.

1. Es pastor de una iglesia de 150 miembros. Un día se da cuenta que los cultos de adoración has caído en una rutina. Le interesa evitar el peligro de "perder el sentido de la Fe." Debe responder a la pregunta ¿qué es la adoración? y ¿cómo se aplica a la iglesia hoy?
2. Un joven de su iglesia tiene 18 años y debe inscribirse en el Registro Militar. No está dispuesto a sobornar ni mentir. Tiene buena salud, y pagaría sus años de servicio, pero siente que no puede en plena conciencia recibir un entrenamiento en cómo matar a otro ser humano en nombre del Estado. Debe responder a la pregunta ¿qué es el concepto bíblico de la guerra (tanto del AT como en la enseñanza de Jesús)? y ¿qué implica para el joven de hoy con relación al servicio militar?
3. Una pareja de una iglesia tradicional se une a su congregación. Carece de una formación teológica, y tiene un bebe recién nacido. Le pide que bautice el niño. Debe responder a la pregunta ¿qué es el bautismo? y ¿se aplica a niños?
4. Describa un problema que su iglesia ha vivido, o está viviendo, y respóndalo a la luz de la Biblia. Presente la descripción escrita del problema al profesor para recibir su aprobación antes de trabajar en él.

Pesquisas de Reacción

El viernes de cada semana es fecha tope para entregar una pesquisa escrita a máquina de dos hojas. Debe reaccionar negativa o positivamente a algún tema presentado en el material. Debe mostrar conocimiento del tema, capacidad de reflexión y análisis, y capacidad de escribir.

Evaluación

Lea, analice y reaccione a la opinión del autor de los artículos que aparecen en Apéndices.

Examen Final

Contenido de la TNT	Reino de Dios en los Evangelios	
Justificación en Pablo	Redención y Reconciliación en Pablo	
Vida en Cristo en Pablo	Jn 1:1-18 e implicaciones	
sui ipsius interpres	Textos de prueba	Método Histórico-crítico
Heilsgeschichte	Teología Dialéctica	Teología Existencialista
Hermenéutica	Teología Bíblica	Teología Sistemática
Teología Histórica	Método Descriptivo	Método Confesional
Método Seccional	Uso del AT en NT	Relación Teología-Historia

VII. BIBLIOGRAFIA BASICA

- Donner, Theo G. Pautas para una Teología del Antiguo Testamento. Medellín, SBC, 1990.
- Hasel, Gerhard. New Testament Theology: Issues in the Current Debate. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Knight, G. ed. The New Testament and Its Modern Interpreters. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- Lohse, Eduard. Teología del Nuevo Testamento. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- Longenecker, Richard. Biblical Exegesis in the Apostolic Period. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Neill, Stephen. The Interpretation of the New Testament: 1861 - 1961. Oxford: University Press, 1964.
- Reventlow, V. H. G. Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century. London: SCM Press, 1985.
- Spacht, Randall. Preparativos para una Teología del Nuevo Testamento Histórica. Medellín, SBC, 1992.
- Strecker, G. Das Probleme der Theologie des Neuen Testaments. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- Flores, José. El Texto de Nuevo Testamento. Terrasa, Barcelona : CLIE. 1977.
- Bruce, F. F. El Mensaje del Nuevo Testamento. Buenos Aires, Argentina : CERTEZA. 1975.
- Benware, Paul. N. Panorams del Nuevo Testamento. Grand Rapids,, MI. : Portavoz. 1999.
- Dunnett, W. M. Síntesis del Nuevo Testamento. Miami, FLA. : Caribe. 1985.
- Lea, Thomas D. El Nuevo Testamento: Su trasfondo y su mensaje. Bielorrusia : Mundo Hispano. 2004.
- Hester H. I. Introducción al estudio del Nuevo Testamento. Candá : Casa Bautista de Publicaciones. 1999.
- Ladd, George E. Crítica del Nuevo Testamento: Una perspectiva evangélica. USA : Mundo Hispano. 1990.

- Meas Henrietta C. Lo que nos dice el Nuevo Testamento. Miami, FLA. : VIDA. 1979
- Packer, J. I., Tenny, Cerril C., White, William, Jr. El mundo del Nuevo Testamento. Miami, FLA. : VIDA. 1985.
- Malina, Bruce J. El mundo del Nuevo Testamento: Una perspectiva desde la antropología cultural. Navarra, España : Verbo Divino. 1994.

INDICE

Capítulo 1

1. ¿Qué es Teología Bíblica?
 - 1.1 ¿Qué es teología?
 - 1.2 Los Tres Sentidos de "Teología Bíblica"
 - 1.3 Relación con las Otras Disciplinas Bíblicas
 - 1.3.1 Hermenéutica y Exégesis
 - 1.3.2 Historia del Nuevo Testamento
 - 1.3.3 Crítica
 - 1.3.4 Teología Dogmática
 - 1.3.5 Teología Histórica
 - 1.4 Definición de la Teología Bíblica

Capítulo 2

2. Breve Historia del Desarrollo de la Teología del Nuevo Testamento
 - 2.1 Pre-Reforma
 - 2.1.1 El Nuevo Testamento Mismo
 - 2.1.2 Iglesia Primitiva
 - 2.1.3 La Iglesia Medieval
 - 2.2 Reforma
 - 2.2.1 Lutero y su contribución:
 - 2.2.1.1** Sola Scriptura
 - 2.2.1.2** Regula Fidei y Sui Ipsius Interpres
 - 2.2.1.3 Hermenéutica
 - 2.2.2 Los Reformadores Calvinistas
 - 2.2.3 Escolasticismo Protestante
 - 2.2.4. La Reacción Pietista
 - 2.3 Alumbramiento
 - 2.3.1 Racionalismo como Trasfondo del Alumbramiento
 - 2.3.2 J. P. Gabler
 - 2.3.3 Desarrollo posterior
 - 2.3.4 Reacciones Conservadoras
 - 2.4. Influencias Hegelianas
 - 2.4.1 La Reacción contra el Hegelianismo
 - 2.4.2 Ritschl
 - 2.4.3 Repleantamiento conservador del Acercamiento Histórico
 - 2.5 Liberalismo

- 2.5.1 Rechazo de la Teología Bíblica
- 2.5.2 Historia de las Religiones
- 2.6. El Retorno de la Teología
 - 2.6.1 Teología Dialéctica
 - 2.6.2 Teología Existencialista
- 2.7 Conclusión

Capítulo 3

- 3. La Metodología de la Teología del Nuevo Testamento
 - 3.1 Método Descriptivo / Histórico
 - 3.1.2 E. Jacob
 - 3.1.3 E. Lohse
 - 3.1.4 J. Jeremías
 - 3.1.5 A. M. Hunter
 - 3.1.6 Crítica
 - 3.2 Método Confesional / Kerygmático
 - 3.2.2 P. van Imschoot
 - 3.2.3 M. Meinertz
 - 3.2.4 K. H. Schelkle
 - 3.2.5 Crítica
 - 3.3 Métodos Mixtos
 - 3.3.1 Método Diacrónico
 - 3.3.2 Método Temático Histórico
 - 3.3.2.1 D. Guthrie
 - 3.3.2.2 L. Morris
 - 3.4 Métodos Alternos
 - 3.4.1 Heilsgeschichte
 - 3.4.1.1 Proponentes
 - 3.4.1.2 G. von Rad
 - 3.4.1.3 O. Cullmann
 - 3.4.2 Método Existencialista
 - 3.4.3 Crítica de Métodos Alternos
 - 3.5 Conclusión

Capítulo 4

- 4. Presuposiciones de la Teología del Nuevo Testamento
 - 4.1 Tensión del punto de partida
 - 4.2 Tensión del medio de sistematización
 - 4.3 Tensión de la meta de la Teología del Nuevo Testamento
 - 4.4 Tensión de la naturaleza del texto
 - 4.5 Tensión entre el AT y el NT
 - 4.6 Conclusión

Capítulo 5

5. Nuestra Metodología

- 5.1 Un Método mixto
 - 5.1.1 Predominancia del método descriptivo
 - 5.1.2 Clase de organización confesional
- 5.2 Procedimiento histórico - cronológico
- 5.3 El centro de la Teología del Nuevo Testamento
 - 5.3.1 Enseñanza de Jesús
 - 5.3.2 Instrucción de Pablo
 - 5.3.3 Comentarios de los Evangelistas Sinópticos
 - 5.3.4 Hechos y Epístolas Católicas
 - 5.3.5 Comentarios de Juan
- 5.4 Conclusión

Capítulo 6

6. El Reino de Dios en Pablo

- 6.1. Reino y Reino de Dios en Pablo
- 6.2. El Rey y su reinado en Pablo: Cristología y Teología
 - 6.2.1. El Mesías
 - 6.2.2. Cristo en los Credos Cristianos pre-Paulinos:
 - 6.2.3. El Jesús Histórico en Pablo:
 - 6.2.4. Jesucristo como Señor
 - 6.2.5. Jesucristo como Dios.
 - 6.2.6. Jesucristo como Salvador
 - 6.2.7. Muerte de Cristo en el Pensamiento Paulino:
 - 6.2.7.1. Expiación como Victoria (Teoría del precio de rescate)
 - 6.2.7.2. Expiación como Compensación al Padre (Teoría de satisfacción)
 - 6.2.7.3. Expiación como demostración del Amor de Dios (Teoría de Influencia Moral)
 - 6.2.7.4. Expiación como sustitución penal (Teoría reformada)
 - 6.2.7.5. Expiación como ejemplo (Teoría Sosiniana)
 - 6.2.7.6. Expiación como demostración de la Justicia de Dios (Teoría gubernatoria)
 - 6.2.7.7. Antiguo Testamento
 - 6.2.7.8. Judaísmo Pre-cristiano
 - 6.2.7.9. Enseñanza de Jesús
 - 6.2.7.10. Credos pre-paulinos
 - 6.2.7.11. Pablo
 - 6.2.8. Resurrección de Jesús en Pablo:
 - 6.2.9. Centralidad de Cristo para Pablo
- 6.3. El Reino en otras palabras: Mustrion (Misterio)
- 6.4. El Reino en otras palabras: Justificación y Soteriología
 - 6.4.1. Antropología Paulina:

- 6.4.1.1 AT como fuente del pensamiento Paulino:
 - 6.4.1.1.1. Nephesh (□) "alma". LXX -- psyche
 - 6.4.1.1.2. ruach (□) "espíritu" LXX -- pneuma
 - 6.4.1.1.3. neshamah (□) "aliento" LXX - varios
 - 6.4.1.1.4. basar (□) "carne" LXX - sarx
- 6.4.1.2. Enseñanza de Jesús:
- 6.4.1.3. Credos Primitivos:
- 6.4.1.4. Judaísmo pre-Cristiano
 - 6.4.1.4.1. Qumran
 - 6.4.1.4.2. La Literatura Apocalíptica también presenta este dualismo ético.
- 6.4.1.5. Helenismo:
 - 6.4.1.5.1. Los ritos Orficos, incluían la práctica de éxtasis religiosa.
 - 6.4.1.5.2. La filosofía platónica
 - 6.4.1.5.3. El pensamiento griego
- 6.4.1.6. Aporte de Pablo:
 - 6.4.1.6.1. psyche
 - 6.4.1.6.2. pneuma
 - 6.4.1.6.3. sarx y soma
 - 6.4.1.6.4. Otro vocabulario paulino:
 - 6.4.1.6.5. CONCLUSIONES:
- 6.4.2. JAMARTOLOGIA PAULINA
 - 6.4.2.1. Antiguo Testamento
 - 6.4.2.1.1. desviación.
 - 6.4.2.1.2. culpa
 - 6.4.2.1.3. rebelión
 - 6.4.2.1.4. errar
 - 6.4.2.1.5. Extensión del pecado
 - 6.4.2.2. Judaísmo Pre-cristiano:
 - 6.4.2.3. Helenismo
 - 6.4.2.4. Enseñanza de Jesús
 - 6.4.2.4.1. Vocabulario
 - 6.4.2.4.2. Pecado en los sinópticos
 - 6.4.2.4.3. Pecado en Juan
 - 6.4.2.5. CREDOS PRIMITIVOS
 - 6.4.2.6. PABLO:
 - 6.4.2.6.1. Vocabulario y significado.
 - 6.4.2.6.2. Origen del pecado en Pablo.
 - 6.4.2.6.3. Pecado original (Ro 5:12-21)
- 6.4.3. La Soteriología Descriptiva en Pablo
- 6.4.4. Términos de transferencia en Pablo.

Apéndices:

No. 1 El Elemento mitológico en el mensaje del Nuevo Testamento y el Problema del su

re-interpretación

No. 2 A propósito del problema de la desmitologización (1963)

No. 3 ¿Es posible una exégesis sin presupuestos? (1957)

Guía de Estudio.

Capítulo 1

¿Qué es Teología Bíblica?

Antes de entrar en el estudio de la Teología Bíblica del Nuevo Testamento, debemos definir claramente lo que intentamos estudiar. Debemos definir lo que significan los términos "teología" y "teología bíblica."

1.1 ¿Qué es teología?

Teología se ha definido como el estudio en cuanto a Dios -- "el estudio cuyo propósito es mayor conocimiento de Dios."¹ Teología es una palabra genérica que resume los varios esfuerzos del hombre de hablar en cuanto a Dios. En una definición clásica, Tomás Aquino dice: "Teología es enseñada por Dios, enseña de Dios, y conduce a Dios."

Teología es enseñada por Dios. Apenas Dios puede hablar su Palabra en cuanto a sí mismo. La Biblia es la expresión de la Palabra de Dios en la historia de su pueblo. Es una Palabra Histórica. Aunque el pueblo de Dios cambia -- en el Antiguo Testamento es la nación de Israel y en el Nuevo Testamento es la comunidad de seguidores de Jesús -- la naturaleza de la Palabra de Dios es invariable. Siempre es la expresión de la voluntad de Dios para su pueblo. Esto es especialmente evidente en los pasajes legales, discursivos, y sapienciales, pero tampoco es ajeno a la literatura histórica y narrativa, donde los historiadores bíblicos no se contentan con describir los hechos, sino que evalúan los hechos a la luz de la Palabra de Dios conocida en ese tiempo. Así el estudio de la teología y el estudio de la historia del pueblo de Dios son inseparables.

Teología enseña de Dios. El tema de la teología es Dios mismo. Así teología incluye la reflexión humana sobre la Palabra de Dios enunciada en la historia. Esta reflexión tiene como fin el entendimiento y la obediencia de la Palabra. Implica que la reflexión es personal y nace de una fe personal. Teología no puede ser escrito por un comité, pero tampoco por un individuo fuera de la iglesia.

Teología conduce a Dios. El propósito de la teología es una comprensión más profunda y un compromiso más estrecho con Dios en la situación personal del estudiante. La teología no puede ser hecha aparte del deseo de acercarse a Dios.

Podemos agregar un elemento más. Teología siempre busca relacionar la fe con las obras, la creencia con el comportamiento. La Teología de la Liberación llama nuestra atención a la tendencia malsana de separar teología ortodoxa de la práctica. La "ortopraxis" se presenta como alternativa a una "ortodoxia" que no lleva a la acción. Pero no debemos separar obra y fe. Debemos insistir que la ortodoxia necesariamente incluye acción que corresponda al "dogma." La teología debe llevar a obediencia y compromiso.

¹Th. G. Donner, Pautas para una Teología del Antiguo Testamento (Medellín: SBC, 1990), p. 7-9. V. T. Oden, The Living God (New York: Harper & Row, 1987), 5: "Teología . . . es el discurso razonado en cuanto a Dios, adquirido o por la reflexión racional o como respuesta a la auto-revelación de Dios en la historia. . . . Teología cristiana es la exposición ordenada de la enseñanza cristiana." Es un logos en cuanto al teos (p. 6).

El hecho de hablar de una "teología bíblica" implica que de alguna forma esta teología está involucrada con la Biblia.

1.2 Los Tres Sentidos de "Teología Bíblica"

Existe en el término teología bíblica tres posibles sentidos. "Teología Bíblica" puede referir a aquella teología que tiene su raíz en la Biblia. La teología escolástica protestante predominaba en las últimas décadas del siglo XVI y el siglo XVII. La Reforma había rechazado la autoridad de la tradición de la Iglesia sobre la teología a favor de la autoridad de la Biblia sobre la teología. Pero por rechazar la Regula Fidei, la Reforma debía reemplazar el control que tenía la Iglesia sobre especulaciones teológicas por algo que ejerciera un control semejante. Lo que la Reforma indicó como suplente de la Regula Fidei era la Biblia misma. La Reforma requería una teología basada radicalmente en la Biblia. Sin embargo, el buen inicio que la teología bíblica tuvo bajo Lutero y Calvino se perdió en el Escolasticismo Protestante. La Teología Escolástica Protestante volvió a la presentación de teología dogmática ortodoxa con la adición de textos bíblicos para apoyar su punto de vista. Llamaron este método de dicta probantia (textos de prueba) Teología Bíblica (p.e., W. J. Christmann, Teutsche Biblische Theologia, 1629; y H. A. Diest, Theologia biblica, 1643). Limita la comprensión del texto bíblico, por cuanto impone sobre el texto una autoridad teológica exterior.

"Teología Bíblica" puede referir a la teología que la Biblia contiene. Esto fue el concepto de Gabler, quien insistió que la teología bíblica es una disciplina histórica y descriptiva. La tarea del teólogo bíblico es discernir y describir el contenido teológico de un autor, un grupo de libros, o un período de tiempo.

El "Movimiento de Teología Bíblica" de este siglo presenta una tercera definición. En este movimiento se distingue entre "teología del Nuevo Testamento" y "teología del Antiguo Testamento," y "teología bíblica". Para el Movimiento de Teología Bíblica,

Teología bíblica es una disciplina diferente de una Teología del Antiguo Testamento o del Nuevo Testamento.... Teología bíblica es una disciplina distintivamente cristiana, una parte de la teología cristiana, porque utiliza tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo Testamento como escritura.

Para ellos la teología del Antiguo Testamento y la teología del Nuevo Testamento son disciplinas descriptivas, pero la teología bíblica implica "reconocimiento de calidad normativa de la tradición bíblica." Dicen que la teología bíblica busca organizar y aplicar la teología del Antiguo Testamento y teología del Nuevo Testamento a la situación contemporánea.

El problema con esta descripción de teología bíblica es que la teología dogmática es la "exposición sistemática y coherente de la fe... siempre condicionada por las necesidades polémicas del momento y por la situación histórica concreta que la iglesia está viviendo."

Teología bíblica es base para la teología dogmática. La teología bíblica tiene un propósito distinto de la teología dogmática. La teología bíblica es primordialmente una tarea histórica - descriptiva. Busca sintetizar y resumir el contenido teológico del texto bíblico. Para lograr ese fin el teólogo bíblico está interesado en describir el sentido original del texto para relacionar ese sentido con la cultura e historia particulares de las gentes a las cuales el autor escribió. La teología dogmática es primordialmente una tarea instructiva - pastoral. Busca aplicar las conclusiones de la teología bíblica a la situación del teólogo dogmático. Para lograr ese fin el teólogo dogmático se interesa en sistematizar en forma coherente el contenido de la teología bíblica para presentarlo a las gentes de su propio día, siempre con miras a proveer soluciones a los problemas que esas gentes puedan vivir.

1.3 Relación con las Otras Disciplinas Bíblicas

El estudio de la teología del Nuevo Testamento no puede hacerse en un vacío. Depende de unas disciplinas y a su vez es base para otras. La Teología del Nuevo Testamento depende de la hermenéutica y exégesis, la historia del Nuevo Testamento, y la crítica. Es base para la teología dogmática y la teología histórica.

1.3.1 Hermenéutica y Exégesis

La hermenéutica es definida por la Real Academia como "el arte de interpretar textos para fijar su verdadero sentido." El término viene del griego hermeneuo, que significa "expresar en voz alta," "explicar en otras palabras," "traducir a otro idioma," e "interpretar." La raíz herme ha sido relacionado con el dios romano Hermes, a quien se le atribuye la invención de los dos medios de comunicación -- lenguaje y escritura. Exégesis es el proceso de aplicar la hermenéutica para interpretar y entender un texto dado. Así, la hermenéutica provee los principios que se rigen en la exégesis.

Hermenéutica es la disciplina que provee los métodos o principios para interpretar los escritos de algún autor. Es a la vez una ciencia y un arte. Es ciencia por cuanto sigue reglas ordenadas de interpretación. Estas reglas generalmente incluyen por lo menos la interpretación contextual, la gramático-sintáctica, y la histórico-cultural.² Es arte por cuanto el hermeneuta trae su propia habilidad a la tarea de interpretar, y mucho depende de su propia habilidad, su auto-comprensión, sus prejuicios y pre-entendimientos, etc.

La hermenéutica tiene que responder a tres niveles de comprensión. Tiene que poder identificar el sentido original de una obra. Esta es comprensión histórica, y responde a la pregunta ¿qué quiso decir el autor? Pero debe ir más allá — al significado original de la obra. Esta es la comprensión contextual y responde a la pregunta ¿qué entendió la audiencia original, y cómo lo aplicó? La finalidad de la hermenéutica es la aplicación a la situación del hermeneuta. Esta es la comprensión contemporánea y responde a la pregunta

²Otros agregan otras reglas. La división de la hermenéutica en Hermenéutica General y Hermenéutica Especial facilita la elaboración de estas reglas. Las reglas aplicables en cualquier literatura corresponden a la Hermenéutica General. Reglas necesarias para la interpretación de una literatura especial (poesía, apocalíptico, etc.) corresponden a la Hermenéutica Especial. Para más información sobre estas reglas, v. J. Martínez, Hermenéutica Bíblica (Barcelona: CLIE, 1984).

¿qué quiere decir para mí?

La hermenéutica y la exégesis no serían necesarias si no fuera por varios obstáculos al entendimiento. El hecho que nuestro contexto histórico es distinto al del tiempo bíblico, con una cultura, un idioma, y una cosmovisión distintos a los del tiempo bíblico, dificulta el entendimiento del sentido original de un texto. El hecho que tenemos intereses personales y prejuicios nos pone en peligro de hacer eiségesis -- imposición de sentido -- en vez de exégesis.

Las reglas de hermenéutica y la práctica de exégesis son el punto de partida de la teología del Nuevo Testamento. Forman las bases de entendimiento necesarias para poder cumplir la teología del Nuevo Testamento.³ La teología del Nuevo Testamento es la sistematización de los varios resultados de la exégesis de las varias partes del Nuevo Testamento.

1.3.2 Historia del Nuevo Testamento

Siendo que la Palabra de Dios es Palabra histórica, emitida en un contexto histórico y cultural específico, existirá una relación íntima entre la teología del Nuevo Testamento y la historia del Nuevo Testamento. La teología depende de la historia, porque el Nuevo Testamento presenta teología-en-historia.

R. Bultmann ha sugerido una relación antitética entre kerygma e historia en el Nuevo Testamento. Bultmann rechaza la historia como base para la fe, y sugiere que el exegeta debe interesarse en el kerygma del Nuevo Testamento. Por eso, dedica menos que un 5% de su Teología del Nuevo Testamento al mensaje del Jesús histórico. La fe cristiana no es resultado del Jesús histórico, sino del kerygma del Nuevo Testamento. Un acercamiento semejante, pero más moderado, es el de E. Lohse.

La teología del Nuevo Testamento debe exponer sistemáticamente las ideas teológicas de los escritos neotestamentarios, examinando con rigor cada uno de esos escritos a fin de mostrar cómo se ha desarrollado en la predicación de [la cual] la Iglesia [extrae] el mensaje de Cristo muerto y resucitado, tal como aparece en el Nuevo Testamento.

En este acercamiento, el análisis crítico-histórico llega a ser el punto de partida para cualquier teología del Nuevo Testamento, ya que "sus resultados y puntos de vista nos permiten determinar con exactitud las afirmaciones teológicas contenidas en el Nuevo Testamento."

Von Rad presenta el mismo acercamiento metodológico cuando presenta el contraste antitético entre la historia "propuesta por la crítica moderna y la que fue fruto de la fe de Israel." Una teología del Antiguo Testamento trata de los "testimonios

³Se ha usado el término "Teología Exegética" para referir al proceso de entender y sistematizar el contenido teológico de un texto. Preferimos no usar ese término, por cuanto da una impresión de finalidad y clausura de estudio de un texto dado. Preferimos pensar que nuestra exégesis siempre está abierta a cambio o mayor iluminación.

veterotestamentarios." Existe una debilidad intrínseca en un acercamiento histórico que cuestiona la historicidad de los textos que estudia. E. Jacob, en contraposición a Von Rad, dice

El "Credo" del pueblo consistía en la afirmación y el recuerdo de acontecimientos históricos. El teólogo del Antiguo Testamento no puede, por tanto, tener, respecto de la historia, esa actitud de indiferencia o escepticismo que a menudo exhiben los filósofos y dogmáticos respecto de las cuestiones históricas. Es importante saber . . . si los hechos que narra el Antiguo Testamento, y sobre los cuales funda su fe, han realmente tenido lugar.

El Nuevo Testamento se presenta como un libro histórico. Nuestro acercamiento acepta y aún requiere la historicidad esencial y la veracidad de los textos bíblicos.

1.3.3 Crítica

Tal como es intrínsecamente débil el acercamiento de críticos que cuestionan la validez del único texto que tienen para estudiar la historia de Jesús, así otras bases de la crítica bíblica radical también son débiles. Existen, sin embargo, otras áreas que se podrían denominar crítica que necesariamente forman base para el estudio de la Teología del Nuevo Testamento. D. Lührmann enfatiza la relación de la crítica con la teología del Nuevo Testamento cuando organiza su libro sobre el estudio del Nuevo Testamento alrededor de tres ejes:

- 1) el Nuevo Testamento mismo, que incluye el estudio del canon, el texto, y la naturaleza de exégesis.
- 2) teología histórica, que incluye la crítica textual, crítica literaria, y el trasfondo del Nuevo Testamento.
- 3) teología exegética, que incluye teología dialéctica, crítica de formas, y crítica redaccional.

Su combinación de elementos de la teología del Nuevo Testamento y la crítica bíblica ilustra la inseparabilidad de los dos estudios.

Sin embargo, las dos tareas normales de la crítica bíblica radical -- la crítica literaria y la crítica histórica -- no son tareas apropiadas para el teólogo bíblico. Aquí se rechaza abiertamente el punto de vista de Barth, Lohse, y otros. La crítica histórica generalmente sufre de las debilidades mencionadas en la sección anterior. Duda de la veracidad de su mayor testigo a la historia del tiempo del Nuevo Testamento. La crítica literaria corre el peligro de edificar conclusiones sobre las bases inseguras de posibilidades. En la crítica literaria, siempre estamos en el peligro inherente de la especulación.

Hay otros elementos de la crítica bíblica que nos ayudan a entender el texto. La crítica textual, por ejemplo, nos ayuda a fijar el texto que estudiamos. En pasajes como 1Co 15:51, el texto tiene que fijarse antes de seguir con el análisis teológico. La crítica retórica

nos ayuda a entender la estructura de los argumentos bíblicos. Las varias preguntas introductorias tradicionales (fecha de composición, lugar de procedencia, autor, propósito, etc.) pueden llegar a ser importantes para el entendimiento de un libro. En general, uno debe informarse de las varias preguntas de la crítica bíblica radical, reconociendo las debilidades inherentes de la crítica bíblica radical, antes de iniciar el estudio de la teología del Nuevo Testamento.

1.3.4 Teología Dogmática

La Teología Dogmática es:

aquella disciplina que busca dar una declaración coherente de las doctrinas de la fe cristiana, basada primordialmente en las escrituras, ubicado en el contexto de la cultura en general, expresado en el idioma contemporáneo, y relacionado con los asuntos de la vida.

Generalmente, incluye la sistematización de los varios datos por algún esquema (filosofía, sicología, sociología, etc.) comprensible en su contexto histórico. Ese esquema puede ser comprensivo o parcialista. Un teólogo que quiere presentar una sistematización del cuerpo total de la Fe cristiana (así Institución de Calvino, o Dogmática Eclesiástica de Barth) usaría un esquema comprensivo. Pretende ser completo. Un teólogo que quiere presentar una respuesta a algún problema u omisión teológica específica (así muchas Teologías de Liberación, El Precio del Discipulado de Bonhoffer) usaría un esquema parcialista. No pretende presentar un cuerpo completo de teología. Ambos esquemas dependen de la teología bíblica para proveer los datos teológicos elementales para su estudio.

1.3.5 Teología Histórica

La teología histórica es el estudio y análisis de las varias teologías dogmáticas que se han presentado históricamente. Es decir, la teología histórica estudia la forma en que la iglesia en las varias edades ha relacionado las escrituras con su propia situación histórica. Después analiza esas formas respecto a su fidelidad a la Palabra de Dios, ya que las varias formas forman el fundamento histórico de la teología dogmática actual. Así, la teología histórica se basa en y es base para la Teología Dogmática. La teología histórica incluye el estudio de las bases históricas de la teología dogmática (la teología dogmática además tiende a identificarse con posiciones teológicas históricas). Pero también la teología histórica desarrolla del estudio de las varias teologías dogmáticas de la iglesia en sus distintas épocas.

1.4 Definición de la Teología Bíblica

Habiendo examinado la definición de teología, los varios sentidos dados al término teología bíblica, y la relación entre teología bíblica y las otras disciplinas teológicas, estamos en condiciones de intentar una definición del término teología bíblica.

La teología bíblica es aquella disciplina que busca sintetizar y resumir la

revelación divina expresada en los textos bíblicos, o una parte de ellos, entendido a la luz de la historia y cultura del receptor inicial, y expresado en forma coherente y comprensible para el lector moderno.

La teología bíblica, entonces, sistematiza la revelación divina de los textos bíblicos. Esto implica un sistema de organización coherente y comprensible. No hay común acuerdo en cuanto al sistema de organización en la teología bíblica, pero la necesidad de algún sistema es reconocida. Los dos esquemas utilizados generalmente son el esquema histórico y el esquema temático. Si la revelación de Dios ocurre en y a través de eventos históricos, la teología del Nuevo Testamento debe también incluir por lo menos una descripción histórica.

La teología bíblica se basa radical y concretamente en la Biblia como revelación e inspiración de Dios. En este sentido la teología bíblica es normativo.⁴ La teología bíblica reconoce que la revelación de la Biblia es diversa. Cada autor tiene un aspecto histórico distinto que enfatiza puntos teológicos distintos. Pero la teología bíblica también reconoce que la inspiración de Dios es constante y consistente. La teología bíblica, a la vez que es diversa, debe ser unificada por "columnas" teológicas inmutables. La diversidad de la teología bíblica corresponde exclusivamente al vehículo de expresión de la teología en el Nuevo Testamento. La unidad de la teología contenida en el Nuevo Testamento corresponde al contenido de la teología bíblica. Para expresarlo en forma positiva, el contenido teológico es permanente, pero la forma histórica de expresión es temporal. La tarea del teólogo bíblico es distinguir entre el contenido teológico y su forma de expresión.

La diversidad y unidad de la teología bíblica crea un problema para el teólogo bíblico. El acercamiento temático resuelve el problema por desenfatar la diversidad de los contenidos teológicos de cada autor. Un acercamiento histórico - descriptivo no puede resolver el problema así. Debe buscar algún "centro" para la teología bíblica. Este "centro" llega a ser la columna principal de inmutabilidad en la teología bíblica, de la cual toda la demás teología bíblica depende. En esto encontramos también una de las diferencias entre teología bíblica y teología dogmática. La teología dogmática acepta las conclusiones inmutables de la teología bíblica, sin tener que trazar la progresión de la revelación. La teología bíblica está interesada en parte en describir la progresión de la revelación para poder destacar lo que es inmutable. La teología dogmática está interesada en el fin de la teología bíblica, en el contenido teológico inmutable.

La teología bíblica parte de la intención del teólogo de describir lo que el texto quiso decir, y no en lo que quiere decir. Aunque reconocemos que el acercamiento hermeneúutico del teólogo bíblico tiene que tratar de tres niveles, lo que el autor quiso expresar, lo que los receptores entendieron, y lo que el texto significa hoy, la teología bíblica está interesada exclusivamente en los primeros dos niveles. El tercer nivel pertenece a la teología dogmática.

⁴Ladd, "Nature of BT," 508, sugiere que la normatividad de la teología bíblica es el resultado de la convicción del teólogo que "Dios existe y realmente se ha revelado en una serie de eventos históricos. . . . Lo que el teólogo encuentra en las escrituras de la auto-revelación de Dios, lo acepta como verdad."

1.5. Presuposiciones de la Teología del Nuevo Testamento

Presuposiciones no son opcionales. Bultmann lo indicó en su artículo "¿Existe Exégesis sin Presupuestos?" Pero Bultmann no ve ninguna posibilidad de que el hombre cambie o escoja sus presuposiciones. El hombre debe sencillamente reconocer y aceptar sus presuposiciones. Acercamientos tradicionales han procurado ingenuamente eliminar las presuposiciones. Bultmann argumenta correctamente que esto es imposible. Pero no considera la posibilidad de aceptar conscientemente ciertas presuposiciones que estén de acuerdo con la naturaleza del estudio de la teología del Nuevo Testamento. Las presuposiciones son adquiridas de la cultura, la educación, y la crianza de un individuo. Ya que son adquiridas, debe ser posible también cambiarlas o modificarlas. El estudio de la teología del Nuevo Testamento depende por lo menos parcialmente de las presuposiciones desde las cuales partimos. En este capítulo, procuramos detallar las presuposiciones que deben dirigir nuestro estudio. Tratamos de escoger presuposiciones que estén de acuerdo con la naturaleza del Nuevo Testamento, y la tarea de elaborar una teología del Nuevo Testamento.

Las presuposiciones que tenemos en cinco áreas en nuestro acercamiento a la teología del Nuevo Testamento influyen nuestras conclusiones. Las presuposiciones en estas áreas pueden ser expresadas en términos de tensiones inherentes en el estudio de la teología del Nuevo Testamento.

1.5.1. Presuposiciones:

1. El teólogo bíblico puede partir desde un punto de vista objetivo o subjetivo. Toma una decisión frente a la tensión entre fe y objetividad.

2. Puede utilizar un medio de sistematización descriptiva o temática en la elaboración de su teología del Nuevo Testamento. Toma una decisión de enfatizar la unidad o la diversidad de la teología del Nuevo Testamento. El método descriptivo enfatizará la diversidad. El método temático enfatizará la unidad.

3. Puede fijar una meta descriptiva o normativa para su teología del Nuevo Testamento.

4. El contenido de su teología del Nuevo Testamento puede partir desde los hechos en el Nuevo Testamento o desde las confesiones en el Nuevo Testamento. Esta tensión también refleja la tensión entre Historie y Geschichte en el Nuevo Testamento.

5. Y por último, el teólogo del Nuevo Testamento tiene que resolver la tensión que existe entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. Puede enfatizar su continuidad o su diversidad.

1.5.2. Tensión del punto de partida

Parte del debate entre W. Wrede y A. Schlatter era el punto de partida del teólogo bíblico. Wrede considera que un creyente y un inconverso pueden igualmente producir una teología del Nuevo Testamento. Schlatter considera que para hacer una teología del Nuevo Testamento, uno debe partir desde el mismo punto de partida de fe de los autores del Nuevo Testamento. En cierto sentido, el debate trata de responder a la tensión entre objetividad y subjetividad. La respuesta de Stendahl -- que el creyente procure ser objetivo y que el incrédulo procure tener empatía con el creyente del primer siglo -- pide que el teólogo procure negar su propio punto de partida por conscientemente enfatizar su lado opuesto.

¿Es la objetividad una meta alcanzable para el teólogo bíblico? Y si es alcanzable, ¿es deseable? Nuestra respuesta depende de nuestra epistemología. ¿Cómo se llega a una comprensión de algo? Cuando lo que estudiamos es algún objeto material, el estudio puede ser objetivo (¿qué es el objeto? ¿de qué se compone? etc.). Pero cuando el objeto bajo estudio es una persona, sale del área totalmente objetiva. No podemos entender una persona sin entender su pensamiento, su auto-reflexión, etc. La comunicación viene a ser un paso previo absolutamente necesario para poder entender la persona. El hombre, como objeto de estudio, es a la vez objeto y sujeto.

Si aceptamos el concepto bíblico de la personalidad de Dios, no le podemos estudiar sencillamente como objeto. Apenas podemos entender a Dios en su relación con el hombre. Dios no puede estudiarse en una forma materialista, o en forma objetiva. El estudio de la teología (la palabra en cuanto a Dios) viene a ser un estudio subjetivo. Es un estudio de la revelación -- la forma a través de la cual Dios se hace conocer por el hombre. La revelación que tenemos no es en forma dogmática, sino en forma histórica / vivencial. Dios se revela al hombre en una relación con él, no a través de declaraciones dogmáticas sobre Su naturaleza.

El principio hermeneúutico que "la mejor interpretación del texto procura entender el texto dentro del contexto en que fue dado," conduce a la posición de que es mejor interpretar el texto bíblico desde la fe cristiana. Aunque objetividad es una meta de un estudio del texto, no debe ser una objetividad que divorcie el exegeta del texto o de su relación con Dios.

1.5.3. Tensión del medio de sistematización

El teólogo bíblico tiene que escoger entre los varios métodos de sistematización de su teología del Nuevo Testamento mencionados en el capítulo anterior, o ingeniar un método nuevo. Esencialmente, la selección del método será determinado por la presuposición del teólogo en cuanto a la naturaleza básica de la unidad o diversidad del contenido teológico del Nuevo Testamento. Si predomina la unidad, el método usado será el temático. Si predomina la diversidad, el método usado será el descriptivo. Si existe unidad en diversidad, el método usado será un método mixto o alternativo.

Longenecker insiste en la unidad entre expresiones diversas de la teología del Nuevo Testamento. La diversidad es el resultado de la acción histórica de Dios en una variedad de situaciones. La capacidad de comprensión del hombre, la expresión circunstancial de la revelación, y el contexto histórico - cultural en el cual el texto fue escrito determinan la diversidad de la teología del Nuevo Testamento. Sin embargo, existe una unidad orgánica de la esencia del kerygma del Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento "debate desde un solo plataforma, aunque de varios puntos del plataforma."

Podemos notar que uno de los puntos céntricos de la enseñanza de Jesús es el concepto del Reino de Dios. En Pablo, el vocablo aparece poco. En Pablo, predomina el concepto de justificación. Este vocablo aparece poco en las palabras de Jesús. Juan imparte un énfasis nuevo -- tener fe en Cristo. Sin embargo, estos tres vocablos, aunque diversos en su expresión, son meramente diferentes formas de explicar la soteriología. Los evangelistas escribieron a una audiencia que tiene algo de conocimiento de la tierra de Palestina y tienen el propósito de describir la vida de Jesús. Por eso, usan el término que Jesús usó -- Reino de Dios. Pablo y Juan escribieron a personas que no comparten ese conocimiento, y a los cuales el vocablo "Reino" puede conllevar conceptos autocráticos y burocráticos. Por tanto, expresa el mismo concepto a través de vocablos muy distintos. Longenecker insiste en que reconozcamos la "expresión circunstancial" del Nuevo Testamento.

Varios han intentado definir el centro de la teología del Nuevo Testamento. Bultmann presenta antropología como el centro. Cullmann dice que el centro de la teología del Nuevo Testamento es la Heilsgeschichte. Kümmel y Lohse dicen que es cristología. Käsemann busca el centro de la teología paulina en su concepto de justificación. Otros centros que han sido sugeridos son el pacto, el reino de Dios, reinado de Dios y su comunión con el hombre, y la promesa. Otros han rechazado la posibilidad de organizar toda la teología del Nuevo Testamento en términos de un solo concepto céntrico. La advertencia de Cullmann es valiosa. Debemos cuidarnos de imponer un centro sobre la teología del Nuevo Testamento. Debemos observar lo que el mismo Nuevo Testamento presenta como centro, para después interpretar los varios temas del Nuevo Testamento desde ese centro.

1.5.4. Tensión de la meta de la Teología del Nuevo Testamento

Cuando uno escribe una teología del Nuevo Testamento, ¿qué busca? ¿Qué meta tiene? Existen dos opciones. Uno puede responder a la pregunta ¿qué significó? o uno puede responder a la pregunta ¿qué significa? Uno puede buscar sencillamente describir el contenido teológico de la revelación del Nuevo Testamento, o uno puede buscar interpretar ese contenido para la experiencia del lector moderno.

Childs, con el movimiento moderno de teología bíblica, busca desarrollar una teología bíblica normativa. El texto bíblico es "un testigo del propósito divino de Dios." La teología del Nuevo Testamento debe ir detrás del nivel de testigo del texto a encontrar la realidad del propósito de Dios. Así que la teología bíblica no puede hacerse a través de un método descriptivo solamente. El método descriptivo no puede ir detrás del texto para encontrar el propósito de Dios.

En otras palabras, "la pregunta de lo que el texto significó y lo que significa son inseparables y ambas pertenecen a la tarea de la interpretación de la Biblia como Escritura."

Stendahl rechaza la normatividad de la teología bíblica, e insiste en la tarea descriptiva de la teología bíblica. Stendahl acepta que los textos bíblicos nos llevan más allá de sí mismos -- a una comprensión del propósito de Dios. Pero la tarea de ir más allá del texto no es la tarea del teólogo bíblico. Esta tarea normativa pertenece a la teología dogmática.

A. Dulles levanta la inquietud sobre la separación radical de "lo que la Biblia significó" y "lo que la Biblia significa." Tanto el uno como el otro son normativos. Esto levanta la pregunta sobre la normatividad de la Biblia para los lectores antiguos. Si era normativo para ellos, ¿cuándo dejó de ser normativo? ¿Puede la teología del Nuevo Testamento tener un valor normativo con base en la normatividad de lo que significó el texto?

La inquietud, sin embargo, confunde revelación con teología. La revelación del Nuevo Testamento era normativa. La revelación no deja de ser revelación para nosotros, pero para el lector que sale del contexto histórico y cultural del Nuevo Testamento, esa revelación requiere interpretación. Esa interpretación, y la tarea posterior de organizar esa interpretación en un orden lógico y asequible para el lector moderno, es teología del Nuevo Testamento. El contenido de la teología del Nuevo Testamento posiblemente tendrá una fuerza normativa para el teólogo y el estudiante por cuanto trata de la revelación normativa de Dios. Sin embargo, en nuestro esquema, la teología bíblica tiene un rol preparatorio para la teología dogmática, pero es el teólogo dogmático que tiene la responsabilidad de aplicar la teología bíblica al lector moderno.

1.5.5. Tensión de la naturaleza del texto

El concepto de M. Kahler en cuanto a la diferencia entre *Historie* y *Geschichte* se aplica también a la teología del Nuevo Testamento. Lo que uno piensa de la historicidad esencial de los eventos descritos en el texto determinará en parte la conclusión teológica a la cual uno llega. Por ejemplo, en hacer una teología bíblica del libro de Hechos, si uno rechaza la historicidad de los eventos, no son una fuente aceptable para elaborar teología bíblica. El teólogo se limita a estudiar el contenido de los sermones. Pero si uno acepta la historicidad esencial de los eventos, tanto los eventos como el contenido teológico de los discursos pueden ser fuente para la teología bíblica de Hechos.

Se mencionó arriba la importancia de un acercamiento a la teología bíblica que reconoce la relación de Dios con el hombre. La revelación histórica de Dios es la base de la comprensión de Dios en Su relación con el hombre. Dios es entendido en Israel siempre en su relación con el hombre. Es el Dios de Abraham, de Isaac, y de Jacob. Es el Dios de David. El hecho histórico es clave en esta revelación. Los hechos son eventos constitutivos de la historia de Israel y de la teología del Antiguo Testamento. Si Dios no se ha revelado en estos eventos, no hay conocimiento de Dios, y no hay revelación. Si los eventos no se dieron, no hubo revelación.

El contexto cultural del Antiguo Testamento presenta un ambiente anti-histórico. En las religiones cananeas predomina el mito. La cosmovisión de estas religiones tiende a ver la vida en términos de ciclos. Los mitos presentan una imagen de los dioses que se resume bajo cuatro características: politeísmo, el carácter humano de los dioses, la creación del mundo de materia de los dioses mismos, y la impersonalidad y capricho de los dioses. El Antiguo Testamento presenta, en cambio, un solo Dios, cuyo carácter ético es un ejemplo para los hombres. La creación del mundo es ex nihilo. Dios es personal pero trascendente. Dios no está dentro, sino separado y aparte de la naturaleza. Actúa en la historia, pero no es parte de la historia. Por eso, Israel desarrolla un interés en escribir historia en términos lineales.

El contexto histórico del Nuevo Testamento presenta dos contextos culturales a-históricos, también. El mundo helénico tiende a ser platónico y universalista. Tiene poco interés en la historia. El mundo judío también estaba interesado mayormente en la ley y afirmaciones en cuanto a la ley. No tenía mayor interés en la historia. Tanto la revelación del Antiguo Testamento como la revelación del Nuevo Testamento se dieron en contextos a-históricos, pero en sí, eran concretamente basadas en la historia. Esto es parte de la novedad de la Biblia.

La diferencia entre *Historie* y *Geschichte* refleja la diferencia entre varios teólogos del Nuevo Testamento que buscan partir no desde los hechos del Nuevo Testamento, como los hechos implicados en el Jesús histórico, sino desde la reflexión teológica del Nuevo Testamento expresada en las confesiones de la Iglesia Primitiva. Von Rad describe la tarea de la teología del Antiguo Testamento como la organización y presentación de las tradiciones de Israel. Así evita los problemas implicados en un ataque o defensa de la historicidad de los eventos de los cuales el Antiguo Testamento habla. Bultmann toma una posición semejante, partiendo de un pesimismo sobre la historicidad del evento del Jesús histórico. Hunter también basa su teología del Nuevo Testamento en las confesiones de la iglesia, aunque parte desde un optimismo sobre la historicidad de los eventos históricos del Nuevo Testamento.

La diferencia entre los escritos del Antiguo y Nuevo Testamento con la literatura de su día indica que uno de los propósitos de los autores bíblicos era escribir historia. Como disciplina nueva, la historiografía de los antiguos no corresponde en todo aspecto a la historiografía moderna. Sin embargo, es obvio que los autores del Antiguo y Nuevo Testamento escribieron con el propósito de que sus escritos fueran aceptados y creídos como historia. La teología del Nuevo Testamento debe, entonces, conformarse a la naturaleza del Nuevo Testamento y aceptar la historicidad esencial de los hechos allí registrados.

1.5.6. Tensión entre el AT y el NT

Uno puede notar una diferencia entre los acercamientos a la teología del Antiguo Testamento y la teología del Nuevo Testamento. Las teologías del Antiguo Testamento tienden a ser más descriptivas. Las teologías del Nuevo Testamento tienden a ser confesionales. Es en parte un resultado de la naturaleza del Antiguo y Nuevo Testamento.

Mil años de historia y reflexión teológica y la obvia diferencia entre los varios niveles de comprensión teológica del inicio de su historia y el final del período veterotestamentario requieren que la teología del Antiguo Testamento sea primordialmente una ciencia descriptiva. El Nuevo Testamento tiene menos años en su historia, y menos tiempo para reflexión teológica. Así la teología del Nuevo Testamento puede ser confesional. Varios teólogos del Antiguo Testamento notan la importancia de la relación del Antiguo Testamento con el Nuevo Testamento.

Históricamente, hay tres posiciones de la relación del Antiguo Testamento y Nuevo Testamento.

1. La escuela Marcionita veía una discontinuidad total entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento. Para Marción, ley es el resultado de la revelación del demiurgo de oscuridad, Yahweh. La ley es mala. El evangelio viene del verdadero Dios de Luz, Jesús. Por eso, Marción quitó del canon tanto el Antiguo Testamento como referencias al Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento. Acercamientos similares se encuentran hoy. Schleiermacher y Ritschl enfatizan la importancia del Nuevo Testamento sobre el Antiguo Testamento, casi al punto de excluirlo del canon cristiano. Bultmann dice "para la fe cristiana, el Antiguo Testamento dejó de ser revelación como ha sido, y todavía es, para los judíos."

2. La escuela alejandrina, con sus personajes principales Clemente de Alejandría y Orígenes, une la ley y el evangelio, viendo una identidad de sustancia entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento. Orígenes utiliza un método alegórico de interpretación, y así trata el Antiguo Testamento desde la perspectiva del Nuevo Testamento. Tradicionalmente, la escuela alejandrina distingue entre $\nu_{\mu\omicron\varsigma}$ y $_ \nu_{\mu\omicron\varsigma}$. $N_{\mu\omicron\varsigma}$ es el principio ético de la ley, y $_ \nu_{\mu\omicron\varsigma}$ es la ley Mosaica. Tertuliano distingue entre la ley cúllica y la ley moral. Cristo cumple la ley moral, pero abroga la ley cúllica. La única diferencia entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento es el tiempo. La sustancia principal de las ideas de los dos quedan iguales.

3. La escuela antioqueña, con sus protagonistas Ignacio y Teófilo, rechazó la hermenéutica de alegorización que proponía Orígenes. Como los judíos no aceptaban una diferencia entre ley cúllica y ley moral, los antioqueños argumentaban que Pablo tampoco lo haría. Enfatizaban el desarrollo del Antiguo Testamento hacia el Nuevo Testamento. Dijeron que era necesario entender el Antiguo Testamento para poder entender el Nuevo Testamento. Brunner dice que la historia del Pacto en Israel nos conduce a la cruz y a un nuevo pacto actualizado en Jesucristo.

En resumen, los Marcionitas limitan su teología bíblica al Nuevo Testamento. Los Alejandrinos proceden desde el Nuevo Testamento hacia el Antiguo Testamento, buscando reinterpretar el Antiguo Testamento a la luz de la revelación en Cristo. Los Antioqueños proceden desde el Antiguo Testamento hacia el Nuevo Testamento, buscando entender el Nuevo Testamento desde el transfondo histórico y teológico del Antiguo Testamento. Expresado en términos aplicables a nuestro estudio, debemos responder a la pregunta: ¿hasta qué punto la teología del Antiguo Testamento es una base para la teología del

Nuevo Testamento? Y si es base, ¿cómo debemos proceder? ¿desde el Antiguo hacia el Nuevo Testamento? o ¿desde el Nuevo hacia el Antiguo Testamento?

Cuando Pablo presenta su entendimiento del Antiguo Testamento y la ley, siempre habla en términos respetuosos. "La ley es santa, buena, y justa" (Ro 7:7, 12, 14), pero a la vez, "somos libres de la ley" (7:6). En Ro 10:4 Pablo dice "pero Cristo es el fin de la ley para justificación a todos los que tienen fe" Cristo no pone fin a la ley en términos generales, sino que pone fin a la ley como sistema de justificación. El hombre del tiempo del Nuevo Testamento es salvo por fe en Cristo, no según el sistema sacrificial del Antiguo Testamento.

Longenecker sugiere que un uso de la ley en el tiempo del Nuevo Testamento es como pedagogo. Gal 3:19-4:7 presenta la ley como pedagogo. El pedagogo es un esclavo que servía para entrenar al niño en su desarrollo moral. Longenecker sugiere que Pablo ve la ley como instrucción moral aún en la vida del creyente. La escuela antioqueña presentó tres usos de la ley. El primer uso de la ley era para salvar, un concepto veterotestamentario, abrogado en el Nuevo Testamento. El segundo uso de la ley era como preparación para el Nuevo Testamento. Positivamente, nos prepara para el Nuevo Testamento. Negativamente, nos condena y nos lleva a buscar a Dios. El tercer uso de la ley es como guía moral (teonomía). Longenecker sugiere que el Antiguo Testamento como sistema de justificación es abrogado. Pero el Antiguo Testamento sigue vigente en el tiempo del Nuevo Testamento como revelación divina, como instrucción (Torá), y como guía moral.

Una de las diferencias básicas entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento es la sustancia y ocasión de revelación en ambos. En Heb 1:1-2, el autor presenta una diferencia entre la ocasión y el medio de revelación en el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. Las diferencias entre la primera parte (revelación en el Antiguo Testamento) y la segunda parte (revelación en el Nuevo Testamento) son significativas. El uso del mismo verbo en ambas partes de la oración indica que la esencia de revelación (revelación de Dios hablando al hombre) es idéntica en el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. Ambos son Palabra de Dios. Las diferencias indican un cambio en la ocasión de la revelación (ya no de muchas formas y en muchos tiempos), en el tiempo de la revelación (no antiguamente, sino en lo último de estos días), en los recipientes de la revelación (no a los padres, sino a nosotros), y en el medio de revelación (ya no por profetas, sino por el Hijo).

Hay una diferencia en el tiempo de revelación. El autor dice que la revelación de Jesús era en "lo último de estos días." No es una fórmula escatológica, sino una referencia al tiempo del Antiguo Testamento. Así también hay una diferencia entre los destinatarios. Ya los recipientes no son nuestros padres, sino nosotros mismos. Uno casi experimenta el gozo de estas palabras.

Quizás la diferencia más importante tiene que ver con el medio de la revelación en el Nuevo Testamento. En el Antiguo Testamento, el medio de la revelación era el profeta. El Nuevo Testamento confirma este punto de vista que colocaba la revelación del Antiguo

Testamento en la boca de los profetas (Ef 2:20; 1 Ped 1:10-12; 2 Ped 1:19-21). Debemos entender el resto de Heb 1 en este sentido, a veces traduciendo el término ἄγγελος por Angel, y a veces por mensajero (profeta). Cristo es mejor que el mensajero del Antiguo Testamento, aún mejor que Moisés (Heb 3:1-6), y por eso, la revelación del Nuevo Testamento es mejor que la del Antiguo Testamento.

El autor da la impresión que la revelación del Antiguo Testamento puede admitir una revelación progresiva, mientras que la revelación del Nuevo Testamento es completa en Cristo. Así, aún las epístolas se consideran palabras del Señor, por lo menos en la forma en que se considera que son interpretaciones de Jesús. Heb 10:1 habla de la naturaleza del Antiguo Testamento: "La ley teniendo la sombra de los bienes venideros, no la imagen misma de las cosas." El Antiguo Testamento es sombra. Tres veces de las siete que ocurre en el Nuevo Testamento, "sombra" refiere al Antiguo Testamento (v. Col 2:17: "todo lo cual es sombra de lo que ha de venir"; y Heb 8:4-5: "los cuales sirven a lo que es figura y sombra de las cosas celestiales"). El Antiguo Testamento es sombra y figura del Nuevo Testamento. Se debe entender en términos positivos.

Así, el Antiguo Testamento contiene revelación progresiva, y debe tomar en cuenta este desarrollo en el proceso de la elaboración de una teología del Antiguo Testamento. El Nuevo Testamento no contiene una progresión en la revelación, sino que existe una unidad en la revelación del Nuevo Testamento. Cualquier diferencia debe entenderse en términos de las circunstancias diferentes de los recipientes de la revelación, o de mayor precisión en la descripción de algún concepto teológico. Pero la revelación misma en el Nuevo Testamento no cambia. Parece, entonces, que el mismo Nuevo Testamento responde a nuestras preguntas sobre la relación del Antiguo al Nuevo Testamento. La teología del Antiguo Testamento es una base necesaria de la teología del Nuevo Testamento. Nuestro acercamiento no debe ser anacrónico. No debemos imponer una comprensión neotestamentaria sobre el Antiguo Testamento. El procedimiento correcto es partir desde la comprensión teológica del Antiguo Testamento hacia una comprensión teológica del Nuevo Testamento.

Capítulo 2

Breve Historia del Desarrollo de la Teología del Nuevo Testamento

Es de ayuda describir la historia de los varios esfuerzos de escribir una teología bíblica, y especialmente una teología del Nuevo Testamento, a través de los siglos. La comprensión histórica de una disciplina siempre provee dos elementos para él que inicia su estudio -- familiaridad con la disciplina bajo estudio y familiaridad con los varios elementos del diálogo académico contemporáneo de la disciplina. Nuestro propósito en este capítulo es presentar al alumno los diferentes métodos usados a través de la historia para hacer teología bíblica, y señalar los temas actuales de diálogo teológico que surjan alrededor del estudio de la teología del Nuevo Testamento.

2.1 Pre-Reforma

2.1.1 El Nuevo Testamento Mismo

¿Hasta qué punto es el contenido del Nuevo Testamento teología? ¿No se debe llamar la teología que el Nuevo Testamento contiene teología del Nuevo Testamento? ¿Nuestro punto de partida no debe ser el Nuevo Testamento mismo? Definimos la teología del Nuevo Testamento como la disciplina que busca resumir y sintetizar en forma coherente para el lector moderno el contenido de revelación en el texto del Nuevo Testamento, entendido a la luz del contexto de la cultura e historia del tiempo del Nuevo Testamento. A la luz de esta definición, nuestro punto de partida para elaborar teología del Nuevo Testamento es el Nuevo Testamento, pero el Nuevo Testamento no es idéntica con, ni contiene, teología del Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento contiene revelación, y por ende contiene teología. Sin embargo, la teología del Nuevo Testamento está ligado al lector de cada época en la cual se escribe teología del Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento mismo no puede ser el punto de partida de un estudio del desarrollo de la teología del Nuevo Testamento. En una historia de la teología del Antiguo Testamento, un capítulo podría ser la forma en que el Nuevo Testamento interpreta y expresa en su propio día la teología del Antiguo Testamento. Pero el Nuevo Testamento no puede ser el objeto de la teología del Nuevo Testamento, y a la vez contener teología del Nuevo Testamento.

2.1.2 Iglesia Primitiva

La Iglesia de los primeros siglos no procuró escribir lo que se reconocería hoy día como una teología del Nuevo Testamento. La razón es que el Nuevo Testamento era comprensible para ellos. Su propio mundo no era muy remoto de la cultura e historia de aquellas del Nuevo Testamento. Una sistematización de la teología del Nuevo Testamento no era necesaria para ellos. Pero sí tenían que utilizar el Nuevo Testamento para resolver problemas específicos que surgían en la Iglesia. Por ejemplo, Clemente corrige a la Iglesia de los Corintios (1Clem Cor 4) en cuanto a su envidia personal por apelar a Gen 4; o en cuanto a divisiones en la iglesia (1Clem Cor 46) por apelar a las palabras de Jesús (Mt 26:24).

El contenido del Nuevo Testamento es citado para enseñar la iglesia. Heb 1:3-4 forma la base para una cristología funcional. El Antiguo Testamento forma la base de mucha de la Epístola de Bernabé. Predomina en el Didache la enseñanza de Jesús. La Iglesia Primitiva también trató de enseñar la iglesia por una re-interpretación del Antiguo Testamento a la luz de Jesucristo. En la Carta de Bernabé, por ejemplo, la "leche y miel" (Gn 1:26) son la "fe de la promesa [de Jesús] y la palabra divina" (Bern. 6:17); los dos machos cabríos (Lv 16:7-9) son Jesús rechazado y Jesús inmolado (Bern. 7:7-10); etc.

Hacia el final del segundo siglo, la Iglesia empieza a alegorizar el Nuevo Testamento. En la parábola de los diez vírgenes, las cinco sabias son Fe, Amor, Gracia, Paz y Esperanza. Las cinco necias son Conocimiento, Comprensión, Obediencia, Paciencia, y Compasión (son necias porque dormían). La Iglesia más tarde desarrolló el principio de alegorización bajo Orígenes. Orígenes vio tres sentidos en las escrituras que corresponden a las tres partes del hombre: cuerpo, alma, y espíritu. Las escrituras contienen un sentido literal, un sentido moral, y un sentido espiritual.

2.1.3 La Iglesia Medieval

La Iglesia Medieval siguió desarrollando la teoría y práctica de la alegorización. En vez de los tres sentidos, desarrolló cuatro sentidos de interpretación. El sentido literal es el sentido superficial del texto. El sentido moral, o tropológico, aplica el sentido literal al alma del creyente y a las virtudes cristianas. El sentido alegórico, o figurativo, aplica el sentido literal a Cristo y a su Iglesia. El sentido escatológico, o anagógico, aplica el sentido literal a las realidades celestiales y a nuestra esperanza en los últimos días. Así, "agua" en un pasaje dado puede referir a agua literal, a pureza cristiana, a bautismo, o a vida eterna.

Interés en y estudio de la Biblia continuó en la Edad Medieval. Los teólogos medievales usaron la Biblia para enseñar artes liberales y religiosas. En los siglos XII y XIII los teólogos de la iglesia enfocaban su creatividad en la fabricación de Summa Theologica. El título Summa (resumen) es importante "porque la contribución principal de este período a la historia de la doctrina era el resumir y sistematizar, no el desarrollar."

2.2 Reforma

D. Guthrie dice: "Antes de la Reforma había poco interés, o faltaba totalmente interés, en la teología bíblica." Aunque vemos teología bíblica parcialista antes de la Reforma, la teología bíblica, como una disciplina que reconocemos hoy, no existía hasta el siglo XVIII. En gran parte, la Reforma presentó nuevos acercamientos a las escrituras que posibilitaban el desarrollo de teología bíblica. Bajo este punto nos limitamos a las contribuciones a la teología bíblica de Lutero y Cocceius, el desarrollo del Escolasticismo Protestante, y la reacción al Escolasticismo Protestante por los Pietistas.

2.2.1 Lutero y su contribución:

Lutero contribuyó a la interpretación de las Escrituras en tres formas: su principio de Sola

Scriptura trajo a la Biblia al centro de la teología, el rechazo de la Regula Fidei condujo a la aceptación del principio de sui ipsius interpres, y enfatizó el principio hermenéutico de la interpretación literalista. Los primeros dos temas son presentados en su Discurso a la Nobleza Cristiana de la Nación Alemana:

Ellos solos [la jerarquía eclesial] quieren ser maestros de las Escrituras. Aunque durante toda su vida nada aprendan de ellas, se atribuyen a sí mismos la autoridad, y nos hacen creer con palabras desvergonzadas que el Papa no puede errar en la fe, ya sea malo o bueno, para lo cual no pueden aducir ni una letra siquiera. . . . Como creen que el Espíritu Santo no los abandona por indoctos y malos que fueren, se atreven a añadir lo que quieren. Si así fuese, ¿para qué serían necesarias y útiles las Sagradas Escrituras? Quemémoslas y conformémonos con los indoctos señores de Roma. . . . Además, todos somos sacerdotes, como se dijo arriba. Todos tenemos el mismo credo, el mismo Evangelio y el mismo sacramento. ¿Cómo no tendremos también poder de notar y juzgar lo que es recto o incorrecto de la fe? ¿Dónde queda la palabra de Pablo: "El hombre espiritual juzga todas las cosas; pero él no es juzgado por nadie", y "Tenemos el mismo espíritu de fe".

Rechaza la autoridad exclusiva de la iglesia sobre elementos de interpretación de las Escrituras, y afirma que las Escrituras mismas sostienen su propio punto de vista.

2.2.1.1 Sola Scriptura -- Hubo dos principios que influyeron en la alienación de Lutero de la Iglesia Católica: el Principio Material (Sola Fide -- que pecadores podían ser salvos apenas a través de la gracia de Dios revelada en Jesucristo que recibían por auto-entrega y fe, y no por los ministerios sacramentales de la Iglesia) y el Principio Formal (Sola Scriptura -- que lo que determina la fe cristiana es solamente la escritura, y no la tradición eclesiástica). Lutero une estos dos principios. El principio material se expresa a través de las escrituras. Las escrituras expresan a Cristo mismo y su mensaje. Sola Scriptura es realmente el principio Solo Christus. El resto de la Reforma se unió a este principio.

Para la Iglesia Católica la fe cristiana se expresaba en y por la Iglesia Romana. Para Lutero, el principio Sola Scriptura suplanta la Regula Fidei (cuerpo de dogmas) de la Iglesia. El principio de Sola Scriptura no suplanta la tradición de la iglesia. La tradición de la iglesia no es en sí mala, sino que es importante como introducción a las escrituras, como interpretación de las Escrituras:

Los escritos de los Santos Padres deberían leerse solamente por un tiempo a modo de introducción a las Escrituras. Ahora, sin embargo, sólo los leemos para quedar detenidos en ellos y no llegar nunca a las Escrituras. Nos asemejamos a los que miran las señales del camino, pero jamás andan por él. Los amados Padres con sus escritos querían introducirnos en las Escrituras. Ahora nos alejan de ellas. Sin embargo, la Escritura sola es nuestra viñedo, en el cual debemos ejercitarnos y trabajar.

Lutero no rechaza la tradición eclesiástica, sino la Regula Fidei -- el promover la tradición a un estado superior a las Escrituras.

2.2.1.2 Regula Fidei y Sui Ipsius Interpres -- La Regula Fidei era en la Iglesia Primitiva "el cuerpo doctrinal transmitido en la Iglesia mediante la escritura y la tradición". Ya en el cuarto siglo la Regula Fidei se asociaba más con los catecismos bautismales.

Expresiones así implicaban la idea de que se excluía error, así que los escritores que se servían de ellos tenían conciencia muy clara, por supuesto, de que estaban en posesión del depósito de la ortodoxia que contaba con la garantía apostólica, en contraposición con las falsas especulaciones de las sectas heréticas.

Ya en el tiempo de Lutero la idea incluía todo el contenido de la enseñanza de la Iglesia, la cual ninguna exégesis debe contradecir.

Esta verdad y disciplina [del evangelio] se contiene en los libros escritos y las tradiciones no escritas que, transmitidas como de mano en mano han llegado hasta nosotros desde los apóstoles. . . . [El Concilio de Trento] recibe y venera todos los libros, así del Antiguo Testamento como del Nuevo Testamento, como quiera que un solo Dios es autor de ambos, y también las tradiciones mismas que pertenecen ora a la fe ora a las costumbres, como oralmente por Cristo o por el Espíritu Santo dictadas y por continua sucesión conservadas en la Iglesia Católica. . . . Además, para reprimir los ingenios petulantes, decreta que nadie, apoyado en su prudencia, sea osado a interpretar la Escritura Sagrada, en materias de fe y costumbres, que pertenecen a la edificación de la doctrina cristiana, retorciendo la misma Sagrada Escritura conforme al propio sentir, contra aquel sentido que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia, a quien atañe juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras Santas, o también contra el unánime sentir de los Padres.

Cuando Lutero rechaza la autoridad de la Iglesia para ser el intérprete exclusivo de las Escrituras, debe encontrar algún elemento que reemplaza la Regula Fidei como guía para la interpretación. La Iglesia reconocía tres partes en su sistema de autoridad: el canon de las Escrituras; una tradición y confesión de fe, cuyo texto difería entre una sección de la Iglesia y otra pero cuyo fundamento quedaba igual; y un episcopado monárquico con la responsabilidad de perpetuar y transmitir la fe católica y apostólica. En la Iglesia Católica del día de Lutero, predominaba la influencia del episcopado para interpretar las Escrituras.

Lutero rechaza la autoridad del episcopado con base en la falta de fe del mismo episcopado, y las varias contradicciones entre los varios concilios. Aunque no rechaza la tradición como elemento del sistema de autoridad útil para interpretación, distingue entre la tradición y la Escritura. Son en realidad dos sistemas de autoridad eclesiástica. Subyuga la

tradición a la interpretación de las escrituras. El mayor elemento de autoridad para interpretar las Escrituras son las mismas Escrituras. Así las escrituras se interpretan a sí mismas. Así Lutero, al tratar la frase "poder de Dios" en Ro 1:16, explica el latín "virtus" (virtud, valor) como "potencia," "poder," o "posibilidad," acercándose más al significado del griego "dunamis". Define la relación "poder de Dios" a ser "el poder que viene de Dios," con base en la comparación del pasaje con Hch 1:8, 4:23; y Lc 1:35.

2.2.1.3 Hermenéutica

Pero, ¿qué debe hacer el exegeta al usar las Escrituras para interpretar las Escrituras? ¿Cuáles pautas presenta Lutero en su hermenéutica? Rompe con la interpretación alegorista tradicional a favor de leer las Escrituras en términos de historia. Lutero es literalista. En sus Conferencias sobre Génesis presenta un llamado a leer el Antiguo Testamento, como todas las Escrituras, como historia. Esto requiere una interpretación literal del texto. La hermenéutica de Lutero no rechaza la alegorización, sino basa la alegoría en el significado histórico del texto y el principio *Christum treibet* (lo que trata de Cristo). Toda la escritura debe señalar a Cristo.

2.2.2 Los Reformadores Calvinistas

J. Cocceius era profesor de teología dogmática en la Universidad de Leiden de 1650 en adelante. Sus estudios anteriores eran en el Antiguo Testamento y estudios afines. Siguió las líneas del Calvinismo en su libro *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei*, escrito en 1648. Organizó esta armonía de la teología dogmática y la Biblia alrededor de un principio céntrico en la Biblia. Todas las otras ideas doctrinales debían girar alrededor de ese eje céntrico. El eje es el Pacto. Enfatizó dos pactos: el pacto de obras que hizo Dios con Adán en su inocencia; y el pacto de gracia, que hizo Dios con el hombre caído. El pacto de gracia es dividido en el tiempo antes de la Ley, la Ley, y el Evangelio. Ya que el Pacto es esencialmente un concepto histórico, mostrando una serie de acciones divinas a través de las cuales Dios se relaciona con el hombre, la teología de Cocceius era esencialmente una teología histórica. Sin embargo, era limitado por el uso excesivo de tipología.

2.2.3 Escolasticismo Protestante

El Escolasticismo Protestante se desarrolló en los años después de la Reforma. Aunque Lutero y Calvino basaron su teología radicalmente en una interpretación lingüística e histórica del texto bíblico, el Escolasticismo Protestante tenían una óptica más optimista que Lutero o Calvino en cuanto a la razón humana. La educación en los métodos lógicos de los griegos, la confianza en la razón humana de los Escolásticos, y las controversias teológicas de los años después de la Reforma son tres posibles factores en el desarrollo del Escolasticismo Protestante. La existencia de Las Instituciones de Calvino, los *Loci Communes* de Melanctón, y el desarrollo del Libro de Concord por la Iglesia Luterana,

contribuía al sentir de tener toda la verdad teológica esencial. El Escolasticismo Protestante empezó a desarrollar estos conceptos teológicos esenciales a través de unas Sumas Teológicas, por ejemplo, Johann Gerhard, *Loci Theologici* (1610-1632; 9 tomos); Wolfgang Jacob Christmann, *Teutsche Biblische Theologie* (1629); Henricus A. Diest, *Theologia biblica* (1643); Abraham Calovius, *Systema locorum theologicorum* (1655); Sebastian Schmidt, *Collegium biblicum* (1671); Johann Hülsemann, *Vindiciae Sanctae Scripturae per loca classica systematis theologici* (1679); Francis Turretin, *Institutio* (1688, 4 tomos); Johann Heinrich Maius, *Synopsis theologiae judicae veteris et nova* (1698); Johann Wilhelm Baier, *Analysis et vindicatio illustrium scripturae* (1716-1719); Christian Everhard Weismann, *Institutiones theologiae exegetico-dogmaticae* (1739). El papel de los teólogos vino a ser la defensa de estos cuerpos de doctrina, en vez del desarrollo de las bases teológicas de la Reforma.

La teología bíblica del Escolasticismo Protestante vuelve a la exégesis de antes de la Reforma. Predomina un dogma específico como punto de partida: el dogma tradicional protestante. La razón de ser de la teología bíblica es apoyar y defender el dogma a través de "textos de prueba," llamadas *dicta probantia* o *collegia biblica*. La teología del Escolasticismo Protestante se basa en el concepto que la teología dogmática de los Reformadores contenía la interpretación correcta del cristianismo. Así, el punto de partida de la teología bíblica era la teología dogmática. Describían y explicaban un dogma dado, y después presentaban la lista de escrituras que apoyaba dicho dogma. Finalmente interpretaba los pasajes de acuerdo con el dogma. No había necesidad de distinguir entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, ya que ambos podían apoyar un dogma específico. Este acercamiento no permitió que la Biblia fuese entendida por sí misma (*sui ipsius interpres*), ya que impuso sobre el pensamiento bíblico un sistema de dogmas. Sin embargo, dio inicio al interés en la teología bíblica. Creó como reacción la necesidad de estudiar el acercamiento metodológico que estuviera más ligado al texto, y no a un sistema externo a la Biblia.

2.2.4. La Reacción Pietista

La Iglesia Luterana Alemana del Siglo XVII era abrumada por presiones de varios frentes. La nobleza alemana restringía el trabajo de mucha de la iglesia. La Guerra de Treinta Años (1618-48), supuestamente ocasionada por motivos religiosos, creó una desconfianza general de la iglesia. Y la tendencia teológica era de repetición y esterilidad, no de reflexión. El pietismo procuraba regresar a los principios de la Reforma, enfatizando la religión personal, validada por la experiencia del individuo.

En *Pia Desideria* (Deseos piadosos para una Reforma de la verdadera Iglesia Evangélica que sea agradable a Dios, 1675) entre seis peticiones para una Reforma, J. Spener observó que la teología del Escolasticismo Protestante no tuvo su base en las escrituras. Pidió que la iglesia y la educación teológica volvieran a la Palabra de Dios como centro de su vida, y que sus ministros predicaran sermones que edificarán la iglesia, en vez de discursos teológicos imprácticos. No obstante, el Pietismo no era antiintelectual. Durante los primeros años de la Universidad de Halle (1694-1720) varios profesores pietistas formaron parte de su facultad teológica.

2.3 Alumbramiento

El Siglo XVIII corresponde generalmente al Siglo de las Luces (Alumbramiento). Se caracterizó por el deseo de encontrar un entendimiento racional y superior para todo lo que existe. Su lema era *sapere aude* (atrévete a usar la razón). El racionalismo de los siglos XVII y XVIII contribuyó al ambiente filosófico en que se formó el Siglo de las Luces.

2.3.1 Racionalismo como Trasfondo del Alumbramiento

El racionalismo tiene ciertas características que dejan su huella sobre el alumbramiento. El Racionalismo creyó en la bondad esencial del hombre y destacó la razón humana como la mayor fuente de conocimiento y así el criterio más importante de conocimiento. Esto llevó a los racionalistas a cuestionar todo lo sobrenatural, incluyendo el concepto de inspiración. En parte como respuesta al Racionalismo, la ortodoxia y el pietismo siguió la publicación de varias teologías bíblicas en el estilo del *dicta probantia*. C. Haymann (*Versuch einer biblischen Theologie in Tabellen*, 1708), J. Deutschmann (*Theologia biblica*, 1709), y F. J. Lütken (Collegium biblicum secundum locos theologicos adoratum, 1726) expresaron su concepto que la teología dogmática y la teología bíblica no eran siempre idénticas, sino que la teología bíblica era base para la teología dogmática. En esto, los racionalistas W. F. Hufnagel (*Handbuch der biblischen Theologie*, 2 tomos, 1785-89) y K. F. Bahrdt (*Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik*, 2 tomos, 1769-70) estuvieron de acuerdo. Pero los primeros intentaban usar a la teología bíblica como correctivo de la teología dogmática. Los racionalistas querían probar que la teología dogmática estaba equivocada, y la verdadera teología bíblica estaba de acuerdo con la religión racional.

J. S. Semler argumentó que Palabra de Dios y Sagrada Escritura no son términos idénticos. No toda la Biblia es inspirada. La Biblia es un documento puramente histórico que debe ser investigado a través de un método puramente histórico, y por tanto, crítico. Como la Biblia es un testigo de la revelación, ubicado en una situación histórica específica, las declaraciones que la Biblia contiene no son declaraciones dogmáticas. Esto resultó en una división acentuada entre teología bíblica (una disciplina de investigación histórica) y teología dogmática (una disciplina teológica). Teología bíblica llegó a ser un rival a la teología dogmática. Pero aún Semler no podía evitar la estructura dogmática de las teologías bíblicas. La única teología bíblica que produjo siguió básicamente la metodología de *dicta probantia*.

Sin embargo, no todo el trabajo de teólogos bíblicos en este tiempo acudió al racionalismo. J. A. Ernesti (*Institutio interpretes Novi Testamenti*, 1761) postuló un método gramático-histórico del estudio del texto bíblico. G. T. Zachariä (*Biblische Theologie oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren*, 4 tomos, 1771-75) escribe una teología dogmática del Antiguo Testamento y Nuevo Testamento con base en el acercamiento metodológico de Ernesti. Zachariä no rechazó la inspiración porque "el aspecto histórico es un asunto de importancia secundaria en la teología." No había necesidad de separar los dos testamentos. Estaban en relación recíproca. Pero aunque la teología bíblica de Zachariä rechaza el presupuesto contra la inspiración del

racionalismo, la teología bíblica sigue en contraposición a la teología dogmática. Zachariä procura purgar la teología dogmática de sus impurezas.

2.3.2 J. P. Gabler

Gabler fue nombrado como profesor en la Universidad de Altorf. En su discurso inaugural (*Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*, 1787) distinguió radicalmente entre la teología bíblica y la teología dogmática.

Teología bíblica posee un carácter histórico; transmite lo que los escritores sagrados pensaron sobre las cosas divinas. teología dogmática, en cambio, posee un carácter didáctico; enseña lo que cada teólogo filosofa de las cosas divinas de acuerdo a su capacidad, su tiempo, su edad, su lugar, su religión, o su escuela.

Propone una metodología que incluye tres presuposiciones:

- 1) El concepto de inspiración no entra en una teología bíblica, porque el Espíritu Santo no destruye los pensamientos del hombre. Lo que es importante en una teología bíblica es lo que el hombre-autor pensó.
- 2) La teología bíblica debe buscar comparar las varias ideas y descubrimientos de todos los autores bíblicos, utilizando los avances lingüísticos, históricos, y literarios que estén al alcance del teólogo bíblico.
- 3) Los conceptos teológicos deben ser clasificados en los varios períodos de antigua y nueva religión. Así sabemos cuáles son las ideas que podemos incluir en una teología dogmática contemporánea, y cuáles ideas no tienen validez para nuestro día.

Gabler propuso tres pasos distintos en el movimiento desde la Biblia hacia una teología dogmática. El primer paso era la fabricación de una teología bíblica verdadera. Primero el teólogo bíblico debe estudiar y coleccionar las ideas de los materiales bíblicos a la luz de la interpretación gramática, literaria, y filológica. Las ideas deben ser organizadas según los períodos de los cuales originan. Debe distinguir entre los conceptos que refieren a su propio tiempo y las "verdaderas ideas sagradas típicas de cada autor." En el segundo paso, el teólogo bíblico fabrica una teología bíblica pura. Las ideas típicas de cada autor deben ser coleccionadas y examinadas por las ideas "que la providencia divina quería que fueran características de todo tiempo y todo lugar." Estas ideas después serán organizadas para presentar una teología bíblica. En tercer lugar, los teólogos dogmáticos pueden usar la teología bíblica pura para producir una teología dogmática, cuya función es didáctica. La teología dogmática, como la teología bíblica verdadera, tiene cronología y geografía, pero se ubica en la cronología y geografía del teólogo dogmático.

Aunque el acercamiento racionalista de Gabler ha pasado de moda por las debilidades intrínsecas del racionalismo la importancia y la validez de la distinción entre teología

bíblica y teología dogmática fue comúnmente aceptado, como es aceptado generalmente hoy. Un colega de Gabler, G. L. Bauer, publicó varios tomos de teología bíblica (*Theologie des Alten Testaments*, 1796; y *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 tomos, 1800-1802), separando la teología del Antiguo Testamento de la teología del Nuevo Testamento. Divide su teología del Antiguo Testamento en Teología, Antropología, y Cristología. Procuró aplicar el método histórico-crítico apoyado por el énfasis racionalista en la razón humana. En su *Biblische Theologie des Neuen Testaments* dice

Teología bíblica debe ser un desarrollo -- puro y purgado de todo concepto superfluo -- de las teorías religiosas de los judíos antes de Cristo y de Jesús y sus apóstoles, un desarrollo trazado en los varios escritos de los varios autores sagrados y presentado en términos de los varios períodos y puntos de vista y niveles de comprensión que reflejan.

Así trata en orden la teoría de religión en los sinópticos, en Jn, en el Ap, en 1 y 2Pe, Jud y en Pablo.

2.3.3 Desarrollo posterior

Después de la popularización de las ideas de Gabler y Bauer, varias teologías bíblicas aparecen. G. P. C. Kaiser (*Die biblische Theologie*, 3 tomos, 1813, 1814, y 1821) rechaza todo sobrenaturalismo y busca mostrar la forma en que la teología bíblica depende de la religión universal. W. L. M. de Wette (*Biblische Dogmatik*, 1813) trató de unir la filosofía kantiana y la teología bíblica. Vio un desarrollo genético en que el hebraísmo engendró el Judaísmo, que a su vez engendró el Cristianismo. Esto separa definitivamente el Antiguo Testamento del Nuevo Testamento. La teología del Nuevo Testamento se debe tratar como un área de la historia de las religiones.

Este concepto de Wette fue rechazado por K. W. Stein. Insiste en que apenas un acercamiento histórico-crítico puede llevar a una teología bíblica pura y completa. C. P. W. siguió la línea de Wette, viendo la teología del Antiguo Testamento como una historia de las ideas religiosas del Antiguo Testamento. G. C. von Cölln rechaza a Wette y vuelve a la tradición de Gabler. El primer tomo trata la teología del Antiguo Testamento, el segundo la teología del Nuevo Testamento. Consideró primero la fidedignidad y fecha de las fuentes. Después examinó la condición de las naciones durante los períodos históricos particulares. Y finalmente, describió aquellos conceptos que eran comunes a todos los escritores de un período particular. Esto dio una descripción general del carácter básico de religión en todos los períodos de la historia de Israel.

F. Schleiermacher volvió a examinar uno de los elementos esenciales del Protestantismo -- sola scriptura -- y la forma en que el cristianismo debe acercarse al Antiguo Testamento. Consideró que el cristianismo tuvo la misma relación con el judaísmo que tuvo con el mundo griego-romano. El cristianismo representa para ambos una transformación a algo totalmente nuevo. Ambos son igualmente removidos de Dios y necesitan a Jesucristo. El Antiguo Testamento no tiene la misma autoridad ni valor teológico que el Nuevo

Testamento. Aunque es verdad que los apóstoles y Jesucristo usaron el Antiguo Testamento, no es razón suficiente para que nosotros hoy nos sometamos a él. Pero no debemos rechazar al Antiguo Testamento como parte del canon cristiano. El hecho de que la iglesia ha utilizado históricamente al Antiguo Testamento y lo ha unido históricamente al Nuevo Testamento previene que nosotros lo rechazamos totalmente.

2.3.4 Reacciones Conservadoras

En el medio del siglo XIX, las bases racionalistas de los acercamientos anteriores fueron atacadas por distintos conservadores. M. F. A. Lossius y D. L. Cramer no rechazan el interés histórico de la teología del Nuevo Testamento, pero lo re-enfocan. Rechazan la crítica radical de las tradiciones del Nuevo Testamento, y buscan unir la teología dogmática con la teología bíblica. L. F. O. Baumgarten-Crusius volvió a unir los dos testamentos. Reconoció la validez de la interpretación gramático-histórica, pero atacó la crítica deísta de la religión, y evitó influencias ajenas a la teología bíblica. Sugirió que la unidad del Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento está en su tema común -- el Reino de Dios. E. W. Hengstenberg argumentó contra la validez del método histórico-crítico y también unió los dos testamentos.

G. F. Oehler abrió otra vez la pregunta de la metodología de la teología del Antiguo Testamento. Rechazó la depreciación del Antiguo Testamento de F. Schleiermacher y la uniformidad del Antiguo Testamento y Nuevo Testamento de Hengstenberg. Más bien, Oehler insistió en una unión del Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, pero aceptó diversidad en esa unidad. La teología del Antiguo Testamento es

una ciencia histórica que se basa en la exégesis gramático-histórica, cuya tarea es reproducir el contenido de los escritos bíblicos según las reglas de idioma bajo la consideración de las circunstancias históricas durante las cuales los escritos se originaron y las condiciones individuales de los escritores sagrados.

Prefirió exégesis gramático-histórico al método crítico-histórico, y buscó el desarrollo histórico de la religión del Antiguo Testamento.

2.4. Influencias Hegelianas

Dentro del esfuerzo por reproducir una teología bíblica puramente histórico, algunos vieron las teorías de G. W. F. Hegel (1770-1831) como una herramienta hermenéutica. Hegel consideró que Dios se manifiesta en los grandes movimientos de la historia.

Dios es amor, de modo que aunque negación y oposición son históricamente necesarias entre tesis y antítesis, también reconciliación a través de la síntesis es siempre esencial.

W. Vatke reconoció el valor del acercamiento racionalista a la teología bíblica, pero consideró que era insuficiente en sí. El propósito de la teología del Antiguo Testamento es

"presentar el movimiento vivo de los elementos mayores de la religión bíblica, a saber, su concepto, su parecer subjetivo e histórico, y su idea." Debía organizarse el contenido de la teología del Antiguo Testamento, no con base en categorías derivadas de la Biblia, sino con base en algo impuesto de fuera de la Biblia. Adopta la filosofía hegeliana de historia, identificando una tesis (religión natural), antítesis (religión hebrea), y síntesis (cristianismo).

F. C. Baur ("Die Christus Partei in der korinthischen Gemeinde," 1831; Paulus, 1845) presenta un resumen de la historia del Nuevo Testamento en el mismo sentido de tesis (partido petrino), antítesis (partido paulino), y síntesis (iglesia católica primitiva). El acercamiento hegeliano de Vatke y Baur enfatizó más una comprensión del desarrollo histórico de la religión primitiva, ilustrado a través de la Biblia en vez de buscar la descripción de la teología bíblica. Ubica la teología bíblica firmemente en el ámbito de la historia.

2.4.1 La Reacción contra el Hegelianismo

Además de las reacciones críticas de Lightfoot, Westcott, y Hort a la escuela Tübingen, B. Weiss (Lehrbuch des Biblischen Theologie des Neuen Testaments, 1868) reaccionó a la carencia de énfasis sobre la teología bíblica en el acercamiento de Baur. Procura volver a hacer de la teología bíblica una disciplina descriptivo-histórico, no una disciplina histórico-crítico. Dice que "la teología bíblica del Nuevo Testamento tiene que descubrir la variedad de formas de la enseñanza de los distintos escritos del Nuevo Testamento." La ayuda más grande para la fabricación de una teología del Nuevo Testamento es la misma metodología que emplea, que debe "seguir las reglas de interpretación gramático-histórica." Se busca interpretar a cada autor, "como cada autor se entendería a sí mismo," en vez de imponer sistemas filosóficos o dogmáticos sobre el Nuevo Testamento.

H. G. E. Ewald también contribuyó una teología bíblica en este período, que destacó los dos enfoques de la revelación bíblica: la enseñanza y la historia. Historia era el lugar donde la enseñanza fue dada, y así el teólogo bíblico debía trazar el desarrollo histórico de la enseñanza. Pero también la historia valida el contenido de esta enseñanza.

2.4.2 Ritschl

A. Ritschl enseñó durante 16 años en la Universidad de Bonn y después pasó a ser profesor de teología dogmática en la Universidad de Göttingen. Allí escribió la mayoría de sus obras teológicas. El centro de la teología dogmática para Ritschl es la justificación. El cristianismo tiene dos enfoques: la Persona de Jesucristo (el Justificador) y la Iglesia (los Justificados). Ritschl distinguió entre juicios basados en hecho, y juicios basados en valores. Rechazó toda posibilidad de conocimiento metafísico objetivo. Religión no puede ser entendido con base objetiva (hechos), sino por la comprensión que viene a través de la fe. Cualquier declaración teológica debe ser entendido como un juicio basado en valores, no como una descripción de la realidad objetiva. Así, la divinidad de Cristo no puede ser mostrado objetivamente, sino es comprendida por la fe de la iglesia. Inspiración es así un elemento de la fe de la iglesia, y no necesitamos una teoría de inspiración para

comprender la Biblia. La Biblia es entendida a través de una investigación puramente histórica e inductiva. Revelación es dada al hombre a través de Jesucristo, y no a través de ningún libro. La Biblia no es sino un libro que da testimonio de la revelación en Cristo. El Nuevo Testamento es más importante que el Antiguo Testamento, porque habla de la Persona de Jesucristo. El Antiguo Testamento apenas tiene valor en tanto que provee un entendimiento del trasfondo histórico para la vida de Jesús.

2.4.3 Replanteamiento conservador del Acercamiento Histórico

A mediados del Siglo XIX, surge la escuela Heilsgeschichte, asociado con G. Menken, J. T. Beck, J. A. Bengel, y J. C. K. Hofman. Encuentra en la Biblia el registro de las acciones salvíficas de Dios, quien busca redimir a la humanidad. Esta escuela, también llamado la escuela Erlangen, acepta la inspiración y autoridad de la Biblia. La tarea de la teología bíblica es encontrar el lugar de cada autor bíblico en esta historia de salvación.

G. Oehler notó que la Biblia no contenía apenas secciones didácticas sino secciones narrativas e históricas. Una teología del Antiguo Testamento debía mostrar la unidad entre lo didáctico y lo histórico. El teólogo no podía desconfiar de esa historia. "La cosa creída era también la cosa que ocurrió históricamente." La revelación del Antiguo Testamento era una revelación gradual y progresiva. Así la teología del Antiguo Testamento debe describir el desarrollo de la religión como expresado en el canon del Antiguo Testamento.

H. J. Holtzmann sigue la metodología de Baur, sin aceptar las conclusiones de Baur. Sigue una presentación conocida como Lehrbegriff (concepto de doctrinas). Empieza con un resumen histórico de la enseñanza ética de Jesús, y después traza el desarrollo de esta enseñanza a través de los varios autores del Nuevo Testamento.

T. Zahn no consideró la teología del Nuevo Testamento como un sistema de religión, sino como la presentación de la teología contenida en la Biblia, que debe ser presentada en su desarrollo histórico y organizada según el esquema de la historia de la salvación.

J. B. Lightfoot, B. F. Westcott, y F. J. A. Hort procuraron presentar una serie de comentarios sobre los libros del Nuevo Testamento. Fijaron unos principios generales que debían dirigir esta tarea. Un comentario del Nuevo Testamento debe ser crítico basado en el texto griego más aceptable. Debe ser lingüístico aceptando la tarea necesaria de la investigación filológica del significado de palabras y oraciones. Debe ser histórico relacionando cada libro a la historia y cultura del día. Debe ser exegético explicando lo que las palabras significaron al que escribió el libro bíblico y sus primeros lectores. Debe ser de fe para fe (Ro 1:17) -- el autor del comentario debe compartir la fe del autor bíblico y debe utilizar su fe en la interpretación del Nuevo Testamento.

A. Schlatter se ubica en el movimiento general de la Historia de Salvación, pero agrega un elemento importante. Argumenta que el teólogo que procura iniciar su estudio del Nuevo Testamento en una forma neutral lo inicia en conflicto con el Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento se presenta esperando que lo creamos, y el teólogo que se acerca al Nuevo Testamento dejando de lado el elemento de fe, convierte su teología del Nuevo Testamento

en una polémica en contra del Nuevo Testamento. El teólogo del Nuevo Testamento debe ser sensible a la investigación histórica, porque la historia es el terreno de la relación de Dios con el hombre. Una teología del Nuevo Testamento es un preparativo para una teología dogmática. Schlatter escribió su teología del Nuevo Testamento a la vez que escribió una teología dogmática (1911).

2.5 Liberalismo

El Liberalismo, como un programa teológico, tuvo su auge en los últimos años del siglo XIX. Los conservadores estaban interesados mayormente en reaccionar contra el liberalismo. El programa del liberalismo del tiempo buscaba interpretar la religión del Nuevo Testamento para la edad moderna y tendía a rechazar la creencia religiosa que se basaba exclusivamente en la autoridad.

2.5.1 Rechazo de la Teología Bíblica

La preferencia del liberalismo por el método histórico-crítico, y su rechazo de autoridad tradicional llevó a varios liberales a cuestionar la validez de una teología bíblica. F. negó que una vista teológica del Nuevo Testamento tenga validez. Argumentó que la expectación del fin inminente que tenían los autores bíblicos es incompatible con un desarrollo teológico en el Nuevo Testamento. En 1897, voluntariamente dejó su puesto como profesor de Exégesis del Nuevo Testamento y Patrística en la Universidad de Basel porque esta posición teológica le llevó a una "incredulidad básica."

J. Wellhausen popularizó el concepto de que la religión de Israel se debe interpretar en términos de su desarrollo revolucionario, no en términos de revelación divina. Aunque no era la intención de Wellhausen escribir una teología del Antiguo Testamento, su obra contribuyó al desarrollo de la escuela Religions-geschichte del siglo XX. Procuraba proveer una descripción de la religión de Israel, su trasfondo, y su relación con otras religiones del Antiguo Medio Oriente. Era un paso previo a la producción de una teología del Antiguo Testamento verdadera. Pero su enfoque desenfanzaba la importancia de una teología del Antiguo Testamento "pura" (cp. Gabler).

W. Wrede respondió al acercamiento general de Lehrbegriff de Holtzmann en una pesquisa en 1897. Wrede argumentó que los escritos del Nuevo Testamento deben ser examinados con la ayuda del método histórico crítico y deben ser entendidos e interpretados exclusivamente con base en la cultura de su propio tiempo. La teología del Nuevo Testamento es una disciplina histórica y descriptiva. No tiene valor normativo para la fe. Este acercamiento lleva al rechazo del principio de la Reforma -- sui ipsius interpres y al rechazo del concepto de inspiración. Y donde cae inspiración, cae también el canon. Así, aún el nombre teología del Nuevo Testamento es incorrecto. El "teólogo bíblico" no está interesado en teología, sino en una descripción histórica de la religión. Las fuentes de la religión no son los escritos del Nuevo Testamento, sino los escritos de todos los autores de la iglesia primitiva. El nombre correcto de la disciplina debería ser: Historia de la Religión Cristiana Primitiva o Historia de la Religión y Teología Cristianas Primitivas. La tarea del teólogo bíblico es radicalmente histórica. Wrede murió en 1906, y nunca publicó

una teología del Nuevo Testamento. Pero H. Weinel publicó una con base en el programa teológico de Wrede.

A. von Harnack argumentó que la esencia del cristianismo se encuentra en la enseñanza de Jesús. Enfatiza tres elementos de esa enseñanza: la predicación del Reino, que se entiende como utopía humana realizada por la interrelación de los humanos; el valor infinito del alma humano; y la responsabilidad del hombre de responder a Dios con amor y justicia. Von Harnack pone en relieve la importancia de teología para el estudio del Nuevo Testamento. Pero su acercamiento fue generalmente rechazado a favor del acercamiento de la Religionsgeschichte Schule.

2.5.2 Historia de las Religiones

Las obras de Wellhausen y Wrede llamaron la atención del mundo crítico a la importancia de la cultura y religión contemporáneas para la interpretación del Antiguo Testamento y Nuevo Testamento. En el estudio de la teología del Antiguo Testamento, B. Stade y E. Kautsch publicaron historias de la religión de Israel. Los trabajos de esta escuela enfatizaban la relación genética entre la religión de Israel y las otras religiones contemporáneas. Revelación especial ya no era comprensible ni importante. Así, una teología del Antiguo Testamento no tenía importancia en la estructura de una teología dogmática sino por su conexión histórica al cristianismo.

O. Pflieger ha sido llamado el padre de Die Religionsgeschichte Schule. Su estudio del cristianismo primitivo procuró comprobar que la religión de Pablo era una mezcla del judaísmo farisaico, judaísmo helenístico, y Eleusianismo. Otros postularon varios elementos contemporáneos que habían infiltrado al cristianismo a través del judaísmo. Pero en general, la identificación de "fuentes" no avanzó la teología del Nuevo Testamento. Este acercamiento histórico resta importancia de la teología del Nuevo Testamento.

2.6. El Retorno de la Teología

K. Barth, en el prefacio a la segunda edición de su comentario sobre la Epístola a los Romanos, 1921, resume lo que muchos otros consideraron en cuanto al acercamiento histórico crítico al Nuevo Testamento.

No tengo nada que decir en contra de la crítica histórica. La reconozco, y una vez más digo que es necesaria y justificada. Mi queja es que comentaristas recientes se limitan a una interpretación del texto, que a mi me parece que no es comentario, sino el primer paso hacia un comentario. . . . Mientras el crítico se ocupa en este trabajo preliminar, le sigo cuidadosamente y con gratitud. . . . Crítica aplicada a documentos históricos significa para mí el medir las palabras y frases con el estándar de lo que el documento habla. . . . Comentario inteligente significa que soy impulsado hasta que me quede con nada más que el enigma del asunto; hasta que el documento parece ya no existir como documento; hasta que yo

me he olvidado que no soy el autor del documento.

El método histórico-crítico se reconoció como necesario, pero insuficiente. Lleva al hombre hasta la teología bíblica, pero no satisface la necesidad de hacer teología. El método histórico-crítico "mató el alma, pero retuvo el cadáver.

2.6.1 Teología Dialéctica

Barth y sus seguidores criticaron el método escolástico (vía positiva) en que Dios viene a ser el objeto de la racionalización teológica del hombre. Pero también rechazan el misticismo, que dice que apenas podemos saber lo que Dios no es (vía negativa). Existe un tercer método, que dice "sí" y "no" a la vez (vía dialéctica).

Dios no debe ser conocido como un objeto, como otros objetos de los cuales podemos saber y razonar; pero hay un conocimiento de él que es más que aserción de negativos: Dios es conocido como Sujeto, como Tú, si él misteriosa y milagrosamente se revela a hombres en Su libertad incondicional.

Barth presenta en su teología el gran abismo entre el Dios Escondido (Deus absconditus) y el hombre. El hombre es incapaz de conocer a ese Dios. Pero Dios, reconociendo esta situación, se hace el Dios Revelado (Deus revelatus). La Palabra de Dios contiene esa revelación. El renovado interés en la revelación contribuyó al renovado interés en teología dogmática. Ese interés crea varias teología dogmáticas y comentarios, pero no crea una teología bíblica. Sin embargo, abre la puerta para que teólogos posteriores vuelvan a la tarea de la fabricación de la teología bíblica.

2.6.2 Teología Existencialista

R. Bultmann era una figura de suma importancia en el estudio del Nuevo Testamento en el Siglo XX. Contribuyó a la Crítica de Formas, la Historia de las Religiones, y el programa de desmitologización. Reúne varias escuelas en su acercamiento metodológico en su teología del Nuevo Testamento, 2 tomos, 1948, 1953. Su presupuesto conciente es reinterpretar al Nuevo Testamento en términos de la filosofía predominante del día -- el existencialismo como expresado por M. Heidegger.

Bultmann responde al problema de la antítesis entre el método histórico-crítico y la teología del Nuevo Testamento por dividir el Nuevo Testamento. Su teología del Nuevo Testamento consiste de cuatro partes. Parte 1 se titula "Presupuestos y Motivos de la Teología Neotestamentaria." Parte 4 es "Evolución hacia la Iglesia Antigua." Encontramos en Parte 1 la predicación de Jesús y el kerygma la Iglesia Primitiva. Las partes 2 y 3 son la "Teología de Pablo" y "Teología de Juan." Apenas en Pablo y Juan encontramos teología. Esto es porque apenas Pablo y Juan son susceptibles al programa hermeneúutico de desmitologización -- y así son comprensibles para el hombre moderno. El resto del Nuevo Testamento es tratado en términos puramente históricos. Cualquier teología del Nuevo Testamento después de Bultmann tiene que tomar en cuenta su acercamiento y

conclusiones. Fuller menciona cuatro preguntas que el trabajo de Bultmann levanta:

1. ¿Cuál es el lugar de un "Jesús histórico" en una teología del Nuevo Testamento? W. G. Kümmel, G. E. Ladd, y J. Jeremías ven una relación mucho más positiva que Bultmann entre el Jesús histórico y la teología del Nuevo Testamento.
2. ¿Hasta qué punto se puede, o se debe, usar la "desmitologización" como clave hermeneútica de interpretación? Fuller presenta dos alternativas al programa hermeneútico de Bultmann -- la escatología en proceso de realización de y la Historia de Salvación de Cullmann.
3. ¿Cómo se resuelve el problema de unidad y diversidad en el Nuevo Testamento? Bultmann resolvió el problema expresando la diversidad del Nuevo Testamento a través del tema céntrico de antropología. Käsemann ("The Canon of the New Testament and the Unity of the Church") resuelve el problema por presentar un Canon dentro del Canon. Existe kerygmata (pl.) en vez de kerygma (sing.) en el Nuevo Testamento. El intérprete de la teología del Nuevo Testamento debe escoger una de las varias kerygmata que existen, sin tratar de unificar todas. F. C. Grant encuentra la unidad en la teología del Nuevo Testamento en la "fe que ha sido una vez dada a los santos" (Judas 3). Pero J. D. G. Dunn, reconociendo como Käsemann la presencia de kerygmata en el Nuevo Testamento, prefiere ver un Canon a través del canon -- un centro de la teología del Nuevo Testamento ubicado en el Jesús histórico.
4. ¿Existe un estrato del Nuevo Testamento que puede llamarse "catolicismo primitivo"? ¿Qué lugar tiene en una teología del Nuevo Testamento? En general, teólogos conservadores no ven catolicismo primitivo en el Nuevo Testamento. Pero quienes aceptan fechas post-apostólicas para los Pastorales, 2 Pedro, Lucas-Hechos, etc., ven la influencia de un "catolicismo." Este estrato procuró responder a las herejías del segundo siglo.

Conclusión

El desarrollo de la teología bíblica desde 1920 difícilmente puede ser clasificado.

Capítulo 3

La Metodología de la Teología del Nuevo Testamento

Habiendo visto a grandes rasgos la historia de la teología bíblica, podemos entrar en el debate moderno sobre el método correcto a utilizar en hacer teología bíblica. Nuestro estudio presenta primero los dos acercamientos principales -- el método descriptivo y el método confesional. Después se presentan los métodos mixtos, que tratan de combinar las fuerzas de estas dos metodologías. Finalmente se presentan los métodos alternos a estos dos métodos. En un capítulo posterior presentaremos la metodología que seguiremos para hacer teología bíblica -- esencialmente un método mixto. El propósito de este capítulo es descubrir y analizar los varios métodos a nuestra disposición.

3.1 Método Descriptivo / Histórico

J. P. Gabler es llamado el fundador del acercamiento histórico-descriptivo de la teología bíblica. W. Wrede, y más actualmente K. Stendahl, han seguido su presentación. Para el método descriptivo, la tarea del teólogo bíblico es describir "lo que el texto significó," y no "lo que el texto significa." La teología dogmática se fundamenta sobre la base de la teología bíblica y traduce el significado de la teología bíblica para el presente. Así, Stendahl puede afirmar que

La tarea descriptiva puede llevarse a cabo de igual forma por creyente o incrédulo. El creyente tiene la ventaja de una empatía automática con los creyentes del texto -- pero su fe le tienta a modernizar el material, si no ejerce rigurosamente los cánones de una erudición descriptiva. El agnóstico tiene la ventaja de no tener esa tentación, pero su poder de empatía debe ser grande si ha de identificarse con el creyente del primer siglo.

La ventaja del método descriptivo es obvia en el Antiguo Testamento, donde los textos y la historia de Israel cubren más de mil años. Hay que sistematizar históricamente el contenido de la teología del Nuevo Testamento. En el Nuevo Testamento, la ventaja no es tan obvia. Los libros e epístolas del Nuevo Testamento eran escritos en un lapso de 50 a 60 años. La historia descrita de los evangelios y Hechos cubre un período de unos 30 a 40 años. No obstante, muchos teólogos del Nuevo Testamento ven ventaja en organizar la teología del Nuevo Testamento en forma histórica.

3.1.2 E. Jacob

E. Jacob se ubica en la línea de Gabler "según la cual la teología del Antiguo Testamento aparece como una ciencia histórica y descriptiva, y en cierto modo nuestro libro podía ser considerado como una aproximación fenomenológico a la religión de Israel." En esta línea, Jacob no quiere ocupar el lugar del teólogo dogmático para construir una teología bíblica normativa, aunque confiesa que sería tentador. "Debe ante todo atenerse a su dominio

particular y construir su teología del Antiguo Testamento partiendo de su propia disciplina, que es de orden histórico."

Para esa teología del Antiguo Testamento, Jacob ve tres temas que son del dominio de la historia:

1. El teólogo bíblico "debe prestar gran atención al desarrollo real de la historia de Israel, tanto a los hechos como a las tradiciones, puesto que estas últimas forman también parte de la historia." Esto implica "un escepticismo menos pronunciado en relación con los hechos de la historia."
2. El teólogo bíblico debe tener en cuenta el canon y el desarrollo de la literatura de Israel. Israel mismo reconoce el Canon del Antiguo Testamento -- tanto las palabras que Dios dirige a Israel como también la respuesta del hombre a la Palabra de Dios.
3. El teólogo bíblico debe también tener en cuenta la cultura y religión en medio de las cuales Israel se desarrollaba. "Solo la historia de religiones permite aceptar el alcance pleno de ciertas afirmaciones que están situadas en el mismo centro de la teología."

Sin embargo, una teología del Antiguo Testamento no es idéntica a una historia de la religión de Israel. Una teología del Antiguo Testamento no es una simple enumeración de hechos. El teólogo bíblico está en su derecho de "reunir de manera sistemática los elementos elaborados para presentarlos como la sustancia profunda del Antiguo Testamento." Así, "la teología del Antiguo Testamento puede ser definida como la exposición sistemática de las nociones religiosas específicas que se hallan en el conjunto del Antiguo Testamento y que constituyen su unidad profunda."

Por eso, el acercamiento de Jacob a la teología del Antiguo Testamento utiliza un esquema dogmático modificado para organizar el libro. El contenido de su teología del Antiguo Testamento se presenta bajo tres categorías: Aspectos de Dios en el Antiguo Testamento, Acción de Dios en el Antiguo Testamento, y Oposición a y Fin Triunfal de la Obra de Dios. Sigue generalmente una presentación dogmática -- pero deja fuera elementos significativos. "La piedad, las instituciones religiosas, y la ética no son parte del dominio específico de la teología del Antiguo Testamento".

3.1.3 E. Lohse

E. Lohse define la tarea del teólogo del Nuevo Testamento como "exponer sistemáticamente las ideas teológicas de los escritos neotestamentarios, examinando con rigor cada uno de esos escritos a fin de mostrar cómo se ha desarrollado en la predicación de [la cual] la Iglesia [extrajo] el mensaje de Cristo muerto y resucitado, tal como aparece en el Nuevo Testamento." La tarea básica es describir "cómo se fue desarrollando el

kerigma de Cristo Jesús, crucificado y resucitado, en la proclamación neotestamentaria que otorgó base y cimientos a la Iglesia." La crítica bíblica radical es una herramienta necesaria.

El Nuevo Testamento no nos ofrece un mensaje atemporal, sino una proclamación y una doctrina de la Iglesia primitiva formuladas con vistas a una determinada situación. Por este motivo, a la hora de explicar sus afirmaciones debemos tener en cuenta los presupuestos y circunstancias que condujeron a la composición de los primeros escritos cristianos. De ahí que la teología del Nuevo Testamento deba partir de una interpretación histórico-crítica de los escritos neotestamentarios, puesto que sólo sus resultados y puntos de vista nos permiten determinar con exactitud las afirmaciones teológicas contenidas en el Nuevo Testamento

La actitud pesimista hacia la historicidad intrínseca de los textos en la crítica histórica no es obstáculo para Lohse, porque la teología del Nuevo Testamento se interesa en el desarrollo del evangelio en el testimonio histórico, no en los hechos históricos. Por ejemplo, el estudio de cristología no empieza con la vida de Jesús, sino con los credos y tradiciones del cristianismo primitivo. En los credos predomina el concepto de la muerte y resurrección de Cristo. Un examen de los títulos de Jesús muestra la diferencia entre la comunidad palestinese, que usó los títulos Mesías (Cristo), Hijo de Dios, y Siervo y Dios, y la comunidad helenística, que usó los títulos Señor y Salvador. Hacia el final del primer siglo, se empieza a describir deidad a Cristo -- Juan lo llama Logos y Dios. En este esquema de cristología, la comunidad helenística agrega los elementos del Señorío Terrenal de Jesús, el nacimiento virginal, y la preexistencia de Jesús.

3.1.4 J. Jeremías

J. Jeremías planeó una serie de libros sobre la teología del Nuevo Testamento. El primer tomo presentó la teología de Jesús. No pudo completar sino el primer tomo de la serie por razones de enfermedad. Jeremías era más optimista que Bultmann en cuanto a la posibilidad de recuperar el Jesús histórico, y aún la ipsissima vox Iesu. Pero para encontrarlo, Jeremías considera que se debe definir "si nuestras fuentes son suficientes para que podamos recoger con alguna probabilidad las ideas fundamentales de la predicación de Jesús, o si esta esperanza es utópica desde un principio."

Rechaza "el camino que desde hace tiempo se ha venido recorriendo para responder a la cuestión de la autenticidad,... el método comparativo," porque acepta solamente las palabras de Jesús que muestran su antagonismo al judaísmo. Jesús era judío, y así mucha de su predicación reflejará conceptos judíos. Busca la ipsissima vox Iesu en las palabras registradas en los evangelios, pero tiene que separarlas de palabras agregadas por la iglesia primitiva. La separación se logra a través de un examen del lenguaje y del estilo arameo de las palabras. Después de presentar varios cánones de juicio para separar la ipsissima vox, Jeremías sintetiza la enseñanza de Jesús y organiza el contenido de esa enseñanza en los temas de "Misión," "Aurora del Tiempo de Salvación," "El Plazo de Gracia," "El Nuevo Pueblo de Dios," "Jesús y su Conciencia de Majestad," y "la Pascua."

3.1.5 A. M. Hunter

A. M. Hunter organiza su teología del Nuevo Testamento alrededor de una descripción histórica. No busca ahondar en los elementos teológicos, sino presentar un bosquejo de teología del Nuevo Testamento, "tratar los temas salientes y discutir los teólogos principales del Nuevo Testamento." La primera parte, "El Hecho de Cristo," describe el ministerio de Jesús, su resurrección, y su enseñanza del Reino de Dios. La segunda parte, "Los Primeros Predicadores del Hecho," resume el kerygma de la iglesia entre la vida de Jesús y los primeros escritos del Nuevo Testamento. Las fuentes para esta parte del libro son las tradiciones cristianas pre-paulinas en las epístolas y los primeros ocho capítulos de Hechos. La tercera parte del libro presenta la teología de "Los Intérpretes del Hecho," Pablo, Pedro, el autor de Hebreos y Juan.

3.1.6 Crítica

El método descriptivo tiene tres problemas esenciales: el problema de la diversidad, el problema de la estructura, y el problema de Jesús. El método descriptivo tiende a crear una diversidad de teologías del Nuevo Testamento, no una sola teología del Nuevo Testamento. Algunos sugieren que esto en sí no es problema. Hay que detallar las varias teologías del Nuevo Testamento para ilustrar la diversidad de su contenido. Pero en sí, el término teología del Nuevo Testamento presupone la posibilidad de presentar una sola teología del Nuevo Testamento.

Como resultado del anterior, el método descriptivo crea el problema de estructura. ¿Bajo qué estructura se debe organizar la presentación sistemática de la teología del Nuevo Testamento? Diferentes teólogos responden con diferentes esquemas -- algunos prestan de la teología dogmática (como Jacob), otros procuran representar la estructura del Nuevo Testamento mismo (como Hunter), otros utilizan una lista de temas (como Lohse y Jeremías). El problema inicia cuando mezclamos el concepto de estructura con el concepto de descripción. De hecho, hay que incluir una estructura para separar la teología del Nuevo Testamento de una historia de la religión del Nuevo Testamento.

El teólogo bíblico descriptivo tiene que responder a la pregunta de la posición del Jesús histórico. El teólogo bíblico confesional evita el problema por incluir el mensaje de Jesús al lado de la enseñanza de Pablo y Juan en su esquema teológico. El teólogo descriptivo tiene que decidir si Jesús es un punto de partida para la teología del Nuevo Testamento, o si es un presupuesto de la teología del Nuevo Testamento.

3.2 Método Confesional / Kerygmático

O. Eissfeldt propuso que se distinguiera entre historia y revelación, entre la función de una Religión del Antiguo Testamento y una teología del Antiguo Testamento, y entre el acercamiento histórico-descriptivo y el acercamiento teológico a la teología del Antiguo Testamento. "Corresponden a dos funciones distintas de nuestro espíritu, conocer y creer..."

La mente que conoce es consciente que a pesar de todo su esfuerzo, no puede alcanzar más allá del mundo limitado de espacio y tiempo; fe conoce a sí misma como algo alcanzado por una realidad eterna.... Tenemos apenas la opción de hacer un empalme entre los dos, o de reconocer y ejecutar cada uno en su propio lugar y de su propia forma." El acercamiento histórico traza la religión de Israel. La teología del Antiguo Testamento traza la "descripción de la revelación de Dios que ha llegado a ser fe en el Antiguo Testamento, y que llega a ser fe vez tras vez." Así, la teología del Antiguo Testamento no puede ser histórica, "porque fe no trata del pasado, sino de lo que es presente y atemporal; y revelación trasciende la categoría de tiempo."

Eissfeldt sugirió que una teología del Antiguo Testamento debería ser sistemático -- semejante en estructura a los viejos dicta probantia. En la mayoría de los casos, el Nuevo Testamento debe ser el criterio por el cual uno mide la aceptabilidad de una idea dada en la teología del Antiguo Testamento. Pero mucho del Antiguo Testamento no es contradictorio al Nuevo Testamento. El Antiguo Testamento, en su mayoría, no es subordinado al Nuevo Testamento, sino co-ordinado con el Nuevo Testamento.

3.2.2 P. van Imschoot

En un acercamiento tradicionalmente Romano católico, P. von Imschoot presenta una teología del Antiguo Testamento organizada según líneas confesionales. La teología del Antiguo Testamento no puede negar la existencia de problemas críticos.

Una síntesis de teología bíblica supone la solución concreta de un gran montón de problemas, que no son todos ni mucho menos: problemas de crítica textual y de crítica literaria y histórica, en particular la solución de aquellos que conciernen a su autenticidad, la composición y tiempo en que fue realizada, así como el estudio de las fuentes y la evolución de la religión israelita, tan íntimamente vinculada a la evolución social y política del pueblo escogido, cuestiones de interpretación de los textos y apreciación de los géneros literarios.

Pero estos problemas no son obstáculos a la elaboración de una teología del Antiguo Testamento. El teólogo debe tomarlos en cuenta para su estudio, pero en la elaboración de su teología del Antiguo Testamento, los puede sencillamente dejar a un lado.

Aún siendo una exposición sistemática de doctrinas, la teología del Antiguo Testamento no puede, sin embargo, ignorar la historia de la religión de Israel. La supone, por el contrario, como supone la exégesis y la crítica literaria así como la crítica histórica de los libros del Antiguo Testamento. Puede, no obstante, dispensarse de tratar las cuestiones de orden puramente histórico.

Sin embargo, van Imschoot reconoce que "no existe, absolutamente hablando, en los libros del Antiguo Testamento exposición sistemática alguna de la idea de Dios ni de sus

relaciones con el mundo y los hombres." Más bien, el teólogo bíblico debe agrupar las afirmaciones concretas sobre Dios y su actividad para unir las en una síntesis. Como el Antiguo Testamento no presenta un esquema de síntesis, van Imschoot impone uno, "evitando de todos modos violentar la estructura del pensamiento israelita, para adaptarla a las exigencias de una teología más avanzada." Trató de organizar su teología del Antiguo Testamento en líneas dogmáticas y confesionales. Utilizó el acercamiento tradicional tripartita: teología, antropología, Soteriología. Ese sistema organiza el contenido de la teología del Antiguo Testamento en teología ("Dios considerado en sí mismo," "Dios y el Mundo," "La revelación," "Dios y su pueblo"), antropología ("Origen y naturaleza del hombre," "La vida y el destino del hombre," "Los deberes del hombre," "El pecado"), y Soteriología ("El juicio divino y la salud del hombre").

3.2.3 M. Meinertz

M. Meinertz dice que "la teología del Nuevo Testamento tiene por objeto exponer el contenido teológico del Nuevo Testamento." En su libro, busca presentar las ideas teológicas de los personajes y autores del Nuevo Testamento. Deja a un lado los problemas levantados por la crítica del Nuevo Testamento. Sale conscientemente del acercamiento histórico y descriptivo de la teología del Nuevo Testamento.

Muchas cosas que se estudian en la teología bíblica se encontrarán también en una exposición de la Vida de Jesús y en la Historia de la Era Apostólica.

Pero en estas obras la exposición se hace desde otro punto de vista. Su finalidad es presentar de manera intuitiva la actividad de Jesús y la historia del Cristianismo primitivo. En cambio, la teología bíblica es más sistemática y renuncia a la exposición de los detalles históricos y del curso externo de los acontecimientos.

Los dos elementos que influyen en una teología del Nuevo Testamento son la exégesis del autor y el método a través del cual el autor organiza su teología del Nuevo Testamento. Rechaza el uso de un esquema traído de la teología dogmática, como también rechaza acercamientos que enfatizan un solo pensamiento principal. "Lo más adecuado será partir del hecho histórico de que los libros del Nuevo Testamento son el sedimento de ideas y acontecimientos que se basan en decisivas figuras dirigentes." Esas figuras son Jesús, Pedro y Santiago, Pablo, y Juan.

Así, Meinertz organiza su teología del Nuevo Testamento en cuatro secciones. La primera sección trata de Jesús y su enseñanza, como expresada en los evangelios sinópticos y Juan.

La segunda sección destaca la teología de la Comunidad Primitiva, sus principales fuentes siendo los discursos de Pedro en Hechos, y las cartas de Santiago y Judas. La tercera sección habla de la teología paulina, sus fuentes siendo las trece cartas de Pablo. Incluye en esta sección la carta a los Hebreos y las cartas de Pedro. La cuarta sección trata de la teología Joanina. Sus fuentes incluyen el evangelio de Juan (que es fuente para la primera sección también), las cartas de Juan, y Apocalipsis (en una sección aparte).

3.2.4 K. H. Schelkle

K. Schelkle no busca exponer su teología del Nuevo Testamento "siguiendo el desarrollo histórico de kerygma y reflexión dentro del Nuevo Testamento," sino que "intenta perseguir a través del Nuevo Testamento no solamente palabras, conceptos y temas fundamentales, sino también describirlos en un resumen sistemático, para lo cual hay que atender lógicamente al realce que logran en cada uno de los escritos o grupos de escritos." Para Schelkle, la teología del Nuevo Testamento es "una <palabra acerca de Dios> sobre la base de la palabra con que Dios se revela en la Nueva Alianza, que incluye asimismo la Antigua Alianza, y que está consignada en el libro del Nuevo Testamento como testimonio de esa revelación."

No sigue el método descriptivo solamente, porque la teología del Nuevo Testamento "realiza su trabajo con el propósito de resaltar lo que hay de revelación en la palabra transmitida por la Escritura. En cambio, lo que quiere la historia de la Iglesia . . . es reconstruir la historia interna y externa de la Iglesia primitiva." La teología del Nuevo Testamento no se limita a describir, sino que interpreta. "Preguntará por el contenido y la intención de unas formas y afirmaciones que quizás nos resultan insólitas, y las interpretará existencialmente a la medida de nuestro tiempo y de las cuestiones que hoy nos acucian."

Schelkle reconoce la diversidad en la teología del Nuevo Testamento, pero enfatiza su unidad. "Pese a toda la variedad de los escritos neotestamentarios, no hablamos de diversas teologías de los sinópticos, de Pablo, de Juan, sino de la única teología neotestamentaria. Hay dos hechos que han forjado la unidad del conjunto de los escritos del Nuevo Testamento: todos se refieren a Jesucristo y todos tienen su puesto [traducción en inglés dice "su base"] en la iglesia." Todo el método confesional tiene la ventaja de destacar la unidad del Nuevo Testamento.

Fundamentalmente dos son las posibilidades que se ofrecen a la hora de trazar el diseño de una teología del Nuevo Testamento. Una consiste en tratar en cada capítulo las etapas de la predicación del Nuevo Testamento según sus hombres más importantes, por tanto: los Sinópticos, la comunidad primitiva, Pablo, Juan, los escritos de la época apostólica tardía. . . . La otra posibilidad consiste en seguir a lo largo del Nuevo Testamento las ideas y los temas de la predicación neotestamentaria, y tratar en forma unitaria y sintética los campos de la fe y de la vida.

3.2.5 Crítica

El método confesional presenta dos problemas mayores: el problema de la imposición y el problema de la diversidad. Primero, el método confesional impone sobre el contenido teológico del Nuevo Testamento un esquema que no surge del Nuevo Testamento. La imposición de este esquema puede poner énfasis que el Nuevo Testamento no intenta expresar. En otras palabras, el teólogo bíblico es tentado a encontrar cada tema de la teología dogmática en el Nuevo Testamento. O de igual forma, puede dejar fuera algunos conceptos teológicos que el Nuevo Testamento contiene, sencillamente porque no son temas de la teología dogmática contemporánea.

El segundo problema es la diversidad de la teología del Nuevo Testamento. El método confesional rechaza la presentación de esa diversidad a favor de una unidad forzada y sintética. ¿No es mejor dejar que la teología del Nuevo Testamento exprese los varios énfasis del contenido del Nuevo Testamento?

3.3 Métodos Mixtos

Por las flaquezas del método descriptivo y el método confesional, muchos han argumentado que una mezcla de los dos métodos es deseable. Los siguientes métodos son esfuerzos de combinar los puntos fuertes de ambos acercamientos, previniendo que las flaquezas entren en el método mixto.

3.3.1 Método Diacrónico

W. Eichrodt entró en debate sobre metodología con Eissfeldt a través de un artículo escrito en 1929. No aceptó la dicotomía de Eissfeldt entre la religión de Israel y la teología del Antiguo Testamento. Un estudio de la religión del Antiguo Testamento debe incluir un estudio de las ideas centrales y fundamentales que la componen. En la sistematización de estas ideas centrales, nos aproximamos a una teología del Antiguo Testamento. La teología del Antiguo Testamento para Eissfeldt era normativa. Eichrodt insiste en que la teología del Antiguo Testamento es una disciplina histórica y descriptiva. Así es un paso previo a la elaboración de una teología dogmática.

Eichrodt rechaza el esfuerzo de organizar una teología del Antiguo Testamento según los esquemas tradicionales de una teología dogmática también rechaza el esfuerzo de reducir la teología del Antiguo Testamento a una exposición histórica de la religión judeo-israelita.

En realidad ya es hora de que se rompa con la actitud despótica del historicismo y se vuelva a la vieja y siempre nueva tarea de captar la fe veterotestamentaria en su unidad estructural y de interpretarla en su sentido mas profundo, atendiendo, por una parte, al mundo religioso que la rodea y, por otra, a su relación esencial con el NT. Sólo así se conseguirá devolver al estudio del Antiguo Testamento en general -- y a su teología en particular -- el puesto que le dentro de la teología cristiana y que había cedido a la historia general de las religiones.

Así que la teología del Antiguo Testamento incluye elementos históricos y elementos sistemáticos. Esto es la naturaleza del trabajo del historiador. Cualquier historiador tiene que seleccionar el material que trata. El teólogo bíblico, como historiador, debe seleccionar el material que conformará el contenido de su teología bíblica. Este proceso de selección no limita su estudio. Es inherente en la naturaleza de su estudio.

[La teología del Antiguo Testamento] trata de construir una imagen completa de la fe veterotestamentaria; trata, en otras palabras, de dar alcance en toda su singularidad y auténticas proporciones a aquello que constituye el núcleo del Antiguo Testamento. . . . La teología del Antiguo Testamento no se limita, sin embargo, a lo que constituye el ámbito directamente impuesto por su objeto; se proyecta además sobre el mundo complejo de las religiones paganas y penetra, sobre todo, en el marco específico del Nuevo Testamento. . . . No sería, sin embargo, exacto pretender explicar el significado propio de la religión vetero-testamentario desde el solo estudio del fecundo horizonte de las religiones humanas. Debemos contar con un segundo aspecto, que le es no menos esencial: su relación con el NT. En el desarrollo histórico de la religión veterotestamentaria se advierte la presencia de una fuerza interna que la empuja potente e incesantemente hacia adelante. . . . Este movimiento no terminará hasta la llegada de Cristo, en quien encontrarán su plenitud las fuerzas más nobles del Antiguo Testamento.

El estudio de la Historia de las Religiones y del Nuevo Testamento, esta mezcla del pasado y del futuro, es sumamente difícil expresar.

Esto solo se podrá conseguir haciendo un corte transversal en el pensamiento del Antiguo Testamento que, a la vez que permite una visión de conjunto, facilite distinguir entre lo esencial y lo accidental y, al mismo tiempo, deje al descubierto los pilares fundamentales y la estructura total de ese pensamiento. Con otras palabras, hemos de proceder a una consideración sistemática de los diferentes contenidos en su mutua ordenación objetiva y en su desarrollo ideológico. Con ello no se olvida ni se relega a segundo plano la investigación histórica; construimos, más bien, sobre sus resultados y hacemos usos de sus instrumentos de trabajo. Pero el análisis genético tiene que ceder el puesto a la síntesis sistemática, si se quiere conseguir una explicación del sentido último del fenómeno religioso que aparece en el Antiguo Testamento.

El uso de este acercamiento requiere un concepto central, a partir del cual uno puede estudiar el Antiguo Testamento, y hacia el cual uno puede apuntar desde las varias perspectivas en el Antiguo Testamento.

Seguimos manteniendo como concepto central el de la alianza. . . . La alianza no es un concepto doctrinal, con el que pueda construirse todo un cuerpo de doctrinas, sino la forma característica de designar un movimiento vital, dado en un tiempo determinado y en un lugar concreto, con el fin de revelar una realidad divina única en toda la historia de las religiones.

El problema básico del acercamiento de Eichrodt es la dificultad de resumir el contenido de la teología del Antiguo Testamento en un solo concepto. El Pacto, por importante que sea, no es suficientemente amplio para incluir todo el contenido de la teología del Antiguo

Testamento. Tampoco muestra con suficiente claridad el por qué de la selección del Pacto como columna céntrica del pensamiento veterotestamentario.

3.3.2 Método Temático Histórico

Otra forma de mezclar los dos métodos anteriores (confesional y descriptivo) es por unir los propósitos de cada uno. Se presenta un acercamiento básicamente confesional, pero trazando el desarrollo histórico de cada dogma a través del Nuevo Testamento. O se presenta un acercamiento básicamente descriptivo, pero organizando el contenido teológico de cada época a través de algún sistema confesional.

3.3.2.1 D. Guthrie

Guthrie nota los dos métodos para el teólogo del Nuevo Testamento. "Puede dividir el Nuevo Testamento en sus diferentes grupos literarios y presentar las opiniones teológicas de cada grupo; o puede decidir seleccionar ciertas temas mayores y hacer éstas las divisiones grandes de su obra." Escoge el método temático, pero ahora debe "enfrentar la relación de su obra al método histórico." Guthrie responde al problema de la relación de ambos métodos por "agrupar la enseñanza sobre cada tema bajo las varias fuentes para darles una perspectiva histórica y después resumir la enseñanza del Nuevo Testamento como un todo en cada área principal de interés." Su intención es demostrar la variedad y unidad del pensamiento del Nuevo Testamento.

Guthrie no impone un esquema dogmático sobre el Nuevo Testamento, sino que enumera diez temas que considera que refleja el contenido teológico del Nuevo Testamento y a la vez responde a la situación vivencial del lector moderno. Inicia con "Dios," esencial como punto de partida para cualquier teología del Nuevo Testamento teocéntrico. Sigue con "El Hombre," "Cristo" y "La Misión de Cristo." Después trata "El Espíritu Santo," "La Vida Cristiana," "La Iglesia," "La Ética," "El Futuro," y "La Escritura." Las debilidades de su obra son las propias del método confesional.

3.3.2.2 L. Morris

Morris prefiere enfatizar la naturaleza histórica de la teología del Nuevo Testamento. Por eso, organiza su teología del Nuevo Testamento en cuatro partes: los escritos Paulinos, los evangelios sinópticos y Hechos, los escritos joánicos, y las epístolas generales. Esto representa un orden generalmente cronológico. En los escritos paulinos, Morris destaca los temas de Dios, Cristo, la Soteriología, y la vida cristiana. En los evangelios sinópticos, coloca Marcos y Mateo en capítulos apartes y resume su contenido teológico bajo los temas de cristología, el Reino, y la vida cristiana. En tratar Lucas y Hechos, coloca en capítulos apartes "La Doctrina de Dios," "La Doctrina de Cristo," "La Salvación," "El Espíritu Santo," y "Discipulado." En los escritos joánicos, vuelve a tratar los temas de "La Cristología," "Dios," "El Espíritu Santo," y "La Vida Cristiana." En las epístolas generales, destaca una variedad de temas, incluyendo la relación de Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, fe y obras, falsos maestros, y los temas ya mencionados. No hay ningún esfuerzo por unir los varios temas en una sola teología del Nuevo Testamento. En su

conclusión, sencillamente resume el contenido de las secciones anteriores.

3.4 Métodos Alternos

Otros teólogos han visto los problemas inherentes en el acercamiento confesional y el acercamiento descriptivo, y han preferido buscar otra metodología.

3.4.1 Heilsgeschichte

El método de la historia de la salvación procura interpretar el contenido del Nuevo Testamento de acuerdo a un punto céntrico -- el punto de la acción salvífica de Dios en la historia. Así, un evento de la historia secular puede formar parte de la historia de salvación, si los hechos desnudos son experimentados como revelación divina.

3.4.1.1 Proponentes

El acercamiento tradicio-histórico de G. von Rad y el acercamiento de la historia de la salvación de O. Cullmann son reconocidos como dos presentaciones del método Heilsgeschichte. Los conservadores G. E. y A. M. Hunter también son proponentes.

3.4.1.2 G. von Rad

G. von Rad argumenta en contra de la organización de una teología del Antiguo Testamento a través de conceptos céntricos, supuestas estructuras de la cosmovisión israelita, o categorías sistemáticas teológicas. "El objeto que solicita la atención del teólogo, no es el mundo religioso y cultural de Israel o su constitución espiritual en general, ni tampoco el mundo de su fe, pues esto sólo puede obtenerse con las conclusiones derivadas de sus documentos; su objeto único es todo aquello que Israel mismo dijo explícitamente de Yahvéh."

Von Rad insiste que el Antiguo Testamento mismo debe fijar el esquema general organizador para una teología del Antiguo Testamento, no algún esquema impuesto del exterior. El Antiguo Testamento es un libro de escritos históricos que presentan los hechos divinos en la historia. "[Las declaraciones del Antiguo Testamento] se limitan a presentar las relaciones de Yahvéh con Israel y con el mundo bajo una sola perspectiva, a saber, como una actuación continua de Dios en la Historia. Esto significa que la fe de Israel se basa esencialmente en una teología de la historia." Israel formuló las tradiciones sagradas como testimonios o credos que eran los productos de la auto-reflexión de Israel. "La forma más legítima de hablar sobre el Antiguo Testamento continúa siendo la repetición narrativa." La repetición de las tradiciones de Israel y su correspondiente auto-reflexión forma el contenido básico de la teología del Antiguo Testamento. La diversidad de la teología del Antiguo Testamento es obvia. "En contraste con la revelación de Cristo, la revelación de Yahvéh en el Antiguo Testamento se descompone en una larga serie de revelaciones aisladas y con contenidos muy distintos".

Von Rad divide su teología del Antiguo Testamento en dos tomos. El primero trata de las tradiciones históricas y el segundo de las tradiciones proféticas. El primer tomo, después de una presentación de una historia de la religión en Israel, trata la "Teología del Hexatéuco" (Gen-Jos), "Los Ungidos de Yahvéh" (Jue-2 Rey, Crón), e "Israel ante Yahvéh" (literatura poética).

Tomo dos trata de la naturaleza de la profecía en Israel, después presenta un tratamiento de las ideas principales de los profetas más destacados, y finalmente una discusión de la relación del Antiguo Testamento con el Nuevo Testamento.

3.4.1.3 O. Cullmann

O. Cullmann es generalmente reconocido como parte de la escuela Heilsgeschichte del siglo XX. Sugiere una metodología nueva de acercamiento a la teología del Nuevo Testamento. En contraste con von Rad, Cullmann parte de un deseo de encontrar un centro de la teología del Nuevo Testamento.

Nuestro objetivo se cifra en averiguar lo que, de acuerdo con el testimonio del Nuevo Testamento, constituye la característica común que, como impulso, se encuentra en el fondo de tan diferentes rasgos de la predicación cristiana primitiva. . . . La fe y la vida de la Iglesia posterior [como aparentemente cualquier teología del Nuevo Testamento], si quieren ser legítimo desarrollo cristiano, deben contener en sí mismos, incluso en el mismo centro, este núcleo común.

Ese centro es "un llamamiento a la decisión de intergrarnos en una sucesión divina de acontecimientos. . . . A esa sucesión divina de acontecimientos llamamos Historia de la Salvación."

Cullmann anticipa el posible argumento que este supuesto centro del Nuevo Testamento no es parte del vocabulario del Nuevo Testamento por asociar la Historia de la Salvación con el concepto neotestamentario de o_konom_a (oikonomía). "El empleo de o_konom_a en el Nuevo Testamento incluye ciertamente, de que Dios lleva a cabo su plan en un conjunto de determinados acontecimientos temporales." La Historia de la Salvación no es idéntica con la historia, "sino que se desarrolla en la historia y en este sentido pertenece a ella." Así, Cullmann distingue entre el aspecto horizontal (historia, la Historie) y el aspecto vertical (la Historia de Salvación, la Geschichte).

Cullmann distingue entre :

- 1) el acontecimiento desnudo (Historie)
- 2) la revelación de un plan divino que se manifiesta en este acontecimiento
- 3) la creación de una conexión con las revelaciones histórico-salvíficas anteriores (Geschichte).

"Regularmente, pero no siempre, tienen lugar simultáneamente los actos primero y segundo. El tercero se puede verificar perfectamente con frecuencia en un proceso bastante prolongado de reflexión teológica."

La teología del Nuevo Testamento de Cullmann se divide en cinco partes. La primera parte trata la metodología. La segunda y tercera partes presentan la elaboración de la Historia de la Salvación en el Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, y sus características más sobresalientes. La cuarta parte se titula "Los Principales Tipos Neotestamentarios." Aquí se trata de lo que es propiamente la teología del Nuevo Testamento. Después de mirar los "gérmenes histórico-salvíficos en Jesús," Cullmann examina "el Cristianismo Primitivo," "Pablo y la Historia de la Salvación," y "El evangelio de Juan y la Historia de la Salvación." La quinta parte detalla el progreso de la Historia de la Salvación más allá de la historia del Nuevo Testamento, en la Iglesia Universal.

3.4.2 Método Existencialista

R. Bultmann enfatizó la dicotomía entre el mundo del Nuevo Testamento y el mundo del lector moderno. La dicotomía existe no apenas en sus detalles, sino en su misma estructura, en su cosmovisión. Si el teólogo ha de comunicar el mensaje del Nuevo Testamento al hombre moderno, el mensaje del Nuevo Testamento tiene que pasar por una reinterpretación radical. Tiene que cambiar la cosmovisión del Nuevo Testamento por la cosmovisión del hombre moderno, expresado en la filosofía contemporánea más sobresaliente (del día de Bultmann), el existencialismo -- sobre todo el expresado por el colega de Bultmann, M. Heidegger.

Una teología del Nuevo Testamento debe unir los métodos del acercamiento histórico-crítico y el acercamiento de la historia de las religiones, y "evitar los errores consistentes en romper la unidad entre el acto de pensar y el de vivir." Por intermedio del existencialismo, Bultmann espera asociar al hombre moderno con el mundo del Nuevo Testamento por describir las condiciones básicas de la vida: ansiedad, esperanza, muerte, etc. La distancia histórica entre el hombre del Nuevo Testamento y el hombre moderno es transcendida y quitada a través de la identificación de los dos en la experiencia común de los humanos de cualquier tiempo. La interpretación del Nuevo Testamento tiene es una reinterpretación de la mitología que predomina en el Nuevo Testamento. Esta "desmitologización" del Nuevo Testamento es la tarea de los teólogos del Nuevo Testamento. Deben quitar el mito del Nuevo Testamento para que el lector moderno lo pueda entender.

3.4.3 Crítica de Métodos Alternos

Los métodos alternativos no han recibido suficiente apoyo de otros eruditos como para separar el acercamiento metódico particular del autor que lo sugiere. Los métodos de esta sección son esencialmente métodos individuales, no de escuelas o movimientos grandes. La crítica de estos métodos así resultan siendo críticas de autores particulares -- no de una metodología como tal. Los tres autores mencionados en esta sección tienden a dudar del valor de la historia de los eventos del texto. Para Bultmann, representan una cosmovisión

que el hombre moderno rechaza. Para von Rad, los eventos no tienen transcendencia, sino la reflexión en cuanto a los eventos. Cullmann da valor histórico a los eventos (la Historie), pero la teología del Nuevo Testamento se interesa en el significado impartido a esos eventos a través de la revelación (la Geschichte). Hay debilidades intrínsecas en una metodología que procura ser histórica, pero duda de la veracidad de sus textos.

3.5 Conclusión

De alguna forma, nuestra metodología utilizada en la fabricación de una teología del Nuevo Testamento debe tomar en cuenta que tiene una tarea doble: debe describir el pensamiento de los autores bíblicos, y debe sistematizar ese pensamiento en forma inteligible al lector moderno. Nuestra metodología será una metodología mixta -- tratando de combinar la tarea descriptiva y la tarea kerygmática.

Capítulo 4

Presuposiciones de la Teología del Nuevo Testamento

Presuposiciones no son opcionales. Bultmann lo indicó en su artículo "¿Existe Exégesis sin Presupuestos?" Pero Bultmann no ve ninguna posibilidad de que el hombre cambie o escoja sus presuposiciones. El hombre debe sencillamente reconocer y aceptar sus presuposiciones. Acercamientos tradicionales han procurado ingenuamente eliminar las presuposiciones. Bultmann argumenta correctamente que esto es imposible. Pero no considera la posibilidad de aceptar conscientemente ciertas presuposiciones que estén de acuerdo con la naturaleza del estudio de la teología del Nuevo Testamento. Las presuposiciones son adquiridas de la cultura, la educación, y la crianza de un individuo. Ya que son adquiridas, debe ser posible también cambiarlas o modificarlas. El estudio de la teología del Nuevo Testamento depende por lo menos parcialmente de las presuposiciones desde las cuales partimos. En este capítulo, procuramos detallar las presuposiciones que deben dirigir nuestro estudio. Tratamos de escoger presuposiciones que estén de acuerdo con la naturaleza del Nuevo Testamento, y la tarea de elaborar una teología del Nuevo Testamento.

Las presuposiciones que tenemos en cinco áreas en nuestro acercamiento a la teología del Nuevo Testamento influyen nuestras conclusiones. Las presuposiciones en estas áreas pueden ser expresadas en términos de tensiones inherentes en el estudio de la teología del Nuevo Testamento:

- 1) El teólogo bíblico puede partir desde un punto de vista objetivo o subjetivo. Toma una decisión frente a la tensión entre fe y objetividad.
- 2) Puede utilizar un medio de sistematización descriptiva o temática en la elaboración de su teología del Nuevo Testamento. Toma una decisión de enfatizar la unidad o la diversidad de la teología del Nuevo Testamento. El método descriptivo enfatizará la diversidad. El método temático enfatizará la unidad.
- 3) Puede fijar una meta descriptiva o normativa para su teología del Nuevo Testamento.
- 4) El contenido de su teología del Nuevo Testamento puede partir desde los hechos en el Nuevo Testamento o desde las confesiones en el Nuevo Testamento. Esta tensión también refleja la tensión entre *Historie* y *Geschichte* en el Nuevo Testamento.
- 5) Y por último, el teólogo del Nuevo Testamento tiene que resolver la tensión que existe entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. Puede enfatizar su continuidad o su diversidad.

4.1 Tensión del punto de partida

Parte del debate entre W. Wrede y A. Schlatter era el punto de partida del teólogo bíblico. Wrede considera que un creyente y un inconverso pueden igualmente producir una teología del Nuevo Testamento. Schlatter considera que para hacer una teología del Nuevo Testamento, uno debe partir desde el mismo punto de partida de fe de los autores del Nuevo Testamento. En cierto sentido, el debate trata de responder a la tensión entre objetividad y subjetividad. La respuesta de Stendahl -- que el creyente procure ser objetivo y que el incrédulo procure tener empatía con el creyente del primer siglo -- pide que el teólogo procure negar su propio punto de partida por conscientemente enfatizar su lado opuesto.

¿Es la objetividad una meta alcanzable para el teólogo bíblico? Y si es alcanzable, ¿es deseable? Nuestra respuesta depende de nuestra epistemología. ¿Cómo se llega a una comprensión de algo? Cuando lo que estudiamos es algún objeto material, el estudio puede ser objetivo (¿qué es el objeto? ¿de qué se compone? etc.). Pero cuando el objeto bajo estudio es una persona, sale del área totalmente objetiva. No podemos entender una persona sin entender su pensamiento, su auto-reflexión, etc. La comunicación viene a ser un paso previo absolutamente necesario para poder entender la persona. El hombre, como objeto de estudio, es a la vez objeto y sujeto.

Si aceptamos el concepto bíblico de la personalidad de Dios, no le podemos estudiar sencillamente como objeto. Apenas podemos entender a Dios en su relación con el hombre. Dios no puede estudiarse en una forma materialista, o en forma objetiva. El estudio de la teología (la palabra en cuanto a Dios) viene a ser un estudio subjetivo. Es un estudio de la revelación -- la forma a través de la cual Dios se hace conocer por el hombre. La revelación que tenemos no es en forma dogmática, sino en forma histórica / vivencial. Dios se revela al hombre en una relación con él, no a través de declaraciones dogmáticas sobre Su naturaleza.

El principio hermeneúutico que "la mejor interpretación del texto procura entender el texto dentro del contexto en que fue dado," conduce a la posición de que es mejor interpretar el texto bíblico desde la fe cristiana. Aunque objetividad es una meta de un estudio del texto, no debe ser una objetividad que divorcie el exegeta del texto o de su relación con Dios.

4.2 Tensión del medio de sistematización

El teólogo bíblico tiene que escoger entre los varios métodos de sistematización de su teología del Nuevo Testamento mencionados en el capítulo anterior, o ingeniar un método nuevo. Esencialmente, la selección del método será determinado por la presuposición del teólogo en cuanto a la naturaleza básica de la unidad o diversidad del contenido teológico del Nuevo Testamento. Si predomina la unidad, el método usado será el temático. Si predomina la diversidad, el método usado será el descriptivo. Si existe unidad en diversidad, el método usado será un método mixto o alternativo.

Longenecker insiste en la unidad entre expresiones diversas de la teología del Nuevo

Testamento. La diversidad es el resultado de la acción histórica de Dios en una variedad de situaciones. La capacidad de comprensión del hombre, la expresión circunstancial de la revelación, y el contexto histórico - cultural en el cual el texto fue escrito determinan la diversidad de la teología del Nuevo Testamento. Sin embargo, existe una unidad orgánica de la esencia del kerygma del Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento "debate desde un solo plataforma, aunque de varios puntos del plataforma."

Podemos notar que uno de los puntos céntricos de la enseñanza de Jesús es el concepto del Reino de Dios. En Pablo, el vocablo aparece poco. En Pablo, predomina el concepto de justificación. Este vocablo aparece poco en las palabras de Jesús. Juan imparte un énfasis nuevo -- tener fe en Cristo. Sin embargo, estos tres vocablos, aunque diversos en su expresión, son meramente diferentes formas de explicar la soteriología. Los evangelistas escribieron a una audiencia que tiene algo de conocimiento de la tierra de Palestina y tienen el propósito de describir la vida de Jesús. Por eso, usan el término que Jesús usó -- Reino de Dios. Pablo y Juan escribieron a personas que no comparten ese conocimiento, y a los cuales el vocablo "Reino" puede conllevar conceptos autocráticos y burocráticos. Por tanto, expresa el mismo concepto a través de vocablos muy distintos. Longenecker insiste en que reconozcamos la "expresión circunstancial" del Nuevo Testamento.

Ya que existe en el Nuevo Testamento una unidad en diversidad, nuestro acercamiento debe utilizar un método mixto o alternativo. En el próximo capítulo optaremos por un método mixto semejante al método diacrónico de Eichrodt, pero modificado para responder a la naturaleza del Nuevo Testamento. Un elemento esencial en ese acercamiento es la escogencia de un tema céntrico desde el cual interpretar al contenido teológico del Nuevo Testamento.

Varios han intentado definir el centro de la teología del Nuevo Testamento. Bultmann presenta antropología como el centro. Cullmann dice que el centro de la teología del Nuevo Testamento es la Heilsgeschichte. Kümmel y Lohse dicen que es cristología. Käsemann busca el centro de la teología paulina en su concepto de justificación. Otros centros que han sido sugeridos son el pacto, el reino de Dios, reinado de Dios y su comunión con el hombre, y la promesa. Otros han rechazado la posibilidad de organizar toda la teología del Nuevo Testamento en términos de un solo concepto céntrico. La advertencia de Cullmann es valiosa. Debemos cuidarnos de imponer un centro sobre la teología del Nuevo Testamento. Debemos observar lo que el mismo Nuevo Testamento presenta como centro, para después interpretar los varios temas del Nuevo Testamento desde ese centro.

4.3 Tensión de la meta de la Teología del Nuevo Testamento

Cuando uno escribe una teología del Nuevo Testamento, ¿qué busca? ¿Qué meta tiene? Existen dos opciones. Uno puede responder a la pregunta ¿qué significó? o uno puede responder a la pregunta ¿qué significa? Uno puede buscar sencillamente describir el contenido teológico de la revelación del Nuevo Testamento, o uno puede buscar interpretar ese contenido para la experiencia del lector moderno.

Childs, con el movimiento moderno de teología bíblica, busca desarrollar una teología

bíblica normativa. El texto bíblico es "un testigo del propósito divino de Dios." La teología del Nuevo Testamento debe ir detrás del nivel de testigo del texto a encontrar la realidad del propósito de Dios. Así que la teología bíblica no puede hacerse a través de un método descriptivo solamente. El método descriptivo no puede ir detrás del texto para encontrar el propósito de Dios. En otras palabras, "la pregunta de lo que el texto significó y lo que significa son inseparables y ambas pertenecen a la tarea de la interpretación de la Biblia como Escritura."

Stendahl rechaza la normatividad de la teología bíblica, e insiste en la tarea descriptiva de la teología bíblica. Stendahl acepta que los textos bíblicos nos llevan más allá de sí mismos -- a una comprensión del propósito de Dios. Pero la tarea de ir más allá del texto no es la tarea del teólogo bíblico. Esta tarea normativa pertenece a la teología dogmática. A. Dulles levanta la inquietud sobre la separación radical de "lo que la Biblia significó" y "lo que la Biblia significa." Tanto el uno como el otro son normativos. Esto levanta la pregunta sobre la normatividad de la Biblia para los lectores antiguos. Si era normativo para ellos, ¿cuándo dejó de ser normativo? ¿Puede la teología del Nuevo Testamento tener un valor normativo con base en la normatividad de lo que significó el texto?

La inquietud, sin embargo, confunde revelación con teología. La revelación del Nuevo Testamento era normativa. La revelación no deja de ser revelación para nosotros, pero para el lector que sale del contexto histórico y cultural del Nuevo Testamento, esa revelación requiere interpretación. Esa interpretación, y la tarea posterior de organizar esa interpretación en un orden lógico y asequible para el lector moderno, es teología del Nuevo Testamento. El contenido de la teología del Nuevo Testamento posiblemente tendrá una fuerza normativa para el teólogo y el estudiante por cuanto trata de la revelación normativa de Dios. Sin embargo, en nuestro esquema, la teología bíblica tiene un rol preparatorio para la teología dogmática, pero es el teólogo dogmático que tiene la responsabilidad de aplicar la teología bíblica al lector moderno.

4.4 Tensión de la naturaleza del texto

El concepto de M. Kahler en cuanto a la diferencia entre *Historie* y *Geschichte* se aplica también a la teología del Nuevo Testamento. Lo que uno piensa de la historicidad esencial de los eventos descritos en el texto determinará en parte la conclusión teológica a la cual uno llega. Por ejemplo, en hacer una teología bíblica del libro de Hechos, si uno rechaza la historicidad de los eventos, no son una fuente aceptable para elaborar teología bíblica. El teólogo se limita a estudiar el contenido de los sermones. Pero si uno acepta la historicidad esencial de los eventos, tanto los eventos como el contenido teológico de los discursos pueden ser fuente para la teología bíblica de Hechos.

Se mencionó arriba la importancia de un acercamiento a la teología bíblica que reconoce la relación de Dios con el hombre. La revelación histórica de Dios es la base de la comprensión de Dios en Su relación con el hombre. Dios es entendido en Israel siempre en su relación con el hombre. Es el Dios de Abraham, de Isaac, y de Jacob. Es el Dios de David. El hecho histórico es clave en esta revelación. Los hechos son eventos

constitutivos de la historia de Israel y de la teología del Antiguo Testamento. Si Dios no se ha revelado en estos eventos, no hay conocimiento de Dios, y no hay revelación. Si los eventos no se dieron, no hubo revelación.

El contexto cultural del Antiguo Testamento presenta un ambiente anti-histórico. En las religiones cananeas predomina el mito. La cosmovisión de estas religiones tiende a ver la vida en términos de ciclos. Los mitos presentan una imagen de los dioses que se resume bajo cuatro características: politeísmo, el carácter humano de los dioses, la creación del mundo de materia de los dioses mismos, y la impersonalidad y capricho de los dioses. El Antiguo Testamento presenta, en cambio, un solo Dios, cuyo carácter ético es un ejemplo para los hombres. La creación del mundo es ex nihilo. Dios es personal pero trascendente. Dios no está dentro, sino separado y aparte de la naturaleza. Actúa en la historia, pero no es parte de la historia. Por eso, Israel desarrolla un interés en escribir historia en términos lineares.

El contexto histórico del Nuevo Testamento presenta dos contextos culturales a-históricos, también. El mundo helénico tiende a ser platónico y universalista. Tiene poco interés en la historia. El mundo judío también estaba interesado mayormente en la ley y afirmaciones en cuanto a la ley. No tenía mayor interés en la historia. Tanto la revelación del Antiguo Testamento como la revelación del Nuevo Testamento se dieron en contextos a-históricos, pero en sí, eran concretamente basada en la historia. Esto es parte de la novedad de la Biblia.

La diferencia entre *Historie* y *Geschichte* refleja la diferencia entre varios teólogos del Nuevo Testamento que buscan partir no desde los hechos del Nuevo Testamento, como los hechos implicados en el Jesús histórico, sino desde la reflexión teológica del Nuevo Testamento expresada en las confesiones de la Iglesia Primitiva. Von Rad describe la tarea de la teología del Antiguo Testamento como la organización y presentación de las tradiciones de Israel. Así evita los problemas implicados en un ataque o defensa de la historicidad de los eventos de los cuales el Antiguo Testamento habla. Bultmann toma una posición semejante, partiendo de un pesimismo sobre la historicidad del evento del Jesús histórico. Hunter también basa su teología del Nuevo Testamento en las confesiones de la iglesia, aunque parte desde un optimismo sobre la historicidad de los eventos históricos del Nuevo Testamento.

La diferencia entre los escritos del Antiguo y Nuevo Testamento con la literatura de su día indica que uno de los propósitos de los autores bíblicos era escribir historia. Como disciplina nueva, la historiografía de los antiguos no corresponde en todo aspecto a la historiografía moderna. Sin embargo, es obvio que los autores del Antiguo y Nuevo Testamento escribieron con el propósito de que sus escritos fueran aceptados y creídos como historia. La teología del Nuevo Testamento debe, entonces, conformarse a la naturaleza del Nuevo Testamento y aceptar la historicidad esencial de los hechos allí registrados.

4.5 Tensión entre el AT y el NT

Uno puede notar una diferencia entre los acercamientos a la teología del Antiguo Testamento y la teología del Nuevo Testamento. Las teologías del Antiguo Testamento tienden a ser más descriptivas. Las teologías del Nuevo Testamento tienden a ser confesionales. Es en parte un resultado de la naturaleza del Antiguo y Nuevo Testamento. Mil años de historia y reflexión teológica y la obvia diferencia entre los varios niveles de comprensión teológica del inicio de su historia y el final del período veterotestamentario requieren que la teología del Antiguo Testamento sea primordialmente una ciencia descriptiva. El Nuevo Testamento tiene menos años en su historia, y menos tiempo para reflexión teológica. Así la teología del Nuevo Testamento puede ser confesional.

Varios teólogos del Antiguo Testamento notan la importancia de la relación del Antiguo Testamento con el Nuevo Testamento. Eichrodt nota que “en el desarrollo histórico de la religión veterotestamentaria se advierte la presencia de una fuerza interna que la empuja potente e incesantemente hacia adelante. Existen en ella evidentemente momentos en los que parece volverse estacionaria, aferrada a principios fixistas; pero aún entonces vuelve a surgir de nuevo la voluntad de seguir avanzando en busca de una vida superior, reconociendo el carácter contingente y provisional de todo lo anterior. Este movimiento no termina hasta la llegada de Cristo.”

Históricamente, hay tres posiciones de la relación del Antiguo Testamento y Nuevo Testamento. La escuela Marcionita veía una discontinuidad total entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento. Para Marción, ley es el resultado de la revelación del demiurgo de oscuridad, Yahweh. La ley es mala. El evangelio viene del verdadero Dios de Luz, Jesús. Por eso, Marción quitó del canon tanto el Antiguo Testamento como referencias al Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento. Acercamientos similares se encuentran hoy. Schleiermacher y Ritschl enfatizan la importancia del Nuevo Testamento sobre el Antiguo Testamento, casi al punto de excluirlo del canon cristiano. Bultmann dice "para la fe cristiana, el Antiguo Testamento dejó de ser revelación como ha sido, y todavía es, para los judíos."

La escuela alejandrina, con sus personajes principales Clemente de Alejandría y Orígenes, une la ley y el evangelio, viendo una identidad de sustancia entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento. Orígenes utiliza un método alegórico de interpretación, y así trata el Antiguo Testamento desde la perspectiva del Nuevo Testamento. Tradicionalmente, la escuela alejandrina distingue entre n_{moV} y $_{n_{moV}}$. N_{moV} es el principio ético de la ley, y $_{n_{moV}}$ es la ley Mosaica. Tertuliano distingue entre la ley cültica y la ley moral. Cristo cumple la ley moral, pero abroga la ley cültica. La única diferencia entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento es el tiempo. La sustancia principal de las ideas de los dos quedan iguales. J. B. Payne dice: “Existe dentro de la unidad básica de la relación entre los testamentos, un desarrollo histórico real. La diferencia básica es entre el testamento más viejo y el más nuevo... El más viejo administraba la salvación por una fe que anticipaba la redención porvenir (Heb 8:5); y el más nuevo por una fe conmemorativa en la redención hecha una vez por todas (Heb 9:12; 10:10).”

La escuela Antioquía, con sus protagonistas Ignacio y Teófilo, rechazó la hermenéutica de

alegorización que proponía Orígenes. Como los judíos no aceptaban una diferencia entre ley cúllica y ley moral, los antioqueños argumentaban que Pablo tampoco lo haría. Enfatizaban el desarrollo del Antiguo Testamento hacia el Nuevo Testamento. Dijeron que era necesario entender el Antiguo Testamento para poder entender el Nuevo Testamento. Brunner dice que la historia del Pacto en Israel nos conduce a la cruz y a un nuevo pacto actualizado en Jesucristo.

En resumen, los Marcionitas limitan su teología bíblica al Nuevo Testamento. Los Alejandrinos proceden desde el Nuevo Testamento hacia el Antiguo Testamento, buscando reinterpretar el Antiguo Testamento a la luz de la revelación en Cristo. Los Antioqueños proceden desde el Antiguo Testamento hacia el Nuevo Testamento, buscando entender el Nuevo Testamento desde el trasfondo histórico y teológico del Antiguo Testamento. Expresado en términos aplicables a nuestro estudio, debemos responder a la pregunta: ¿hasta qué punto la teología del Antiguo Testamento es una base para la teología del Nuevo Testamento? Y si es base, ¿cómo debemos proceder? ¿desde el Antiguo hacia el Nuevo Testamento? o ¿desde el Nuevo hacia el Antiguo Testamento?

Cuando Pablo presenta su entendimiento del Antiguo Testamento y la ley, siempre habla en términos respetuosos. "La ley es santa, buena, y justa" (Ro 7:7, 12, 14), pero a la vez, "somos libres de la ley" (7:6). En Ro 10:4 Pablo dice "pero Cristo es el fin de la ley para justificación a todos los que tienen fe" Cristo no pone fin a la ley en términos generales, sino que pone fin a la ley como sistema de justificación. El hombre del tiempo del Nuevo Testamento es salvo por fe en Cristo, no según el sistema sacrificial del Antiguo Testamento.

Longenecker sugiere que un uso de la ley en el tiempo del Nuevo Testamento es como pedagogo. Gá 3:19-4:7 presenta la ley como pedagogo. El pedagogo es un esclavo que servía para entrenar al niño en su desarrollo moral. Longenecker sugiere que Pablo ve la ley como instrucción moral aún en la vida del creyente. La escuela antioqueña presentó tres usos de la ley. El primer uso de la ley era para salvar, un concepto veterotestamentario, abrogado en el Nuevo Testamento. El segundo uso de la ley era como preparación para el Nuevo Testamento. Positivamente, nos prepara para el Nuevo Testamento. Negativamente, nos condena y nos lleva a buscar a Dios. El tercer uso de la ley es como guía moral (teonomía). Longenecker sugiere que el Antiguo Testamento como sistema de justificación es abrogado. Pero el Antiguo Testamento sigue vigente en el tiempo del Nuevo Testamento como revelación divina, como instrucción (Torá), y como guía moral.

Una de las diferencias básicas entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento es la sustancia y ocasión de revelación en ambos. En Heb 1:1-2, el autor presenta una diferencia entre la ocasión y el medio de revelación en el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. Las diferencias entre la primera parte (revelación en el Antiguo Testamento) y la segunda parte (revelación en el Nuevo Testamento) son significativas. El uso del mismo verbo en ambas partes de la oración indica que la esencia de revelación (revelación de Dios hablando al hombre) es idéntica en el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. Ambos son Palabra de Dios. Las diferencias indican un cambio en la ocasión de la

revelación (ya no de muchas formas y en muchos tiempos), en el tiempo de la revelación (no antiguamente, sino en lo último de estos días), en los recipientes de la revelación (no a los padres, sino a nosotros), y en el medio de revelación (ya no por profetas, sino por el Hijo).

Hay una diferencia entre la ocasión de revelación en el Antiguo Testamento y la ocasión de la revelación en el Nuevo Testamento. La revelación en el Antiguo Testamento era en muchos tiempos. Dependiendo del punto de vista en cuanto a autoría de los varios libros del Antiguo Testamento, uno puede ver un máximo de mil años, o un mínimo de 500 años, entre el primer libro a ser escrito y el último libro a ser escrito. La revelación del Antiguo Testamento era en muchas formas. En el Antiguo Testamento vemos revelación por sueños, profecías, leyes, discursos, poesías, y escritos históricos. Lo mismo no se puede decir de la revelación en el Nuevo Testamento. El tiempo entre el primer y el último libro a ser escrito es entre 50 y 60 años. La forma de la revelación en el Nuevo Testamento es una sola -- la Encarnación en Jesús (el Logos) y sus palabras.

Hay una diferencia en el tiempo de revelación, también. El autor dice que la revelación de Jesús era en "lo último de estos días." No es una fórmula escatológica, sino una referencia al tiempo del Antiguo Testamento. El ministerio de Jesús no es parte de "los últimos días," sino que se ubica en el tiempo del Antiguo Testamento, o quizás en un tiempo transicional. Así también hay una diferencia entre los destinatarios. Ya los recipientes no son nuestros padres, sino nosotros mismos. Uno casi experimenta el gozo de estas palabras.

Quizás la diferencia más importante tiene que ver con el medio de la revelación en el Nuevo Testamento. En el Antiguo Testamento, el medio de la revelación era el profeta. El Nuevo Testamento confirma este punto de vista que colocaba la revelación del Antiguo Testamento en la boca de los profetas (Ef 2:20; 1 Pe 1:10-12; 2 Pe 1:19-21). Debemos entender el resto de Heb 1 en este sentido, a veces traduciendo el término *angelos* por Angel, y a veces por mensajero (profeta). Cristo es mejor que el mensajero del Antiguo Testamento, aún mejor que Moisés (Heb 3:1-6), y por eso, la revelación del Nuevo Testamento es mejor que la del Antiguo Testamento.

El autor da la impresión que la revelación del Antiguo Testamento puede admitir una revelación progresiva, mientras que la revelación del Nuevo Testamento es completa en Cristo. Así, aún las epístolas se consideran palabras del Señor, por lo menos en la forma en que se considera que son interpretaciones de Jesús. Heb 10:1 habla de la naturaleza del Antiguo Testamento: "La ley teniendo la sombra de los bienes venideros, no la imagen misma de las cosas." El Antiguo Testamento es sombra. Tres veces de las siete que ocurre en el Nuevo Testamento, "sombra" refiere al Antiguo Testamento (v. Col 2:17: "todo lo cual es sombra de lo que ha de venir"; y Heb 8:4-5: "los cuales sirven a lo que es figura y sombra de las cosas celestiales"). El Antiguo Testamento es sombra y figura del Nuevo Testamento. Se debe entender en términos positivos:

Las distintas y sucesivas concepciones de los autores bíblicos acerca de Dios, del hombre y del mundo reflejan un movimiento del espíritu humano hacia una percepción más plena de la verdad, bajo la guía del Espíritu de Verdad. Como hemos visto, en este proceso ciertas ideas relativamente

inmaduras e inadecuadas son sustituidas por otras más correctas. Podemos hablar de un proceso de educación. Dios . . . fue comunicando a los hombres, conforme ellos eran capaces de digerirlo, un conocimiento cada vez mayor acerca de sí mismo. En este sentido se dice con razón que la Biblia contiene una "revelación progresiva."

Así, el Antiguo Testamento contiene revelación progresiva, y debe tomar en cuenta este desarrollo en el proceso de la elaboración de una teología del Antiguo Testamento. El Nuevo Testamento no contiene una progresión en la revelación, sino que existe una unidad en la revelación del Nuevo Testamento. Cualquier diferencia debe entenderse en términos de las circunstancias diferentes de los recipientes de la revelación, o de mayor precisión en la descripción de algún concepto teológico. Pero la revelación misma en el Nuevo Testamento no cambia. Parece, entonces, que el mismo Nuevo Testamento responde a nuestras preguntas sobre la relación del Antiguo al Nuevo Testamento. La teología del Antiguo Testamento es una base necesaria de la teología del Nuevo Testamento. Nuestro acercamiento no debe ser anacrónico. No debemos imponer una comprensión neotestamentaria sobre el Antiguo Testamento. El procedimiento correcto es partir desde la comprensión teológica del Antiguo Testamento hacia una comprensión teológica del Nuevo Testamento.

4.6 Conclusión

Estas presuposiciones son consideradas conveniente para el estudio de la teología del Nuevo Testamento. Se ha procurado escoger presuposiciones de acuerdo a la naturaleza del Nuevo Testamento. En el capítulo siguiente buscaremos definir la metodología a seguir en nuestro acercamiento a la teología del Nuevo Testamento.

Capítulo 5

Nuestra Metodología

Los capítulos anteriores han servido para darnos una base sobre la cual podemos definir nuestro acercamiento a la teología del Nuevo Testamento. El propósito de este capítulo es definir como haremos teología del Nuevo Testamento.

5.1 Un Método mixto

El método descriptivo tiende a enfatizar la diversidad del contenido de la teología bíblica. El método confesional tiende a enfatizar la unidad de ese contenido. El método que uno escoge para organizar el contenido de la teología del Nuevo Testamento debe concordar con el contenido del Nuevo Testamento. Si el contenido es diverso, uno debe usar el método descriptivo. Si es unido, uno debe usar el método confesional.

El contenido de la revelación en el Nuevo Testamento es diverso. Un simple lectura de Juan y Romanos nos ilustra la diferencia de estos dos libros. Hay diversidad en la clase de literatura. Hay libros históricos, libros lógicos, libros apocalípticos, libros didácticos, etc. Esto refleja una diversidad de propósito. Hay diversidad en expresión. El sustantivo "fe" (p_stiV), tan importante en la teología paulina, no ocurre en Juan, quien prefiere el verbo "creer" (pist_uw). El término "Reino de Dios" que ocurre tanto en los evangelios, prácticamente no ocurre en Pablo. "Justificación," un término utilizado mucho en Pablo, ocurre muy poco en los evangelios y otros libros fuera de los de Pablo.

Sin embargo, hay también unidad en el contenido del Nuevo Testamento. Esta unidad se ve en el punto de partida de los autores del Nuevo Testamento. Todos escriben desde la realidad de una vida en relación con el Mesías Jesús. Hay unidad de trasfondo. Todos los autores del Nuevo Testamento escriben desde un conocimiento profundo del Antiguo Testamento y el Judaísmo. Hay unidad de revelación. Heb 1:1-2 indica que en el Nuevo Testamento, existe una unidad en cuanto al punto de vista. Todo el contenido del Nuevo Testamento puede ser entendido como la revelación de Jesús.

Ya que existe unidad con diversidad en el Nuevo Testamento, nuestro acercamiento debe ser un método mixto o un método alternativo. Apenas a través de un método que reconoce la unidad y la diversidad en el Nuevo Testamento podemos hacer una teología bíblica que refleja el contenido del Nuevo Testamento. Ahora debemos decidir entre las varias opciones de métodos mixtos y alternativos.

5.1.1 Predominancia del método descriptivo

Hay dos realidades que nos llevan a preferir un método mixto o alternativo en el cual predomina la tarea de describir el contenido teológico del Nuevo Testamento. La primera realidad es la intención de los autores del Nuevo Testamento. Todos los autores intentan escribir historia o para una situación histórica. Los evangelios y el libro de Hechos eran un esfuerzo por escribir historia. Las epístolas del Nuevo Testamento eran escritas para resolver situaciones históricas específicas. Aún la epístola de Hebreos, aunque carece de una introducción epistolográfica apropiada, es aparentemente escrito para una congregación, o congregaciones, específicas (Heb 13:22-25). El libro de Apocalipsis es también historia, aunque historia porvenir.

La mayoría de los métodos alternos no dan prioridad a la historia del Nuevo Testamento. Enfatizan el testimonio a los hechos (método Heilsgeschichte) o un marco filosófico contemporáneo (método existencialista). Los métodos mixtos combinan el elemento descriptivo con el elemento confesional, y así pueden enfatizar el aspecto histórico.

Nuestro acercamiento debe enfatizar el aspecto histórico de la teología del Nuevo Testamento. Esto requiere que el método a utilizarse enfatice el aspecto descriptivo - histórico de la teología bíblica. Apenas así puede la teología del Nuevo Testamento reflejar adecuadamente el contenido del Nuevo Testamento.

5.1.2 Clase de organización confesional

El método diacrónico de Eichrodt y el método temático histórico de Morris procuran organizar la teología bíblica a la luz de su desarrollo histórico. Pero ambos utilizan una organización confesional distinto dentro de su marco histórico. Eichrodt utiliza un concepto céntrico, a través del cual traza los varios temas en el Antiguo Testamento. Busca la forma en que el Pacto se expresa en los varios aspectos de la teología del Antiguo Testamento. Morris organiza su descripción histórica según los temas que encuentra en las varias secciones del Nuevo Testamento.

El procedimiento de Morris necesariamente lleva el teólogo a presentar "teologías del Nuevo Testamento." Los mismos temas que trata bajo la sección sobre Pablo, los trata bajo Lucas. Nuestro deseo es ver la unidad de la teología del Nuevo Testamento. No es suficiente ver la teología de Pablo y la teología de Lucas. Por eso, es necesario encontrar algún centro de la teología del Nuevo Testamento para poder organizar el contenido alrededor de ese tema que une la teología del Nuevo Testamento.

Para nuestro acercamiento, necesitamos un centro alrededor del cual podemos organizar la teología del Nuevo Testamento. Una de las debilidades de este acercamiento es el peligro de utilizar un centro que no concuerda con el contenido de la teología del Nuevo Testamento. O sea, si no escogemos el centro apropiado, podríamos dejar mucho del

contenido de la teología del Nuevo Testamento. O podríamos imponer conceptos que no están.

Para evitar este peligro, el centro que utilizamos debe ser sugerido por el contenido del Nuevo Testamento. Debemos entrar a examinar la estructura literaria de los documentos bajo estudio para encontrar el centro de éstos. Encontramos que hay un denominador común en estos centros. Ese denominador común viene a ser el centro de la teología del Nuevo Testamento.

5.2 Procedimiento histórico - cronológico

Dentro de nuestro procedimiento, será necesario distinguir entre las varias etapas en el proceso de escribir el Nuevo Testamento. Un máximo de 60 años separa el primer libro a ser escrito del último libro a ser escrito. Sin embargo, es tiempo suficiente para ver ciertas características que predominan en cada época.

Debemos empezar nuestro acercamiento con la enseñanza y actividad de Jesús. El tiempo del ministerio de Jesús era entre 6 aC hasta 30 dC. Utilizamos los cuatro evangelios como fuente para esta sección. Sin embargo, tratamos de separar las palabras de Jesús de los comentarios de los evangelistas en cuanto a las palabras.

El siguiente paso es la instrucción de Pablo. La primera carta de Pablo era escrita entre los años 40 - 45 dC. La última carta de Pablo era escrita entre los años 55 - 60 dC. Utilizamos las trece epístolas de Pablo como fuente. La autenticidad de las cartas de Efesios, Colosenses, y los pastorales ha sido cuestionado. Nuestra posición personal es de aceptar la autenticidad de estas cartas. Aún el teólogo que rechaza estas cartas reconoce que nacen de un "círculo paulino" de teología.

En seguida, pasamos a examinar el contenido de los evangelistas sinópticos. Distinguimos entre la enseñanza y actividad de Jesús registradas en los evangelios y el contenido teológico del marco que el evangelista utiliza para comunicar esa enseñanza y actividad. No cuestionamos la historicidad de los hechos. Pero reconocemos que cada autor selecciona y organiza el contenido según una agenda teológica específica. En esta sección, procuramos definir esa agenda.

Después, pasamos a examinar el contenido de Hechos y las Epístolas Generales. Estas obras eran escritas entre 60 - 70 dC. En las colecciones de escritos del Nuevo Testamento en la antigua iglesia, estos libros se colocaban juntos. Todos tratan de la iglesia en desarrollo.

Terminamos nuestro estudio con los cinco escritos de Juan. El tiempo de la escritura de estos libros es entre 85 - 105 dC. Otra vez, separamos las palabras de Jesús de los comentarios de Juan en su evangelio. Apocalipsis es un libro que se podría colocar aparte. Pero para mantener el acercamiento descriptivo - cronológico, lo estudiamos con los otros libros joaninos.

Parte de nuestra tarea es ver el desarrollo de las ideas del Nuevo Testamento. Así, será necesario trazar el desarrollo de estas ideas a través de las varias épocas. Para entender algún elemento de la enseñanza de Jesús, debemos estudiar el elemento en el Antiguo Testamento y la literatura intertestamentaria. Para entender algún elemento de la instrucción de Pablo, debemos estudiarlo en el Antiguo Testamento, la literatura intertestamentaria, y Jesús. Para entender algo de los evangelistas sinópticos, debemos estudiarlo en el Antiguo Testamento, en la literatura apocalíptica, en Jesús, y en Pablo. Y así sucesivamente debemos examinar el trasfondo para cada etapa de la iglesia antigua.

Con eso no decimos que los autores tuvieron conocimiento de todos los autores que les precedieron. No decimos que Mateo conoció todos los escritos de Pablo, o que Juan haya conocido todo el resto del Nuevo Testamento. El proceso de colección de los escritos del Nuevo Testamento era un proceso relativamente lento. Los autores habrán conocido algunos escritos, pero seguramente no todos. Sin embargo, los autores conocerían el contenido teológico general de los varios autores, porque eso habrá sido divulgado por la iglesia misma.

5.3 El centro de la Teología del Nuevo Testamento

En esta sección, debemos examinar los varios documentos del Nuevo Testamento para encontrar su centro. Al final de la sección los compararemos para encontrar el denominador común. Nuestro examen del material deber limitarse por el momento a la observación de contenido y estructura de los libros bajo estudio. Apenas así podemos encontrar el centro que los libros mismos presentan, y no una evaluación teológica de los libros.

5.3.1 Enseñanza de Jesús

Mateo se divide en tres secciones grandes (1:1 - 4:16; 4:17 - 16:20; 16:21 - 28:20) a través de la frase "desde entonces comenzó Jesús a" En Mt 4:17 "desde entonces comenzó Jesús a predicar, y a decir: Arrepentíos, porque el reino de los cielos se ha acercado." En Mt 16:21 "desde entonces comenzó Jesús a declarar a sus discípulos que le era necesario ir a Jerusalén y padecer mucho de los ancianos, de los principales sacerdotes y de los escribas; y ser muerto, y resucitar al tercer día." Mt 4:17 presenta el contenido del libro -- la predicación del reino de Dios. Esta predicación es también el contenido de la primera parte del libro -- la predicación de Juan era "Arrepentíos, porque el reino de los cielos se ha acercado." (Mt 3:2) Mateo menciona el término reino 15 veces, el término reino de Dios tres veces, y reino de los cielos 34 veces. "Reino de los cielos" es una circunlocución por "reino de Dios."

El contenido de Marcos se fija por una declaración general de la predicación de Jesús en Mc 1:14-15. "Jesús vino a Galilea predicando el evangelio del reino de Dios, diciendo: El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha; acercado; arrepentíos y creed en el evangelio." Marcos menciona el reino 4 veces, y el reino de Dios 14 veces.

Aunque la estructura de Lucas no presenta tan claramente un centro, el contenido de Lucas es más definido. El término "reino de Dios" ocurre 31 veces en Lucas. El término "reino" ocurre otras 13 veces. La centralidad del "reino" es vista en que en Hechos 1:6, los discípulos preguntaron a Jesús si ya iba a restaurar el reino a Israel.

Aunque la estructura y contenido de la enseñanza de Jesús presentado por Juan no desarrolla el tema del "reino de Dios," la conversación de Jesús con Nicodemo presenta el tema (3:3, 5). El tema central de Juan parece ser fe en Cristo. La declaración del propósito de Juan (20:30-31) señala la fe como el centro del libro. "Hizo además Jesús muchas otras señales en presencia de sus discípulos, las cuales no están escritas en este libro. Pero éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo, tengáis vida en su nombre." La enseñanza de Jesús en Juan enfatiza el concepto de "creer en" el nombre de Jesús. En cierto sentido, esto aborda el tema del reino -- en el sentido de que explica la naturaleza y personalidad del Rey del reino, y la importancia de nosotros creer en él.

5.3.2 Instrucción de Pablo

El centro de la teología de Pablo no es tan claro. Pablo no escribe una sencilla teología, sino que responde a las preguntas que se levanten en la diferentes iglesias donde Pablo había ministrado. Sin embargo, existe en el libro de Romanos una presentación clara de los conceptos básicos de la teología de Pablo.

El tema central del libro de Romanos es "justificación por fe." Pablo presenta una tesis en Ro 1:17 ("en [el evangelio] la justicia de Dios es revelado por fe y para fe"). Ya que en la vida diaria no se ve la justicia de Dios tan claramente, Pablo explica por qué en el mundo general "la ira de Dios es revelado desde el cielo" (Ro 1:8 - 3:20). Después de esta explicación, Pablo puede otra vez expresar su tesis ("Pero ahora la justicia de Dios ha sido revelada aparte de la Ley" - Ro 3:21). El resto del libro se dedica al concepto de la justicia de Dios. La importancia de la justicia, o justificación, para Pablo se ve también en que cuando Félix oyó de Pablo "acerca de la fe en Jesucristo," Pablo le habló de "justicia, dominio propio, y el juicio venidero" (Hch 24:24-25).

Las otras cartas de Pablo también se dedican a la explicación del significado de la justicia de Dios. Muchas veces los términos no aparecen, sin embargo los conceptos de justificación y los resultados de justificación son parte integral de cada libro. El tema de justificación parece ser otra expresión contextualizada del concepto del Reino. Pablo no podía utilizar la misma terminología tan significativa para los judíos (el reino de Dios, la teocracia, en la historia) por cuanto los pueblos gentiles la hubieron llenado con sus propios conceptos que traían del gobierno romano. Este mismo hecho podía dañar irreparablemente el concepto del reino. Pablo expresa el mismo concepto a través de una expresión básicamente jurídica -- justificación.

5.3.3 Comentarios de los Evangelistas Sinópticos

Los comentarios de los evangelistas sinópticos enfatizan que Jesús es el Mesías. Los evangelios tienen 36 referencias al Mesías, de los cuales 27 refieren a Jesús, y ninguno en boca de Jesús. Esto y otros hechos en los sinópticos nos llevan a ver el Mesianismo como un concepto céntrico en sus comentarios. Aunque no es explicación directa del reino de Dios, es una descripción del Rey del reino.

5.3.4 Hechos y Epístolas Católicas

Dos hechos predominan tanto el libro de los Hechos como las Epístolas Católicas: la Naturaleza de la Iglesia y el Llamado de la Iglesia. La Iglesia es la representación física del Reino de Dios. Hechos apenas menciona el Reino de Dios ocho veces, pero es significativo que al hablar de Roma, no utiliza el término "reino". En las epístolas, apenas ocurre cuatro veces. Pero Hechos menciona la iglesia 24 veces, y en las epístolas ocurre otras seis veces. Muchas otras veces las epístolas refieren a la iglesia sin utilizar el nombre "iglesia."

El llamado de la iglesia es un llamado misionero. Se ve claramente en Hechos, antes y después del llamado de Pablo. Y en las epístolas la naturaleza y misión de la iglesia es mencionado varias veces.

5.3.5 Comentarios de Juan

Juan enfatiza la naturaleza y función de Jesús. Se describe como logos y como Dios. Gran parte de la enseñanza de Jesús que Juan escogió se dedica a este tema, como también mucho del contenido de sus comentarios.

Otro concepto muy importante en los varios escritos de Juan es la justificación de la demora de la parousia. El evangelio de Juan no enfoca mucho la parousia, pero las cartas de Juan y el libro de Apocalipsis la enfocan.

5.4 Conclusión

En resumen, la centralidad del reino de Dios se ve a través de todo el Nuevo Testamento. Ora se enfatiza el reino mismo, ora la naturaleza del Rey, ora algún aspecto pertinente de la expresión física del reino. Pero vez tras vez los autores vuelven a este tema tan importante de la enseñanza de Jesús.

Así, una teología del Nuevo Testamento tiene que ser una "Teología del Reino de Dios". Intentaremos describir el proceso histórico del desarrollo de este tema en la segunda parte del libro.

Capítulo 6

El Reino de Dios en Pablo

Contrario a los sinópticos, el reino de Dios no es un vocablo muy común en Pablo. Stewart opina que el motivo de la paucidad de reino de Dios en Pablo es porque Pablo se dio cuenta de que los gentiles no habrían entendido el concepto. Sin embargo, el concepto mismo recurre en Pablo bajo otro vocabulario. En esta sección, trataremos primero el uso de las palabras relacionadas con la raíz basil- en Pablo. Después examinamos el concepto del rey del reino, la cristología. En la tercera parte de esta sección examinamos el concepto paulino del misterio. En la cuarta parte miramos al concepto de membresía en el reino, la soteriología. Finalmente, miramos al contenido del reino mismo, la eclesiología en Pablo.

6.1. Reino y Reino de Dios en Pablo

La palabra reino ocurre 14 veces en Pablo, todos en referencia al reino de Dios. Ocho veces ocurre como reino de Dios, tres veces como su (tu) reino, y una vez como reino de Cristo. No incluimos las dos veces que reino de Dios ocurre en Hechos en boca de Pablo (14:22 y 20:25) y las tres veces en que Lucas hace el comentario que Pablo predicaba el Reino de Dios (19:8 28:23, 31). En estos casos es dudoso si las palabras son las palabras exactas de Pablo, o un resumen general de las palabras de Pablo hecho por Lucas.

Aunque Pablo utiliza el verbo reinar once veces, apenas dos de ellas refieren al reinado de Jesús (1Co 15:25 y 1Ti 6:15 -- Rey de los que reinan). Otras seis veces refieren al poder que el pecado (Ro 5:21; 6:12), la gracia (Ro 5:17, 21), y la muerte (5:14, 17) tienen para controlar e influenciar la vida del individuo. En 1Co 15:25 - 27, Pablo utiliza "sujetar" como sinónimo de "reinar." Este sentido explica tanto los usos en Rom 5 y 6 como el uso en 1Co 15.

Sorprendentemente, Pablo usa el sustantivo Rey apenas cuatro veces, y apenas dos de ellas refieren a Jesús (1Ti 1:17 y 6:15). Mucho más común es el vocablo Señor para referir al Rey del Reino de Dios.

El reino de Dios en Pablo parece ser sinónimo de "cristianismo," o la vida cristiana. Después de regañar a los Romanos por juzgar otros por la comida que comen, les dice (Rom 14:16-18):

No permitáis que se hable mal de lo que para vosotros es bueno. Porque el reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo. Porque el que de esta manera sirve a Cristo, es aceptable a Dios, y aprobado por los hombres.

Y otra vez en Col 1:12-14:

Con gozo dando gracias al Padre que nos ha capacitado para compartir la herencia de los santos en luz. Porque el nos libró del dominio de las tinieblas y nos trasladó al reino de su Hijo amado, en quien tenemos redención: el perdón de pecados.

En 1Te 2:12, Pablo dice que Dios nos llamó a "su reino y gloria." En todos estos pasajes, la identidad del reino con la vida cristiana es aparente. Pablo también llega a referir al reino en su sentido de la vida cristiana, pero con énfasis en el ministerio que Pablo desempeña entre los gentiles:

Marcos... y también Jesús, llamado Justo; estos son los únicos colaboradores conmigo en el reino de Dios que son de la circuncisión. (Col 4:11; v. también 1Co 4:20).

Existe también un uso escatológico del término de parte de Pablo. En 2Ti 4:1 y 18 Pablo habla del reino como algo que deberá venir. Jesucristo "ha de juzgar a los vivos y a los muertos por su manifestación y por su reino." "El Señor me libraré de toda obra mala, y me traerá a salvo a su reino celestial." Esto parece ser el sentido de 1Co 15:22-26, donde Pablo asevera que:

Porque así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos serán vivificados. Pero cada uno en su debido orden: Cristo, las primicias; luego los que son de Cristo en su venida; entonces vendrá el fin, cuando entregue el reino al Dios y Padre, después que haya abolido todo dominio y toda autoridad y poder. Pues El debe reinar hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies. Y el último enemigo que será abolido es la muerte.

Es aparente que Pablo considera que parte del papel del reino es sujetar a todo bajo los pies del Señor, y cuando esto se haya hecho, Cristo entregará el reino al Padre.

Pero el uso mayor del reino en Pablo es para definir quienes no participan de la vida cristiana.

¿O no sabéis que los injustos no heredarán el reino de Dios? No os dejéis engañar; ni los inmorales, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los difamadores, ni los estafadores heredarán el reino de Dios. (1Co 6:9-10; v. también 1Co 5:50; Gá 5:21; Ef 5:5)

Así, Guthrie nota que "el reino de Dios no es un tema mayor en las cartas paulinas. . . . Es presumido en vez de ser expresado específicamente." Después resume el contenido del

reino en Pablo bajo cuatro temas: lo que el reino no es; la herencia futura del reino; el reino como meta del trabajo misionero; y el reinado futuro.

6.2. El Rey y su reinado en Pablo: Cristología y Teología

Aunque el concepto de Reino y Reinado no recibe un tratamiento comprensivo en Pablo, el Rey es tratado en detalle. Pero no todos han aceptado la importancia de la figura del Jesús histórico para Pablo. Algunos ven una diferencia entre el Jesús de Pablo y el Jesús de los sinópticos. Bultmann, por ejemplo, dice:

"Ciertamente el resultado de la investigación crítica protestante es, en su mayor parte, negativa. Sobre todo resalta el abismo que separa a Jesús de Pablo y concluye que más que el Jesús histórico . . . es Pablo el que ha fundado realmente el cristianismo y ha hecho de él una religión de la redención."

La posición histórica de Pablo viene definida por el hecho de que él, encontrándose dentro del marco del cristianismo helenístico, ha elevado los motivos teológicos activos dentro del kerigma de la comunidad helenística a la claridad del pensamiento teológico, ha llevado al plano de lo consciente las preguntas que latían dentro del kerigma helenístico y ha conducido a tomar una decisión y de esta manera, en la medida en que nuestras fuentes permiten emitir un juicio, se ha convertido en fundador de una teología cristiana. . . . De hecho sus cartas apenas muestran huellas de la influencia de la tradición palestinese de la historia y predicación de Jesús. Para él, lo significativo de la historia de Jesús es el hecho de que él, como judío, nació bajo la ley y vivió bajo ella (Gá 4,4), y que fue crucificado (Gá 3,1; 1Co 2,2; Flp 2,5s). Cuando él alude a Cristo como ejemplo, no piensa en el Jesús histórico, sino en el Preexistente (Flp 2,5s; 2Co 8,9; Ro 15,3).

El problema de Jesucristo en Pablo parte de la observación que en los evangelios Jesús es el Mesías, pero en Pablo, Jesús es más bien Señor (el mesianismo no se enfatiza). Nos beneficiamos de un estudio del trasfondo del concepto de Jesús para Pablo. Iniciamos esta sección con un estudio del sentido del término Mesías para Pablo. Seguimos con un estudio básico de los credos pre-Paulinos, en cuanto mencionan a Cristo. Miramos después al Jesús histórico en Pablo. Después estudiamos los varios temas de Jesús en Pablo: Jesús como Señor, Jesús como Dios, y Jesús como Salvador. Finalmente se estudian la Muerte y Resurrección de Jesús en Pablo.

6.2.1. El Mesías

Antiguo Testamento:

El significado del término Mesías es "el ungido". El concepto viene del unguimiento de los líderes de Israel (el rey, el sacerdote, y aún el tabernáculo). La teología mesiánica no se

desarrolla mucho en el AT.⁵ El concepto es más desarrollado en los Cantos del Siervo (Is 42:1-7, 49:1-9, 50:4-9, 52:12-53:12).⁶

La escatología del juicio y del gran retorno no deja apenas lugar a la figura del Mesías; no se puede, sin embargo, decir que la ignora por completo. Pero la persona del Mesías no desempeña más que un papel claramente secundario. Sólo Yahwé es el rey y, como tal, autor del juicio y de la restauración.

Pero la teología de la edad mesiánica sí se desarrolla en el AT. Pasajes que mencionan la esperanza mesiánica son Ezeq. 34, 37, 38. Jer. 31, 34, Hageo, Zacarías, y Malaquías. Allí la edad mesiánica es un tiempo en que Dios restaura su Pacto con Israel.

En este caso la consumación mesiánica fue entendida como cumplimiento de un orden establecido de una vez para siempre y que ahora impregna toda la vida. Sobre la irrevocabilidad de ese orden se construye la fe.

Durante el tiempo davídico y hasta el exilio, el Mesías no es divino, sino un humano ungido por Dios. Su función primordial es de Redentor de Israel.

Esta subordinación de todos y cada uno de los rasgos concretos a la idea de la consumación del reinado de Dios se traduce de forma especialmente impresionante en la figura del rey salvador. . . . Esa tarea se comprende ahora en un plano superior, al acentuarse su labor de mediador, que permite al pueblo y a cada individuo dentro de él una justicia perfecta, asegurando con ello a cada individuo una nueva relación de alianza y paz entre él y su Dios. Esta función de mediación se basa en la expiación voluntaria a través del sufrimiento hasta la entrega de la propia vida y en la superación y conversión interior del pecador, al aceptar en la fe la intercesión por ella conseguida; la perfecta comunión con Dios de los fieles dentro de la historia queda así liberada definitivamente de toda concepción mágico-materialista y afirmada, en el sentido más pleno, como una relación personal entre Dios y el hombre.

Pero después, durante el tiempo pos-exílico, el Mesías empieza a ejercer una función primordialmente política y militar (v. Zac 9:9).

⁵H. Wheeler Robinson, Religious Ideas of the Old Testament (segunda edición, London: Duckworth & Co., 1956), p. 198-199: "La figura del Mesías, el gobernador real quien representa a Yahweh, constituye uno de los elementos en el futuro Reino de Dios. No es tanto el agente por quien es introducido, ni el centro alrededor de quien gira. Aquel reino se centra en Yahweh mismo, y será inaugurado por Su intervención en los asuntos humanos. El Mesías no aparece en todas las visiones del futuro ideal; cuando aparece, es como el administrador de Yahweh, investido con poderes de El, y totalmente subordinado a El."

⁶Aunque hay quienes distinguen entre el Mesías y el Siervo de Jehová. Dyrness, por ejemplo, ve el Siervo como la figura del Mediador y Redentor, y el Mesías como la figura política (Dyrness, Themes in OTT, 232-234. Así también Wheeler Robinson, Religious Ideas of the OT, 198-206. Payne, Theology of the Older Testament, 254-257, lo identifica con la persona del Mesías.

Literatura Judía pre-paulina:

En el apocalipticismo, el concepto del Mesías se desarrolla más allá del Antiguo Testamento. El Mesías Levítico es un concepto que viene de la literatura apocalíptica judía. La literatura apocalíptica tiene el concepto de un líder político que no viene de David (Judá) sino de Leví (el Mesías Sacerdotal).

A Leví y a Judá dio el Señor el mando, y con ellos también a mí, a Dan y a José, para que seamos jefes. Por ello os ordeno que prestéis oídos a Leví, porque él conoce la ley del Señor.
Test Rubén, 6:7-8

Esto es posiblemente una confirmación del reino de los Macabeos (v. Test Leví 18:2-9), quienes eran también sacerdotes y líderes políticos. Esto no cancela el Mesías Davídico (v. Test Jud 17:5-6, 22:2-3, 24:1-6).

En los documentos de Qumrán también se ofrece evidencia sobre los dos Mesías. Por ejemplo, en la Regla de la Congregación 9:11

Por ellos [los decretos antiguos] se regirán hasta la llegada del Profeta y de los Mesías de Aarón e Israel.

Igualmente, en el Documento de Dos Columnas 2:17-22:

Y cuando llegue la hora de tomar el alimento y beber el mosto que se debe haber preparado para el banquete de la Alianza, que nadie tienda entonces la mano para partir el pan antes que el sacerdote, porque es él quien debe partir el pan y distribuir el mosto y tender la mano primero. Inmediatamente el Mesías de Israel tenderá la mano para tomar el pan y después de él toda la asamblea hará lo mismo, siguiendo el orden de sus respectivos puestos.

Nótese que el Mesías Sacerdotal tiene precedencia sobre el Mesías Real (v. también el Documento Zadokita esp. XIX - XXI).

Enseñanza de Jesús

El texto de los evangelios postulan a Jesús como Mesías pero él mismo no lo da a conocer públicamente. Desde el tiempo de Wrede (El Secreto Mesianico), este hecho ha levantado la posibilidad de que Jesús no se reconocía como Mesías, sino que la Iglesia Primitiva colocaba esta auto-identificación en boca de Jesús. Fuller, por ejemplo, examina la declaración de Pedro (Mc 8:27-33) y el interrogatorio ante el Sanedrín (Mc 14:61-62), y determina que en ambos Jesús rechaza su identificación popular con el Mesías.

Es obvio por una lectura rápida de los sinópticos y Juan que los evangelistas creían que Jesús era el Mesías. El término Mesías ocurre dieciocho veces en Mateo, ocho veces en Marcos, doce veces en Lucas, y veinte veces en Juan, la gran mayoría en referencia a Jesús.

Pero relativamente pocos de estas citas ocurren por declaración directa de Jesús. Mc 8:29 (Mt 16:16; Lc 9:20) es la declaración hecha por Pedro, aceptada y autorizada por Jesús. Por la aplicación de criterios de la crítica redaccional, Fuller reduce el pasaje a un intercambio más reducido. Los elementos eliminados del pasaje son:

- 1) Una orden que no lo divulguen;
- 2) una predicción de la pasión; y
- 3) el rechazo de Pedro de la enseñanza de la pasión.

"El punto 1) constituye un tema característico de Marcos (el secreto mesiánico) y debe ser eliminado por ser una redacción de Marcos." El punto 2) "pertenece al mismo estrato de tradición que las demás predicciones de la pasión de Marcos y es, por consiguiente, separable del texto." Así el punto 3) se tiene que eliminar, por cuanto va inseparablemente con el punto 2). Lo que queda del pasaje original es:

- a) Jesús pregunta "¿Quién dicen los hombres que soy yo?"
- b) Pedro responde "El Cristo de Dios."
- c) Jesús responde "¡Quítate de mi vista, Satanás!"

Así Fuller insiste que "Jesús rechaza la mesianidad como una tentación meramente humana e incluso diabólica."

El argumento de Fuller es basado en el secreto mesiánico, y el concepto que la pasión de Jesús no es parte de la historia de Jesús sino de la kerigma de la iglesia. Tratamos el secreto mesiánico abajo. La eliminación de los puntos 2) y 3) con base en una posición pre-determinada es inaceptable para un estudio serio del texto bíblico.

Así también en Mc 14:61 (Mt 26:63, Lc 22:67) el Sumo Sacerdote le hizo la pregunta directa "¿Eres tú el Cristo?" a que Jesús respondió "Yo soy." En Marcos mismo algunos manuscritos hacen que la respuesta de Jesús se asemeje más al testimonio de los otros sinópticos (Mt -- "Tú lo has dicho," que según Fuller es "Tú lo dices, no yo;" y Lc -- "Vosotros decís que lo soy"). Pero los testigos a esta lectura son pocos y tardíos (Q y familia 13). La razón real que Fuller rechaza la declaración abierta es "la reacción de Jesús en Cesarea de Filipo" (V. párrafo anterior). Es un perfecto ejemplo de edificar una conclusión débil sobre otra aún más débil.

En Juan, Jesús declara más abiertamente que es el Mesías. Lo declara públicamente a la mujer samaritana (Jn 4:25-29 y 42). También lo declara a sus discípulos (Jn 17:3). Pedro lo declara abiertamente (Jn 6:69 — aunque el texto mismo es dudable) como también Marta (Jn 11:27).

Otras citas en que Jesús implica indirectamente que es el Mesías incluyen Mc 9:20, donde Jesús habla de sus discípulos como seguidores del Cristo. En Lc 24:26, también habla de sus sufrimientos como sufrimientos del Cristo. Pero quizás el dato más destacado es que Jesús fue claramente crucificado por la acusación de ser Mesías (así en las declaraciones de Pilato — Mt 27:17, 22 — y otros alrededor de la cruz — Mc 15:32; Mt 26:68; Lc 23:2, 35,

39).

Los textos en los sinópticos que sugieren el "secreto" son:

Mc 1:25 (Lc 4:35) — Cuando Jesús confronta un hombre con espíritu inmundo, el espíritu dice "Jesús de Nazaret, . . . yo sé quien eres: el Santo de Israel." Jesús le dice "Cállate, y sal de él."

Mc 1:34 (Lc 4:41, omitido en Mt 8:17) — Jesús sana varios enfermos, y expulsó varios demonios, "y no dejaba hablar a los demonios, porque ellos sabían quién era él."

Mc 1:44 (Mt 8:4, Lc 5:14) — Jesús sana un leproso, y después "Jesús lo amonestó severamente y enseguida lo despidió, y le dijo: Mira, no digas nada a nadie."

Mc 5:43 (Lc 8:56, omitido en Mt 9:26) — Jesús levanta la hija muerta del oficial de una sinagoga, y después "les dio órdenes estrictas de que nadie se enterara de esto."

Mc 7:36 — Jesús sana un sordomudo, y después "les ordenó que a nadie so lo dijeran."

Mc 8:26 — Jesús sana un ciego, y después "lo envió a su casa diciendo: ni aun en la aldea entres."

Mc 8:30 (Mt 16:20, Lc 9:21) — Pedro confiesa que Jesús es el Cristo, y después "El les advirtió severamente que no hablaran de El a nadie."

Mc 9:9 (Mt 17:9, expresado en Lc 9:36 como una decisión de los tres discípulos en vez de una petición de Jesús) — Después de la transfiguración, Jesús "les ordenó que no contaran a nadie lo que habían visto."

Hay que reconocer que al lado del supuesto "secreto" mesiánico existen varios textos que hablan de la forma abierta en que Jesús hablaba de su ministerio.

Mc 5:19 (Lc 8:39, omitido en Mt 8:34) — Jesús sana a un endemoniado gadareno, quien le quiere acompañar de allí en adelante. En vez de eso, Jesús le pidió "Vete a tu casa, a los tuyos, y cuéntales cuán grandes cosas el Señor ha hecho por ti, y cómo tuvo misericordia de ti."

Mc 16:7 (Mt 28:7, insinuado en la actividad de las mujeres en Lc 24:9) — Después de la resurrección, las mujeres reciben instrucciones de "anunciar a los discípulos."

Y existen también una cantidad de pasajes en que Jesús hace un milagro, pero no pide que lo conserven como secreto (v. Mc 1:29-31, Mt 8:14-17, Lc 4:38-39; Mc 2:1-12, Mt 9:1-8, Lc 5:17-26; Mc 3:1-5, Mt 12:9-13, Lc 6:6-11; Mc 5:25-34, Mt 9:19-22, Lc 8:43-48; Mc

6:30-44, Mt 14:13-21, Lc 9:10-17; Mc 6:45-52, Mt 14:22-33; Mc 6:56, Mt 14:36; Mc 7:24-30, Mt 15:21-28; Mc 8:1-10, Mt 15:32-39; Mc 9:14-29, Mt 17:14-21, Lc 9:37-43; Mt 8:5-13, Lc 7:1-10; Mt 20:29-34; Lc 7:11-17; Lc 13:10-17; Lc 14:1-6; Lc 17:11-19; Lc 18:35-43). Se debe anotar además que el "secreto mesiánico" es totalmente desconocido en el evangelio de Juan.

Es justo hacer unas observaciones en cuanto a los detalles del "secreto mesiánico."

Primero, notamos que el "secreto mesiánico" es un fenómeno de Marcos. Mateo y Lucas mencionan el secreto apenas cuando ocurre en Marcos.

Segundo, hay que notar que no es realmente un secreto mesiánico, sino un "secreto del hacedor de milagros." En apenas una sola ocasión Jesús pide que los discípulos guarden el secreto de su mesianidad (Mc 8:30 y paralelos). En pocos otros guarda el secreto de su naturaleza divina (Mc 1:25, 34 y paralelos). En el resto de las citas, individuos guardan el secreto de que Jesús les había sanado.

Tercero, notamos que en los pasajes donde Jesús no pide silencio, hay varias características que tienen en común. En varios de los pasajes, el milagro hecho fue público — frente a un grupo grande (Mc 2:1-12, Mc 3:1-5, Mc 5:25-34, Mc 6:30-44, Mc 8:1-10; Mc 9:14-29). En otros pasajes, el milagro no ocurrió en tierra de Judá o Galilea (Mc 5:1-20; Mc 7:24-30). Y en otros pasajes, el grupo que estuvo eran los mismos discípulos (Mc 1:29-31, Mc 6:45-52).

Cuarto, hay que notar que los pasajes donde Jesús pide silencio también comparten ciertas características. El milagro o revelación es hecho entre pocas personas — es posible mantener el milagro o revelación en secreto. El milagro o revelación ocurrió en tierra de Judá o Galilea.

En conclusión, nos parece que el "secreto mesiánico" no resuelve el problema levantado por el texto. Más bien, crea otros problemas aún más difíciles de contestar. Sin embargo, cualquier lectura del Nuevo Testamento que quiera reconocer la historicidad de los textos tendrá que dar una explicación al "Secreto Mesiánico." Se debe notar que hay otra serie de pasajes que también hablan de un "secreto" de parte de Jesús. Cuando Jesús presenta sus primeras parábolas, los discípulos le pidieron la interpretación. Al responder, Jesús también les dijo por qué estaba usando parábolas:

A vosotros ha sido dado el misterio del reino de Dios, pero los que están afuera reciben todo en parábolas; para que viendo, vean pero no perciban; y oyendo, oigan pero no entiendan; no sea que se conviertan y sean perdonados. (Mc 4:11-12, paralelo en Mt 13:11-16 y Lc 8:10, y citado de Is 6:10)

Y aunque Juan no contiene ninguna parábola, cita también a Is 6:10 en Jn 12:40. Lucas repite la cita en Hc 28:26-27. El propósito de entorpecer el entendimiento de "los de

afuera" parece encajar bien con el "secreto" del hacedor de milagros. En Marcos, como también en Mateo, el uso de parábolas sigue el encuentro de Jesús y los fariseos, cuando los fariseos le acusan de hacer milagros por el poder de Beelzebú. En Lucas, precede el mismo evento.

En el encuentro con los fariseos, Jesús expresó preocupación por el estado espiritual de los fariseos. Específicamente, expresó preocupación que cometerían el "pecado imperdonable," la blasfemia contra el Espíritu Santo. Jesús les inculcó de eso por haber dicho "Tiene a Beelzebu" y "Expulsa los demonios por el príncipe de los demonios." Parece que Jesús entendió que la blasfemia contra el Espíritu Santo era equivalente a atribuirle a Jesús poderes satánicos. Para prevenir que atribuyeran a Jesús poderes satánicos, empezó a enseñar en una forma crítica, y también trató de esconder los mismos milagros de ellos, por pedir que los que habían experimentado un milagro lo callara.

En Mr 1:25 y 34, pasajes que ocurren antes del pasaje del pecado sin perdón, Jesús calla a los demonios que anunciaban su verdadera identidad. Pero esto no es por la misma razón que callaba los milagros más tarde. Es apenas por no querer dejar que los demonios hablaran, sino que prefería que la gente se diera cuenta de su identidad por testimonio de demonios. Y en Mr 1:44, Jesús pide al leproso que calle su sanidad ("No digas nada a nadie"). Pero Jesús no pide que se calle totalmente. Pide que va a los sacerdotes para dar testimonio de su propia sanidad, "para testimonio a ellos." Parece que más que una función preventiva dirigida hacia los fariseos, en este caso, Jesús pidió callar el milagro porque sabía que la gente de la región le buscaría tanto que haría difícil que Jesús ministrara en las ciudades (v. 1:45).

En resumen, Jesús sí se presentó como Mesías, pero apenas a un grupo relativamente pequeño. Sin embargo, era obvio que la gente entendía que la auto-concepción de Jesús era que era el Mesías. En resumen, Jesús tuvo conocimiento de su propia naturaleza divina y humana. Reconoció que lo que hacía era por poder de Dios, pero eso no cambia su naturaleza divina (Jn 15-17).

6.2.2. Cristo en los Credos Cristianos pre-Paulinos:

En los credos pre-paulinos, la cristología juega un papel muy importante. Diez pasajes distintos tratan de la procedencia, la función, la naturaleza, y la resurrección de Jesús.

Rom 1:3-4 trata de la procedencia de Jesús.

Ihso Cristo to kurou

to genomnou

to risqntoV uo qeo

k sprmatoV Daud

n dunmei

x nastsewV nekrn

kat srka

kat pnema giwsnhV

Nuestro Señor Jesucristo,

que era

que fue declarado Hijo de Dios

del linaje de David

con poder

según la carne,

según el Espíritu de

Santidad
por la resurrección de entre los muertos.

Jesús es reconocido como del linaje mesiánico de David, pero también del linaje divino.

La función de Jesús es tratada en Rom 3:24 - 26a.

dikaiomenoi dwren t auto criti
di tV polutrsewV

tV n Crist _Ihso

n proqeto qeV lastrion
di tV pstewV

n t ato amati

eV ndeixin tV dikaiosnhV ato
di tn parsin tn progegotwn
n t nn kair.

Función Jurídica

siendo justificados gratuitamente por su
gracia,

mediante la redención
que es por Cristo Jesús,

Función Cúltica

a quien Dios puso como propiciación
por medio de la fe
en su sangre,

Función Salvífica

para manifestar su justicia,
por haber pasado por alto a los
pecados pasados en el tiempo
presente.

En la *función jurídica* Jesús nos justifica delante del Juez Divino. En la función cúltica, Jesús se ofrece como sacrificio por nuestro pecado. En la función salvífica, Jesús se sacrifica para que Dios pase por alto a nuestro pecado, sobre todo en el tiempo presente. La función de Jesús es también sujeto de 2 Tim 2:11-13.

e sunapeqnomen, ka suzsomen_

e pomnomen, ka sumbasilesomen_
e rnhsmeqa, kkenoV rnsetai mV_
e pistomen, kenoV pistV mnei,
rnsasqai gr autn o dnatai.

Si somos muertos con él, también viviremos
con él;

si sufrimos, también reinaremos con él;
si le negáremos, él también nos negará.

Si fuéremos infieles, él permanece fiel;
El no puede negarse a sí mismo.

Aquí la función de Jesús, y la aplicabilidad de esa función a nosotros, se describe en forma poética.

La *naturaleza* de Jesús es sujeto de 1 Cor 8:6.

Hay un Dios, el Padre,
y un Señor, Jesucristo,

del cual proceden todas las cosas,
por medio del cual son todas las cosas,

y nosotros para él;
y nosotros por medio
de él.

La identificación de Jesús y Dios es evidente. Filipenses 2:6 - 11 es el credo más largo que el Nuevo Testamento incluye. También trata de la naturaleza de Jesús.

V n morf qeo prcwn oc rpagmn gsato t enai sa qe,	el que teniendo la forma de Dios, no pensó aferrarse al ser igual con Dios;
Il autn knwsen morf n dolou labn, n moimati nqrpwn gen menoV	Sino se despojó a sí mismo, tomando la forma de siervo, hecho semejante a los hombres;
ka scmati ereqeV V nqrwpoV tapenwsen autn genmenoV pkooV mcri qan tou (qantou d stauro)	Y estando en condición de hombres se humilló a sí mismo llegando a ser obediente hasta muerte (y eso muerte de cruz);
di ka qeV atn perywsen ka carsato at t noma t pr pn noma,	Por tanto, Dios le exaltó y le dio el nombre más grande que otros nombres;
na n t nmati _Ihso pn gnu kmy_ pouranwn ka pigewn ka katakqonwn	Para que en el nombre de Jesús cada rodilla doble de los celestiales, terrenales, y subterráneos
ka psa glssa xomologsetai ti krioV _IhsoV CristV eV dxan qeo patrV.	Y toda lengua confiesa que Jesucristo es Señor para gloria de Dios el Padre.

La naturaleza divina y humana de Jesús se explica a través de la kenosis. Pablo incluye en 1Ti 3:16 otro credo que trata de la naturaleza de Jesús.

V fanerq̄h n sark,
dikaiq̄h n pnemati,
fq̄h ggeloĩV,
khrcq̄h n qnesin,
pisteq̄h n ksm_,
nelmfq̄h n dx_.

El que fue manifestado en carne,
Justificado en el Espíritu,
Visto de los ángeles,
Predicado a los gentiles,
Creído en el mundo,
Recibido arriba en gloria.

La iglesia primitiva formó criterios cristológicos claros. La resurrección de Jesús es tratado en Rom 10:9, 1Co 15:3-5, y Ef 5:14.

krion _lhso
qeV atn geiren k _krwn

Jesús es Señor.
Dios le levantó de los muertos.

CristV pquanen pr tn martin mn
(kat tV grafV)
ka (ti) tfh
ka (ti) ggertai t mr_ t trth
(kat tV grafV)
ka (ti) fqh Khf
eta toV ddeka
peita fqh pnw pentakosoiV delfoV f
pax,
peita fqh _Iakb_
eta toV postloiV psin.

Cristo murió por nuestros pecados,
(según las escrituras)
y (que) fue sepultado,
y (que) resucitó el tercer día
(según las escrituras),
y (que) apareció a Cefas,
después a los doce,
después apareció a más de quinientos
hermanos a la vez,
después a Jacobo,
después a todos los apóstoles.

geire, kaqedwn
ka nsta k tn nekrn,
ka pifasei soi CristV.

Despiértete, tú que duermes,
Y levántate de los muertos,
Y te alumbrará Cristo.

En los tres pasajes, es evidente que la resurrección de Jesús formaba parte clara de los credos primitivos. Es interesante que el tema céntrico de la iglesia primitiva era la persona de Jesús. Reconocían que Él era el centro de su teología, y desde temprano, se preocuparon por identificarle y definir su función como Salvador resucitado.

6.2.3. El Jesús Histórico en Pablo:

Pablo utiliza el término Cristo más de cuatrocientas veces. El hecho que estuvo convencido que Jesús era Mesías es evidente. Pero Stewart nota:

En Damasco, [Pablo] había encontrado Uno vestido en algo más grande que la dignidad externa de algún oficio: había encontrado un salvador personal. De aquí en adelante, cuando Pablo habla de "Cristo," el sentido oficial del término era sumergido bajo el sentido personal.¹

Cristo para Pablo es algo más que el Mesías, pero es por lo menos el Mesías.

Sin embargo, hay quienes cuestionan la importancia del Jesús histórico en Pablo. El problema básico es el significado de 2Co 5:16: "Ya no conocemos a Cristo según la carne." ¿Esto indica que el Jesús histórico ya no es de interés para el cristiano, y específicamente no lo es para Pablo?

Lugares tales como 2Co 5:18s; 8:9; Fil 2:6-11 demuestran que era posible formular temas de la paradoxis sin mencionar hechos históricos; esto mismo queda demostrado por la relación de Pablo respecto de la tradición palestinese de Jesús, ignorado por él, prácticamente por completo. Ella podría llevar a actualizar al «Cristo según la carne» del cual él no quiere saber nada.

¿O indica que Pablo ya no tiene interés en el Jesús Palestinese, geográficamente limitado?

El ministerio de Jesús, que culmina en su muerte, es esencial para todo el pensamiento de Pablo. . . . Si rehusa conocer "a Cristo según la carne," ello significa que no quiere correr el riesgo de prestar atención a las condiciones temporarias del ministerio galileo cuando el Espíritu de Cristo está conduciendo claramente a nuevos campos.

Note que el versículo habla no apenas de Cristo, sino de todos los seres humanos. Parece que hable más bien de conocer a alguien según apariencias o sea, superficialmente. Pablo incluye en su trato de Jesucristo varias referencias a hechos históricos de la vida de Jesús. Jesús vino en la carne (Rom 1:4). Jesús era ser humano (Ro 5:12ss; Fil 2). Murió una muerte física (1Co 15, etc). Pero participó también en una resurrección física (1Co 15).

6.2.4. Jesucristo como Señor

Un punto básico para Pablo es el reconocimiento de Cristo como Señor. Note que maranatha en 1 Cor 16:22 representa una oración pascual antigua que significa "¡Ven, Señor!" Note también las fórmulas confesionales como Rom 10:9. Pero el dato mayor es el uso de "Señor," "Señor Jesús," "nuestro Señor," etc., en Pablo más de doscientas sesenta veces.

6.2.5. Jesucristo como Dios.

Los dos pasajes primordiales son Ro 9:5 y Tito 2:13. Ambos permiten una lectura distinta.

De quienes son los patriarcas, y de quienes según la carne procede el Cristo,
Dios bendito por los siglos, el cual está sobre todas las cosas. Amén.

El problema de Rom 9:5 es si la frase "Dios bendito por los siglos" es una doxología o si modifica "Cristo." Hay tres razones por considerar que modifica a Cristo:

- a. la presencia del pronombre relativo *jon*
- b. el orden de la última frase. Eulogetos debe preceder una doxología ("Bendito sea Dios...")
- c. Pablo normalmente coloca las doxologías después de un sustantivo que modifican. El sustantivo anterior es "Cristo."

El problema de Tito 2:13 — "aguardando la esperanza bienaventurada y la manifestación de la gloria de nuestro gran Dios y Salvador, Cristo Jesús" — es que permite también la lectura "de nuestro gran Dios y de nuestro Salvador Jesucristo," refiriéndose así a dos individuos. La gramática griega prefiere la lectura de Biblia de la Américas, anotada arriba. También en el contexto, Tito 2:10 habla de "Dios nuestro Salvador" -- un solo individuo.

6.2.6. Jesucristo como Salvador

Pablo utiliza el término Salvador a menudo, pero no demasiado (diez veces en los Pastorales, Ef 5:23; Flp 3:10). Más importante aún es el concepto paulino de la obra salvífica de Jesús (soteria ocurre 19 veces en Pablo).

6.2.7. Muerte de Cristo en el Pensamiento Paulino:

Antes de mirar la muerte de Cristo, es válido examinar las distintas formas de interpretarla.

Marco Teológico-histórico: Las Teorías de Expiación

6.2.7.1. Expiación como Victoria (Teoría del precio de rescate)

Predomina en la Iglesia primitiva hasta el tiempo de Anselmo. La teoría desarrolla de Orígenes y Gregorio de Nissa. Orígenes explica que en la historia del mundo Satanás ganó control del mundo temporal. Como el príncipe de este mundo, Satanás tiene ciertos derechos que no pueden ser desvalidados por nadie, aún Dios. El problema del hombre es su esclavitud a Satanás. Satanás mismo fijó el precio del rescate del hombre -- la muerte de Jesucristo.

Cristo es «rescate para muchos» (Mt 20:28). ¿A quién se pagó este rescate? Ciertamente no a Dios. Tal vez se hubiera pagado al demonio. Porque éste tenía poder sobre nosotros hasta que le fue dado el rescate en favor nuestro, a saber, la vida de Jesús. Y en esto quedó el demonio engañado, pues creía que podía retener el alma de Jesús en su poder, sin darse cuenta de que él no tenía poder suficiente para ello.

Ahora, era el diablo que nos tenía, a cuyo lado habíamos sido atraído por nuestros pecados. El pidió, por tanto, por nuestro rescate la sangre de Cristo. Pero hasta la sangre de Jesús, que era tan preciosa que ella sola bastó para la redención de todos, era necesario que cada uno que haya sido establecido en la ley diera su propia sangre en circuncisión, como si fuera en imitación de la redención por venir.

Dios pagó a Satanás ese rescate. Satanás fue engañado porque pensó que era capaz de mantener soberanía sobre Jesucristo, pero El resucitó.

Gregorio de Nissa mantiene la justicia de Dios en el trato entre Dios y Satanás por argumentar que el hombre decidió por sí mismo entregarse a Satanás. Quitar a Satanás lo que le fue dado sería injusto, de modo que Dios ofreció su Hijo en cambio a los hombres. Dios engañó a Satanás por esconder su divinidad en carne. Satanás aceptó la vida de Jesús, pero la divinidad de Jesús le permitió resucitar y salir del poderío de Satanás.

Agustín rechaza el concepto que Dios engañó a Satanás. Dice que Dios no escondió la divinidad de Jesús en carne. Satanás se engañó a sí mismo, pensando que era capaz de mantener a Jesús, cuando en realidad nunca tuvo tanto poder.

Sea cual fuere la expresión, el concepto básico es que la cruz proveyó una victoria sobre Satanás, y rescató la humanidad de esclavitud a él (1Cor. 6:20, Mt 20:28).

6.2.7.2. Expiación como Compensación al Padre (Teoría de satisfacción)

Anselmo vive en un ambiente distinto del sistema legal de Roma (él es Arzobispo de Canterbury en el Siglo XII). Vive en el feudalismo. Pecado era una afrenta personal al amo feudal. Justicia demandaba algo hecho para satisfacer al amo. Anselmo ve Dios como el Amo Feudal. El hombre le pertenece, como también Satanás. El hombre no

pertenece a Satanás, de modo que no había ninguna necesidad de pagar un precio de rescate. La única obligación que Dios tuvo era de castigar a un súbito quien convenció a otros súbditos a rebelarse contra su Señor. No es suficiente restaurar a Dios lo que le pertenece, sino que hay que pagar a Dios "daños punitivos". El honor de Dios ha sido teñido o violado. Dios restaura su propio honor por demandar un precio del hombre, o aceptar satisfacción hecha en lugar suyo. Si Dios castiga al hombre, Satanás no sería castigado, sino que hubiera vencido a Dios por quitarle posesión. Dios ofrece Cristo como satisfacción de la rebelión del hombre, y a la vez, vence a Satanás.

En la teoría de satisfacción, el problema básico del hombre es que no cumplió el propósito por lo cual fue hecho por Dios. Fue hecho para servir, amar, y relacionarse con Dios. No lo hizo. Dios demandaba satisfacción del hombre, pero el hombre no lo pudo dar. Solamente Dios pudo satisfacer a Dios. Pero si iba a satisfacer a Dios por lo que hombre había hecho, tenía que hacerse por un hombre. Por eso, la Encarnación era una necesidad lógica, y la muerte del Dios Encarnado el fin lógico de su existencia.

6.2.7.3. Expiación como demostración del Amor de Dios (Teoría de Influencia Moral)

Abelardo rechaza el concepto de Anselmo. Enfatiza el amor de Dios en la expiación. Jesús demostró el amor de Dios al hombre por morir por él.

El problema básico del hombre era que temía a Dios y era ignorante del propósito de Dios en su vida. La muerte de Cristo mostró esto al hombre. La muerte de Jesús afectó al hombre en vez de Dios (Teorías de satisfacción o Satanás (Teoría de rescate).

Visiblemente, Dios no es el vengador implacable que el temor teñido de culpa había pintado. Sino El es el amigo; El es amor. Y tan grande es este cambio, que aparte de toda teología, puedo ver además otro carácter producido en él, en las naciones cristianas. Atreven a esperar. Dios está más cerca de ellos, y les inspira coraje. . . . Tienen un sentido algo como justificación, aunque nunca haya escuchado de ella — un sentido que, si podía expresarse en idioma, diría — Por tanto somos justificados gratuitamente por gracia. No es que el sufrimiento aplaca a Dios, sino que expresa a Dios — muestra, en historia, el amor invencible del Corazón de Dios.

El pecado es una enfermedad de la cual el hombre debe ser sanado. La muerte de Jesús era el punto climático de su vida de amor. Su muerte abre al hombre tres posibilidades:

1. La posibilidad de apertura hacia Dios;
2. La posibilidad de un arrepentimiento profundo y sincero por su pecado; y
3. La posibilidad de aprender del sacrificio de Jesús.

6.2.7.4. Expiación como sustitución penal (Teoría reformada)

Los reformadores consideran que en la cruz Cristo fue un sustituto por el hombre. Se basan en tres naturalezas:

1. La naturaleza de Dios. El es perfecto y santo.
2. La naturaleza de la ley. La ley es la forma en que el hombre se relaciona con Dios. El pecado es violación de la ley divina. El pecado trae como resultado separación de Dios.
3. La naturaleza del hombre. El hombre es depravado totalmente.

Ahora bien, cuando decimos que la gracia nos ha sido adquirida por los méritos de Jesucristo, entendemos que hemos sido purificados por su sangre, y que su muerte fue expiación de nuestros pecados. Como dice san Juan, "su sangre nos limpia" (1 Jn 1:7). Y Cristo mismo, "esto es mi sangre que es derramada para remisión de los pecados" (Mt 26:28; Lc 22:20). Si el efecto de la sangre derramada es que los pecados no sean imputados, se sigue que a ese precio se satisfizo el juicio de Dios.

Calvino, Instituciones, Libro II, xvii, 4.

El no puede hacer nada para reconciliarse con Dios. Dios tiene que hacerlo a favor del hombre.

Sólo la vida podía triunfar sobre la muerte; la justicia sobre el pecado; la potencia divina, sobre los poderes del mundo. Asimismo fue muy necesario que aquél que había de ser nuestro Redentor fuese verdadero Dios y verdadero hombre, porque había de vencer a la muerte. ¿Quién podría hacer esto sino la Vida? ¿Quién podía lograrlo, sino la misma Justicia? Había de destruir las potestades del mundo y del aire. ¿Quién lo conseguiría sino un poder mucho más fuerte que el mundo y el aire? ¿Y dónde residen la vida, la justicia, el mando y señorío del cielo, sino en Dios? Por eso Dios en su clemencia se hizo Redentor nuestro en la persona de su Unigénito, cuando quiso redimirnos.

Calvino, Instituciones, Libro II, xii, 2.

El centro de la teoría de sustitución penal es la encarnación. Jesús es a la vez Dios y hombre. Como hombre puede morir como hombre y en lugar de otro hombre. Como Dios, no tiene que morir, y así su muerte puede ser expiación por la humanidad. La muerte de Jesús es a la vez:

1. un sacrificio, como el de AT.
2. Una propiciación, que aplaca la ira de Dios.
3. Una sustitución, en que Cristo muere en lugar del pecador.
4. Una reconciliación, por la cual el hombre es restaurado a una relación con Dios.

6.2.7.5. Expiación como ejemplo (Teoría Sosiniana)

Faustus y Laelius Socinus (siglo XVI) rechazaron toda idea de un sacrificio vicario. La muerte de Jesús es un ejemplo (1Pe 2:21). El concepto nace de tres fuentes:

1. La idea pelagiana de la capacidad del hombre a agradar y obedecer a Dios.
2. La visión del amor como la característica básica de Dios.
3. Un rechazo a la divinidad de Jesús.

El término redención, en la mayoría de los pasajes de Escritura, significa simplemente liberación; pero por una figura más extendida, es aquella liberación por la cual se paga un precio. Se dice de la muerte de Cristo, que por ella nos ha librado, porque por medio de ella hemos obtenido nuestra libertad tanto de nuestros pecados mismos, que ya no los servimos, como también del castigo de ellos, que siendo arrebatados de los dientes de la muerte podamos vivir eternamente.

La muerte de Jesús llena la necesidad del hombre a ver un ejemplo del amor de Dios y a experimentar la inspiración de la muerte de Jesús.

6.2.7.6. Expiación como demostración de la Justicia de Dios (Teoría gubernatoria)

Hugo Grotius rechaza el concepto Sosiniana. Para él, Dios es un Dios santo y justo que ha impuesto al mundo ciertas leyes universales. El tiene el derecho de juzgar y castigar el pecado del hombre. Pero como su característica mayor es amor, no tiene que castigar el hombre. Puede escoger perdonar al hombre y absolverle de su pecado. La pregunta es cómo lo hace.

El fin de la transacción de que tratamos, en el propósito de Dios y Cristo, . . . es doble: a saber, la exhibición de la justicia divina, y la remisión de pecados para con nosotros, i.e., nuestra exención del castigo de pecado.

Dios actúa como gobernador en la expiación. Podía haber perdonado el pecado del hombre sin pedir precio, pero hubiera desvalidado su ley. Era necesario tener una expiación que a la vez diera la base para perdón del pecado, y retuviera la estructura del gobierno. La muerte de Jesús era una sustitución por el castigo que la ley pedía. La muerte de Cristo nos muestra lo que Dios pedirá de nosotros si seguimos en pecado. La muerte de Cristo no es un castigo. Hace del castigo algo innecesario. Castigo no puede transferirse de uno a otro. Si castigo se transfiere, habría una separación entre pecado y culpa. El sufrimiento de Cristo es una demostración del odio que Dios siente hacia el pecado.

Marco Histórico

6.2.7.7. Antiguo Testamento

Sacrificio en el AT es visto como un medio por el cual el hombre se acerca a Dios. No es como el sacrificio pagano -- que es primordialmente una propiciación para aplacar un Dios airado. El sacrificio del AT es primordialmente una norma del pacto que provee:

1. El hombre que ha roto el pacto con una forma de entrar en relaciones buenas con Dios; y
2. El hombre que quiere agradar a Dios con una forma aceptable de expresar su gratitud.

6.2.7.8. Judaísmo Pre-cristiano

No hay cambio básico en el concepto del sacrificio ni expiación en el Judaísmo pre-cristiano. Otro concepto que parece ser incluido en el NT es el concepto netamente intertestamentario del Akeda Isaac. En el tiempo pos-paulino encontramos paralelos expresados entre el Akeda Isaac y el sacrificio de Jesús. La Epístola de Bernabé 7:3 dice:

Es más, clavado ya en la cruz, fue abrevado con vinagre y hiel. Escuchad cómo de antemano mostraron este pormenor los sacerdotes del templo. Como está escrito el precepto: El que no ayunare el ayuno, sea exterminado con muerte; la razón de mandarlo el Señor fue porque El había de ofrecer en sacrificio por nuestros pecados el vaso del Espíritu y cumplir a la par la figure de Isaac ofrecido sobre el altar.

Ver también Orígenes sobre Gen. 8 y posiblemente Heb. 11:8-20.

En literatura pre-paulina, el Akeda se menciona en Josefo Ant. I, 13, 1-4:

Isaac (que era de ánimo generoso, como hijo de su padre), quedó muy satisfecho del sermón [en el cual Abram le dice lo que va a hacer con él] y dijo que no habrías merecido haber nacido si rechazase la decisión de Dios y de su padre y no se adaptase rápidamente a su gusto; sería injusto desobedecerlo aunque lo hubiese resuelto únicamente su padre. Y se dirigió inmediatamente al altar para ser sacrificado.

4 Mac 16:20 dice:

Por [Dios] nuestro padre Abraham se apresuró a sacrificar a su hijo Isaac, padre de nuestra nación, y éste no se asustó al ver avanzar hacia sí la mano de su padre.

Ver también Jub. 18:1-19 y los Targumes sobre Gen 22:10. Hay un progreso histórico en la doctrina. Después de un interés en la obediencia de Isaac, pasan a ver el sacrificio de Isaac

visto como algo que fue cumplido. Los méritos de Isaac se enfatizan después, y finalmente los méritos adquieren un valor expiatorio, (después de la destrucción del templo).

Pablo apenas menciona la Akeda (posiblemente) en Ro 8:32 y Gá 3:13-14.

El que no eximió ni a su propio Hijo, sino que le entregó por todos nosotros. . .

Cristo nos redimió de la maldición de la ley, habiéndose hecho maldición por nosotros . . . a fin de que en Cristo Jesús la bendición de Abraham viniera a los gentiles....

6.2.7.9. Enseñanza de Jesús

Enseñanza sobre su muerte. Que Jesús esperaba una muerte violenta se ve desde Mc 2:18-20. Tuvo un concepto de lo extenso de su muerte (tres días) -- Mt 16:21s. Entendía también la implicación de su muerte (Mt 17:22, Mt 20:17-19). Pero no hay fatalismo. Ve la muerte como el precursor necesario a la resurrección.

Enseñanza sobre la expiación. Jesús reconoce su propia muerte como un rescate (Mr 10:45). La palabra lutrion significa el precio pagado para librar un esclavo. La idea de redención se incluye aquí.

La frase "para la remisión de pecados" (Mt 26:26-29, v. Mr 14:22-25) conecta la muerte de Jesús con la idea del sacrificio del AT. El grito de la cruz (Mt 27:46) agrega a esta idea. Jesús entendió que Dios lo abandonó por el pecado que tomó sobre sí. En este sentido Jesús llega a ser el cabro de expiación.

El uso del verbo paradidanai (Mc 9:31, 14:41, Lc 24:7) puede indicar una relación con Is 53:12 (LXX), lo mismo que Lc 22:35-38. Puede indicar que Jesús se vio como el Siervo Sufriente de Is 53.

El hecho que Jesús fue sacrificado en la Pascua, en vez del día de expiación, enfatiza el concepto del Pacto en su expiación. Tal como la primera oveja pascual inició el Pacto Antiguo, la Nueva Oveja Pascual inicia un pacto nuevo.

6.2.7.10. Credos pre-paulinos

Ro 3:25-26a enfatiza tres funciones de la obra salvífica de Jesús: una jurídica (como apolutroseos), una cültica (como jilasterion), y una funcional (por perdón de pecados).

siendo justificados gratuitamente por su gracia por medio de la redención que es en Cristo Jesús,
a quien Dios exhibió públicamente como propiciación por su sangre a través de la fe,
a fin de demostrar su justicia, porque en su paciencia Dios pasó por alto los pecados cometidos anteriormente,

para demostrar en este tiempo su justicia,
a fin de que El sea justo y sea el que justifica al que tiene fe en Jesús.

(El texto en *itálice* se considera haber sido agregado por Pablo). En 2Ti 2:11-13, la muerte de Jesús es efectiva por nosotros en que llegamos a morir con El.

Si morimos con El, también viviremos con El.
La resurrección es mucho más notable que la muerte.

6.2.7.11. Pablo

Vocabulario:

El vocabulario que Pablo utiliza en cuanto a la muerte de Jesús es diversa. El sustantivo *thanatos* (qnatov — v. Rom 5:10; 6:3ss, etc.) quiere decir muerte. Ocho veces Pablo utiliza el término *thanatos Iesou*. Dos veces la muerte de Jesús nos reconcilia con Dios (Rom 1:10; Col 1:22). Dos veces habla de la realidad histórica de la muerte de Jesús (1Co 11:26; Fil 2:8). Cuatro veces habla de nuestra participación en la muerte de Jesús (Rom 6:3, 4, 5, Fil 3:10).

El sustantivo *jaima* (ama — cp. Ro 3:25; 5:9; Ef 1:7; 2:13; etc.) quiere decir sangre. Se utiliza en el sentido de la muerte de Jesús. Ocho veces Pablo utiliza *jaima Iesou*. Una vez trae propiciación (Rom 3:25). Una vez trae justificación y salvación (Rom 5:9). Una vez trae redención (Ef 1:7). Dos veces trae reconciliación (Ef 2:13; Col 1:20). Tres veces refiere a la Santa Cena/Nuevo Pacto (1Co 10:16, 11:25, 27).

El sustantivo *stauros* (staurV — Fil 2:8, 3:18, Gá 5:11, 6:12, 14, 1Co 1:18, Ef 2:16, Col 1:20, 2:14) quiere decir cruz. La cruz es el medio de la reconciliación (Ef 2:16). Es un término para la totalidad del mensaje del evangelio (1Co 1:18) o el evangelio mismo (Fil 3:18). Diez veces Pablo utiliza *stauros Iesou*. Una vez es el centro del evangelismo (1Co 1:17). Una vez habla de la realidad histórica (Fil 2:8). Una vez trae redención o perdón (Col 2:14). Una vez habla de nuestra participación en la cruz (Gá 6:14). Dos veces trae reconciliación (Ef 2:16, Col 1:20). Cuatro veces es equivalente al evangelio (1Co 1:18, Gá 5:11, Gá 6:12, Fil 3:18). El verbo *staurao* ocurre diez veces en Pablo. Tres veces es el hecho histórico de la crucifixión (1Co 2:8, 2Co 13:4). Tres veces es el centro del evangelio (1Co 1:13, 23, 2:2). Cuatro veces habla de nuestra participación en la cruz (Gá 5:24, más *sunstaurao* en Ro 6:6 y Gá 2:20).

El sustantivo *jilasterion* (lastrion — Ro 3:25) quiere decir propiciación o propiciatorio. Ocurre una sola vez en Pablo. El sustantivo *apolutrosis* (poltrosiV — Ro 3:24, 8:23, 1Co 1:30, Ef 1:7, 14, 4:30, Col 1:14) quiere decir redención o rescate. La palabra se aplica al precio pagado para librar un esclavo. Dos veces, la redención es conectado directamente con el concepto de perdón de pecados. Los verbos *agorazein* (gorzein — 1Co 6:20, 7:23) y *exagorazein* (xagorzein — Gá 3:13, 4:5) quieren decir redimir o pagar.

Esto muestra un total de 34 referencias a la muerte de Jesús en Pablo. Seis refieren al hecho histórico de la muerte de Jesús. Siete refieren a la muerte de Jesús como el centro del evangelio. Veintidós presentan varios resultados de la muerte de Jesús. Nueve hablan de nuestra participación en la muerte de Jesús.

Esto parece indicar que hay en Pablo una expiación objetiva (referencias a la muerte como hecho histórica y como centro del evangelio) y una expiación subjetiva (nuestra participación en la muerte de Jesús y los varios resultados) en Pablo. Calvino parece estar de acuerdo con esto en Instituciones, II, xvi, 7. Según Calvino la expiación objetiva implica sustitución penal. La expiación subjetiva implica participación con Cristo.

Expiación objetiva en Pablo:

Varios temas en Pablo presentan una expiación objetiva. La expiación a veces es una victoria. "Precio de rescate" ocurre varias veces. A veces es una expiación como compensación, visto en los lugares donde aparece "propiciación" (Ro 3:25). En varios lugares expiación es una demostración de amor (Rom 5:8, 8:32. A veces la expiación es una sustitución penal (cp. Ro 4:25, etc., y otros pasajes que utilizan verbo paradidomi (paradomi _hson en Ro 4:25, 8:32, 1Co 11:23, Gá 2:20, Ef 5:2, 5:25). Expiación nunca ocurre como ejemplo moral, ni como demostración de la justicia, como lo sugirieron Bushnell y Grotius.

Pablo no tiene una expresión exclusivista de la expiación objetiva. Podemos excluir algunas teorías, pero no podemos escoger entre otras. Pablo utiliza varias imágenes. La

Viene luego en el Símbolo de los Apóstoles, que "fue muerto y sepultado"; en lo cual se puede ver nuevamente cómo Cristo, para pagar el precio de nuestra redención, se ha puesto en nuestro lugar. La muerte nos tenía sometidos bajo su yugo; mas él se entregó a ella para librarnos a nosotros. Es lo que quiere decir el Apóstol al afirmar que gustó la muerte por todos (Heb, 2:9, 15), porque muriendo hizo que nosotros no muriésemos; o -- lo que es lo mismo -- con su muerte nos redimió a la vida.

Mas entre el y nosotros hubo una diferencia; él se puso en manos de la muerte como si hubiera de perecer en ella; pero al entregarse a ella sucedió lo contrario; él devoró a la muerte, para que en adelante no tuviese ya autoridad sobre nosotros. En cierto manera él permitió que la muerte lo sujuzgase, uno para ser oprimido por su poder, sino al contrario, para vencerla y destruir a quien nos tenía sometidos a su tiranía. Finalmente, para destruir por la muerte al que mandaba en la muerte, a saber, el Diablo; y de esta manera "librar a todos los que por el temor de la muerte estaban durante toda vida sujetos a servidumbre (Heb 2:14). Y éste fue el primer fruto de su muerte.

El segundo consistió en que, al participar nosotros de la virtud de la misma, mortifica nuestros miembros terrenos, para que en adelante no hagan las obras anteriores; da muerte al hombre viejo que hay en nosotros, para que pierdasu vitalidad y no pueda producir ya fruto alguno.

Calvino, INSTITUCIONES, II, xvi, 7.

más popular es la imagen de redención, pero no es exclusiva. También Pablo utiliza el concepto de propiación (satisfacción), sustitución, y demostración del amor del Padre. Nunca presenta a Cristo como un sacrificio como él del AT.

Hay tres pasajes que presentan aspectos importantes de la expiación de Jesucristo en Pablo.

Ro 3:24-26a

En Ro 3:24-26a, encontramos un pasaje que debe considerarse un credo pre-Paulino. A lo mejor, la forma original aproximaba esto:

dikaiomenoi dwren t auto criti
di tV polutrsewV
n Crist _Ihso

somos justificados gratuitamente por su gracia,
mediante la redención
que es por Cristo Jesús,

n proqeto qeV lastrion
di tV pstewV
n t ato amati

a quien Dios puso como propiciación
por medio de la fe
en su sangre,

eV ndeixin tV dikaiosnhV ato
di tn parsin tn progegontwn
n t nn kair.

para manifestar su justicia,
a causa de haber pasado por alto a los pecados pasados
en su paciencia.

“a fin de que El sea el justo y sea el que justifica al que tiene fe en Jesus.

Pablo agrega a este credo primitivo el concepto del propósito de Dios al efectuar la redención. "A fin de que El sea el justo y sea el que justifica al que tiene fe en Jesús." Hay dos formas de traducir esta frase. La traducción anotada es de Biblia de las Américas, y es la seguida por literalmente todas las traducciones. Sin embargo, la frase misma es algo confusa en griego. En la última frase, falta un artículo antes de la palabra dikaiounta. Aunque la construcción resultante es posible en griego, no es lo más correcto. Los mss. F y G (siglo 8º) omiten la conjunción kai, lo que aunque no indica una lectura original, indica otra posibilidad de traducción. El kai puede traducirse no como conjunción, sino como el adverbio "aún," y dikaiounta puede ser una frase adverbial temporal. Así, la traducción sería:

"a fin de que El sea el justo aún cuando justifica el que tiene fe en Jesús."

Esta frase parece ser propiamente paulino en origen, ya que agrega algo al contenido del credo que hace el credo caber perfectamente bien en el contexto de Romanos. Viene después que Pablo enfatiza la revelación de la "ira de Dios" en Rom 1:18-3:20. Rom 3:21-26 explica por qué Dios es justo aún en aceptar propiciación por unos y no por otros.

En este caso, Pablo hereda del credo el concepto de sustitución y de propiciación, pero agrega el concepto de la justicia de Dios como respuesta a la ira de Dios.

1 Cor 11:24-25

En 1Co 11:24-25, encontramos un pasaje casi igual a Lc 22:19-20.

1Co	Este es mi cuerpo que es para vosotros;	haced esto en memoria de mí.
Lc	Esto es mi cuerpo que por vosotros es dado;	haced esto en memoria de mí.

1Co	Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre
Lc	Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre, que es derramado por vosotros.

Esta semejanza indica que estas dos declaraciones habían llegado a ser conocido entre los primeros cristianos -- es un credo litúrgico de la Cena del Señor.

La preposición *uper* indica alguna clase de sustitución, o por lo menos, beneficio (Daube). El uso de *nuevo*, *kaine*, cabe muy bien en el concepto Paulino del nuevo hombre, nueva creación, etc., pero seguramente pertenece al credo.

Estos dos pasajes indican que Pablo hereda de la teología cristiana, a través de los credos primitivos, el concepto de la muerte sustitucionaria de Jesús. Pero cuando Pablo mismo trata de su muerte, otro tema sobresale.

Ro 6:1-11.

En Rom 6 encontramos un tratado paulino de la muerte de Jesús sin credo. En este pasaje, la participación del creyente con la muerte de Jesús es lo que sobresale. En uso de los términos *sumfutoi* (6:5), *sunestaurōthe* (6:6), *szuzesomen* (6:8), y las referencias a la muerte con él, y vida con él, llaman nuestra atención a la prominencia de la participación del creyente en la muerte de Jesús.

Igualmente en Gá 2:19-20, sin credo, la referencia es a la participación del creyente en la muerte de Cristo. Expiación en Pablo es una expiación participacionista. Pablo entiende la expiación en términos subjetivos. Como realidad objetiva reconoce que ocurrió históricamente, pero no ofrece una idea exclusivista de qué pasó. La describe desde varias puntas de vista. Para Pablo, parece más importante que el creyente individual llegue a participar en la realidad personal y mística de la muerte y resurrección de Jesús.

6.2.8. Resurrección de Jesús en Pablo:

La tesis de Vidal es que la resurrección de Jesús se ve en cuatro formas de tradiciones en Pablo.

1. la *beraká* al Dios de pascua (Ro 4:17, 2Co 1:9 --visto también en forma abreviada en Ro 4:24, 8:11a, 2Co 4:14, Gá 1:1).
2. las fórmulas de fe con estructura narrativa. Este tiene tres expresiones: la forma teológica (Ro 10:9, 1Co 6:14, 15:15, 1Tes 1:10), la forma cristológica (1Tes

- 4:14), y las fórmulas de fe narrativas (Ro 4:25, 1Co 15:3b-5).
- 3. las fórmulas de fe tipo personal (Ro 1:3-4).
- 4. en tradiciones sin fórmula fija (padecimientos -- gloria, y fórmula de muerte).

Vidal concluye que la resurrección en Pablo es considerada como hecho histórico, ligado a la muerte e Jesús, y como base del evangelio (1Co 15).

6.2.9. Centralidad de Cristo para Pablo

En conclusión, la teología de Cristo es una realidad céntrica a la teología paulina. La base de la vida cristiana es "En Cristo". La motivación de la vida cristiana es "Amor de Cristo". Los criterios de la vida cristiana es la "Ley de Cristo". El contexto de la vida cristiana es el "Cuerpo de Cristo".

EL REINO DE DIOS EN LOS EVANGELIOS

El Reino de Dios en Jesús se puede analizar desde el uso que El mismo hace de los siguientes términos griegos:

Mr 1:15 Basileia
 Mr 4:17 Basileia tou Theou
 Lc 4:43 Basileia tou Ouranou

Mateo	Marcos	Lucas	Juan
15	4	13	3
3	14	31	2
34			

Entre los judíos era limitada la expresión del nombre de DIOS; generalmente se sustituía por CIELO. Cuando se refiere a ... Reino de Dios = Reino de los Cielos.

En el A.T. la palabra que traduce "Reino" es Malcut. No hace referencia tanto a los territorios de un reinado, ni a los tiempos de reinados, ni a los sujetos (quiénes reinan), sino a la actividad o proceso de Dios en el reinado.

En los profetas, el Reino de Dios no es equivalente a Israel (Am 7:7-9). Israel se identifica con el Reino de Dios (Am 5:18) con "el día de Jehová". Sin embargo, el remanente que queda de Israel sí parece hacer referencia directa al Reino de Dios (Am 5:3; 9:11-15)

En Is 9:6,7 el Mesías está relacionado íntimamente con el Reino de Dios

En el A.T. el Reino de Dios queda presentado en la figura humana del Mesías. Se entendía al Mesías como otro de los grandes profetas del A.T.

Para el tiempo de Jesús la gente diría que:

- El Reino era un remanente dentro de Israel
- El Reino era un elemento litúrgico

El Reino es terrenal y también celestial
El Reino vendría después de un evento cataclísmico:
"el día de Jehová"

De esta forma el Reino quedaba asociado el concepto del Reino con la justicia social (incluye los santos). El justo era el que pertenecía a alguna secta reconocida. Entonces, el justo era el que tenía una conducta mortal y describía una ética. La salvación es por méritos (personales o ajenos) y por gracia.

Ya en el N.T. Jesús refuta todos estos conceptos.

Los judíos esperaban al Mesías como Rey militar con funciones sacerdotales.

Juan el Bautista trata el tema del Reino como que "está cerca"

Diferentes enseñanzas de Jesús respecto al Reino.

(1)

Lc 17:20,21 El Reino de Dios está presente

Mt 11:12,13 El Reino de Dios es Apolítico

Mr 1:14,15

(2)

En otros pasajes se habla de un Reino futuro (Mt 8:11,12; 25:1-13)

¿Por qué esta diferencia entre pasado y futuro?

Hay tres opciones:

1. El presente y el futuro se excluyen mutuamente:

El presente es la realidad

El futuro es la realidad

2. El presente y el futuro no se excluyen. Predomina el concepto futuro del Reino; pero desde el momento que acepta el Reino, ya soy parte de él.

3. Es una escatología realizada. Es una ya; pero todavía no

Cuatro son los elementos que Jesús tiene para presentar el Reino:

1. La membresía (Jn 3; Mt 7:21, 18:1-4; 19:13,14; 21:31)

2. El crecimiento del Reino (Mr 4:26-32; Mt 22:2-14)

3. Se enfatiza lo inmediato del Reino. Con el ministerio de Jesús se inicia el Reino

de Dios y se inicia la terminación del reino de Satanás.

4. El aspecto futuro del Reino, enfatiza la necesidad de prepararnos para establecer el Reino (Mt 25 -al final del Sermón del Monte de los Olivos-)

Resumen.

El concepto de Reino en el N.T. enfatiza una eclesiología participativa. Se puede y debemos pertenecer; por eso nos toca participar.

"EN CRISTO"

La frase "en Cristo" aparece 162 veces en los escritos paulinos. Se relaciona con "Cristo en nosotros". En estas dos ideas queda resumido el concepto del cristianismo.

Varias interpretaciones:

1. Abstracción (Albert Loiey):

El término viene de los religiosos del misterio. Era un gnóstico insipiente. Mientras más se conoce interiormente, más cerca estamos de la salvación. El nuevo nacimiento es espiritual. "en Cristo" es cuando uno es absorbo por su dios.

2. Dativo Locativo:

Nos encontramos "en Cristo" cuando le aceptamos, es decir, cuando estamos ubicados espiritualmente dentro de Cristo. Jesucristo es semiférico.

3. Dativo instrumental (Büchsel):

Cristo es figurativo (es más que una cosa). Es por medio ... o a través ... del Señor.

4. Metáfora de comunión con Cristo.

5. Es una metáfora de comunión comunitaria. Refiere al cuerpo de Cristo.

En la opinión de Ernest Best (One body in Crist), la expresión "en Cristo" puede tener varios significados y puede ocurrir varias veces:

1. A está "en Cristo" (Ro 8:1). Se refiere a individuos o conjuntos de individuos.

2. A hace algo a B "en Cristo" (Ro 16:2).

3. A hace algo "en Cristo" (Ro 15:17).

4. A es algo "en Cristo" (Ro 16:10).

5. Dios hace algo a nosotros "en Cristo" (Ro 8:2) Somos librados de la ley.

6. El don de Dios que es "en Cristo" (Ro 3:24; 6:23).

7. A, B, C son uno "en Cristo" (Ro 12:5).

8. Aplicación cósmica (Col 1:16,17).

9. Referencias a Dios (Col 2:9).

Se puede resumir que la frase "en Cristo" significa:

1. Somos Cristianos "en Cristo" (Ro 8:1).
2. Somos o hacemos algo por medio de él: "en Cristo" (Instrumental).
3. Somos uno "en Cristo" (Locativo).
4. Dos naturalezas en nosotros: Cristo y nosotros (Col 1:27).

PAROUSIA DEMORADA

Dentro de los evangelios hay un anuncio de la llegada inmediata del Reino mesiánico. (Parousía = venida). ¿Por qué está demorada?

(Parousía cercana):

1. Mt 13:34-42 Hay tres elementos:
 - a) Estaba la expectativa de su regreso: "El Reino Mesiánico viene con el regreso de Jesús en Gloria".
 - b) Jesús mismo no dijo cuándo venía.
 - c) Los evangelistas dicen que viene, pero no aparece.

(En Pablo):

2. 1 Tes 4:13-18 Hay tres elementos:
 - a) El Señor sí viene; pero el tiempo de su venida es desconocido. Implica preparación para esperarlo. La predicación del Evangelio se hace implícita.
 - b) Es una resurrección corporal.
 - c) Arrebatamiento. Se introduce un concepto totalmente nuevo.
3. 2 Tes 2:1-2 Hay dos elementos que preceden la venida:
 - a) Viene la apostasía -tiempo de rechazo a la Palabra, suplantando a Dios por otros dioses-.
 - b) Viene el "hijo de perdición".

(En Pedro):

4. 2 Pe 3:1-13 Hay tres elementos:
 - a) La venida es como "ladrón en la noche". (Tiempo desconocido).
 - b) Destrucción de lo que es tierra. La esperanza es esperar en el Señor.
 - c) Reconstrucción de la tierra y el cielo.

(En Apocalipsis):

5. Hay cinco elementos:
 - a) Habla de una destrucción (copas, sellos y trompetas). Hay varias interpretaciones:
 - * El hombre mismo destruye todo por su pecado.
 - * Es una destrucción sobrenatural.
 - * Es cuando derrama la copa de la ira de Dios.

- b) Presencia de un anticristo (quien suplanta a Cristo. No es uno que está en contra.
- c) La venida del Señor es como guerrero y su pelea contra las naciones del mundo.
- d) La cronología es indefinida. Es un libro cíclico.
- e) No habla de arrebatamiento.

6.3. El Reino en otras palabras: Mustrión (Misterio)

Cuando Ridderbos habla de las estructuras fundamentales de la teología paulina, presenta tres conceptos interrelacionados: la plenitud de tiempo (t plrwma to crnou), la dispensación redentiva (okonoma), y el misterio de Cristo (mustrión Cristo).

El contenido de toda su predicación puede caracterizarse sumariamente como la proclamación y la explicación del tiempo escatológico redentor que comenzó con la encarnación, la muerte, y la resurrección de Cristo. Desde este enfoque central y este común denominador se debe analizar e interpretar cada uno de los temas particulares de la predicación de Pablo en su unidad y relación recíproca.

La revelación del misterio de Cristo es el resumen del contenido de la predicación paulina.

También la calificación preferida de Pablo al referirse a este acontecimiento como "revelación del misterio" o "anuncio" de lo que hasta ahora había permanecido "secreto" u "oculto", caracteriza muy especialmente este carácter escatológico de la dispensación redentora iniciada con Cristo.

El lugar principal del "misterio" puede ilustrarse por varios pasajes:

Y a aquel que es poderoso para afirmaros conforme a mi evangelio y a la predicación de Jesucristo, según la revelación del misterio que ha sido mantenido en secreto durante siglos sin fin, pero que ahora ha sido manifestado, y por las Escrituras de los profetas, conforme al mandamiento del Dios eterno, se ha dado a conocer a todas las naciones para guiarlas a la obediencia de la fe. Rom 16:25-26

Sino que hablamos sabiduría de Dios en misterio, la sabiduría oculta que, desde antes de los siglos, Dios predestinó para nuestra gloria (1Co 2:7).

Que todo hombre nos considere de esta manera, como servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios. 1 Cor 4:1

Es decir, el misterio que ha estado oculto desde los siglos y generaciones pasadas, pero que ahora ha sido manifestado a sus santos. Col 1:26

Para que sean alentados sus corazones, y unidos en amor, alcancen todas las riquezas que proceden de una plena seguridad de comprensión, resultando en un verdadero conocimiento del misterio de Dios, es decir, de Cristo. Col 2:2-3

Nos dio a conocer el misterio de su voluntad, según el beneplácito que se propuso en El, con miras a una buena administración en el cumplimiento de los tiempos, es decir, de reunir todas las cosas en Cristo, tanto las que están en los cielos, como las que están en la tierra.

Ef 1:9-10

Que por revelación me fue dado a conocer el misterio, tal como antes os escribí brevemente. En vista de lo cual, leyendo, podréis comprender mi discernimiento del misterio de Cristo, que en otras generaciones no se dio a conocer a los hijos de los hombres, como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu. Ef 3:3-5

Y orad por mí, para que me sea dada palabra al abrir mi boca, a fin de dar a conocer sin temor el misterio del evangelio. Ef 6:19

El término misterio no refiere a un secreto. "Practically wherever it occurs in the NT *mysterion* is found with verbs denoting revelation or proclamation, i.e., *mysterion* is that which is revealed." El contenido del misterio es "Cristo en nosotros" (Col 1:27), Cristología y su obra redentora (1 Tim 3:9, 16), la libre entrada de los gentiles al Padre (Ef 3:15), etc. Es el resumen del evangelio para Pablo.

6.4. El Reino en otras palabras: Justificación y Soteriología

Hunter sugiere que el concepto de reino es expresado en Pablo a través de los vocablos "justificación por fe." En esta sección describiremos el contenido de la soteriología paulina, iniciando con el concepto del hombre, del pecado, y finalmente de la justificación misma.

6.4.1. Antropología Paulina:

6.4.1.1 AT como fuente del pensamiento Paulino:

La visión hebrea del hombre enfatiza la unidad del hombre. Cuatro palabras del Antiguo Testamento expresan este concepto.

6.4.1.1.1. Nephesh (נֶפֶשׁ) "alma". LXX -- psyche

Para el hebreo, nephesh es sustancia física. En el AT su significado central es "lo que respira". En la creación, materia física y respiración divina hacen una nephesh. Debilidad humana se describe como un nephesh menguante (Nu 11:6; Sal 107:5). Recuperación se describe como un nephesh restaurado (Lam 1:16; Sal 23:3). Nephesh es vida. Por eso, nephesh se asocia con sangre (Sal 72:14, Dt 12:23).

Nephesh pasa del significado "vida" a referir al sentimiento, pasiones, voluntad, y mentalidad (Ex 23:9, Gn 42:21, Sal 6:4, Jo 18:25, 1Sam 1:10). Como tiene un uso tan amplio, llega a ser sinónimo del hombre mismo (Gn 12:5, 46:27). Así llega a significar el cadáver (Nú 5:2, Hageo 2:13). El pasaje Dt 6:4-5 asocia tres elementos (lebabka,

napheshka, meodeka). No son tres partes del hombre, sino todos tres refieren a la totalidad del hombre.

6.4.1.1.2. ruach (ר) "espíritu" LXX -- pneuma

Ruach significa "aire que mueve" (como viento en Gen 8:1; como respiración en Gen 6:17). El ruach del hombre crece y cae con su prosperidad y desánimo (Jc 15:19). Sin embargo, ruach y nephesh no son iguales. El ruach vive en el hombre sin que haya sido "respirado de afuera". Es decir, es la personalidad del hombre (como sede de emoción en 1Sam 1:15; como sede de voluntad en Es 1:1, 5) o su mismo aliento (Job 27:3, Sal 104:29-30).

6.4.1.1.3. neshamah (נ) "aliento" LXX - varios

El vigor del hombre es su neshamah. El neshamah de Dios es activo y poderoso (Gn 2:7, Job 32:8, 33:4). El neshamah del hombre es su vida (Gen 7:22, Is 2:22). Siempre depende de Dios. También refiere al mundo animal.

6.4.1.1.4. basar (ב) "carne" LXX - sarx

Basar es "carne" o "cuerpo", tanto del hombre (Gen 40:19), como de animales (Gen 41:2-19). El cuerpo del hombre es débil (Gen 6:3) pero esto no se debe confundir con el dualismo que hace del cuerpo la sede del pecado. La sede del pecado es el corazón (Ez 11:19, 44:7).

6.4.1.2. Enseñanza de Jesús:

Jesús no enfatiza el concepto de carne en su enseñanza.

6.4.1.3. Credos Primitivos:

Los credos primitivos no mencionan conceptos antropológicos.

6.4.1.4. Judaísmo pre-Cristiano

En el Judaísmo pre-cristiano el concepto de carne adquiere nuevas implicaciones.

6.4.1.4.1. Qumran

Carne (basar) adquiere un uso ético en los textos de Qumran. Se asocia carne con maldad. Por ejemplo, en el Manual de la Guerra 4:3:

En el estandarte de las centenas escribirán: "Los cien de Dios" y "De su mano viene la fuerza de la guerra contra toda carne extraviada."

En Manual de Guerra 12:9-11:

Levántate, Héroe, lleva a tus cautivos gloriosos.
Saquea tu presa, autor de grandes hechos.
Pon tu mano sobre la nuca de tus enemigos
y tus pies sobre la pila de cadáveres.
Castiga a las naciones enemigas tuyas
y que tu espada devore la carne de los pecadores.
Llena tu país de gloria y tu descendencia de bendición.

En ambas citas, la carne del enemigo conlleva implicaciones negativas. En la Regla de la Congregación 4:20-21, la carne llega a ser la sede de la maldad del hombre.

Entonces Dios purificará por medio de su verdad todas las obras del hombre.
Arrancará todo espíritu de iniquidad de sus vestidos de carne, purificándolo, por el espíritu santo, de toda actividad impía.

La Regla de la Congregación 3:13 - 4:1 presenta claramente el desarrollo de un dualismo ético. En el documento, el hombre tiene dos espíritus. El espíritu de iniquidad trata de hacer caer el hombre. El espíritu de verdad apoya el hombre.

6.4.4.2. La Literatura Apocalíptica también presenta este dualismo ético.

En el Testamento de Aser 1:3 - 9, de los Testamentos de los Doce Patriarcas,

"Dios ha dado dos caminos a los hijos de los hombres, dos puntos de vista, dos líneas de acción, del modelos, y dos metas. Así, todo está en pares, el uno contra el otro. Los dos caminos son bueno y malo; de acuerdo a ellos son dos disposiciones en nuestros pechos que escogen ellos. Si el alma quiere seguir al camino bueno, todo lo que hace se hace en justicia y todo pecado se confiesa de inmediato. El alma vence maldad y quita pecado por contemplar lo justo y rechazar lo malo. Pero si la mente se dispone hacia la maldad, todos sus hechos son malos. Expulsando lo bueno, acepta lo malo y es vencido por Beliar, quien, aunque el hombre trate de hacer lo bueno, procura tomar las acciones y hacerlas malas."

En 4 Esdras 3:21:

El primer hombre, Adán, fue cargado con un corazón inicuo: pecó y fue vencido, y no él solo sino todos los

Regla de Congregación 3:13 - 4:1

Al instructor: que enseñe e instruya a todos los hijos de la luz sobre las diversas categorías de personas, según la diferencia de sus espíritus y las obras de su vida, así como sobre su castigo o su recompensa futura.

Del Dios de los conocimientos viene todo lo que es y todo lo que será e incluso antes de que nada existiese él les había fijado un destino para que viviesen de acuerdo con su plan glorioso sin cambiar nada, realizando todos sus proyectos.

En sus manos se encuentran todos los seres, todas las disposiciones. El se ocupa de todas las cosas. El fue quien creó al hombre para dominar el mundo y puso a su lado los dos espíritus para que lo conduzcan hasta el momento de la visita: son los espíritus de verdad e iniquidad.

De la fuente de la certidumbre proceden las generaciones de la verdad y de la fuente de las tinieblas las generaciones de la iniquidad.

En las manos del Príncipe de las luces se encuentra el gobierno de los hijos de la justicia. Ellos caminarán por los caminos de la luz.

En las manos del ángel de las tinieblas se encuentra todo el gobierno de los hijos de la iniquidad. Ellos caminarán por los caminos de las tinieblas.

Al ángel de las tinieblas son debidos todos los extravíos de los hijos de la justicia; todos sus pecados, todas sus obras culpables, se deben a su poder.

Está en los misterios de Dios cuándo esto llegará a su término, pero entre tanto todas las pruebas y todas las opresiones son efecto de la persecución del ángel de las tinieblas. Listos están los espíritus de su partido para hacer caer a los hijos de la luz.

Pero el Dios de Israel, con su ángel de verdad, viene en auxilio de todos los hijos de la luz. El creó los espíritus de la luz y los espíritus de las tinieblas; con esto se propone toda obra y toda acción. A uno solo de éstos Dios ama por todos los siglos y todas sus acciones le agradecerán para siempre. Los consejos de los espíritus los detesta y abomina sus caminos para siempre.

descendientes de él.

Y en 4 Esdras 4:30:

Un grano de la semilla de iniquidad se sembró en el corazón de Adán desde el principio. ¡Cuánta iniquidad ha producido ya!

6.4.1.5. Helenismo:

6.4.1.5.1. Los ritos Orficos, incluían la práctica de éxtasis religiosa. Presentan cuatro conceptos sobre el hombre:

a) Metemscosis (transmigración del alma) -- Después de varios "renacimientos" (reencarnación por ritos órficos) el alma del cuerpo logra escapar. Si los ritos se realizan, cada "renacimiento" será más feliz, hasta que por fin el alma se libra a su propio destino.

b) soma-sema. El cuerpo es una prisión del alma. Inhibe el esfuerzo del alma a liberarse.

c) Valor moral del alma. El alma ha caído por su contacto con el cuerpo, y necesita ser limpiado por ritos y por acción moral.

d) Inmortalidad desencajando. El alma logra su último destino cuando entra en el otro mundo sin el cuerpo. "El cuerpo es la muerte del alma. La muerte del cuerpo es la vida del alma".

6.4.1.5.2. En la filosofía platónica, se presenta la preexistencia del alma, la inmortalidad del alma, la reencarnación del alma, y la posibilidad de redención del alma. La base de su pensamiento es el dualismo cuerpo -- alma. El alma tiene que ver con el mundo visible. El cuerpo es malo porque: 1) no viene del mundo de ideas, y 2) sus pasiones distraen el hombre del mundo de ideas. Por eso, abstenerse de las pasiones del cuerpo ayuda al hombre a concentrarse en el alma.

6.4.1.5.3. En resumen, la base del pensamiento griego es el dualismo. Existen cuatro clases de dualismo en el pensamiento griego.

1. dualismo metafísico. "Carne" o "cuerpo" es inherentemente malo, y es la causa de la maldad. Esto requiere una explicación (o reinterpretación) de la encarnación, como la que da el docetismo.
2. dualismo cosmológico. Existen dos fuerzas cosmológicas que representan bondad y maldad. Ambas fuerzas operaban en la creación del mundo.
3. dualismo antropológico. El hombre consiste de dos elementos: cuerpo (o carne -- la res extensa) y espíritu (o alma -- la res cogitans). Los dos elementos son separables.
4. dualismo ético: Hay dos deseos en el hombre -- el de maldad y el de bondad.

6.4.1.6. Aporte de Pablo:

Pablo muestra más cercanía al concepto veterotestamentario y el concepto intertestamentario de carne que al concepto griego. Utiliza cuatro palabras para expresar el concepto de carne.

6.4.1.6.1. psyche (ocurre 13 veces en Pablo - nephesh 756 en el AT)

Pablo utiliza psyche como es utilizado en el AT y el Período Intertestamentario. Refiere a "vida" o "la totalidad del hombre" (véase Ro 11:3, 16:4, 1Tes 2:8). En 1Tes 5:23, la expresión tricótoma es la totalidad del hombre (así el lenguaje es tricótomo pero la idea es unitaria).

6.4.1.6.2. pneuma (ocurre 146 veces en Pablo -- 378 veces en AT)

El término se utiliza tanto para el Espíritu de Dios como para el espíritu del hombre. En el AT, nephesh se usa mucho más que ruach, que indica que el AT enfatiza el aspecto físico del hombre (su vigor y creación). En el NT, pneuma se usa mucho más que sarx, que indica el énfasis del NT está en la relación del individuo con Dios. En Pablo, el pneuma es aquello que sirve a Dios (Ro 1:9, 8:16, 1Co 2:4, 14:14-16, 1Tes 5:23). También se usa a veces como sinónimo del cuerpo (1 Cor 5:5, Ro 8:13) y a veces como antónimo (1Co 7:34, 2Co 7:13).

Aunque hay veces que psyche y pneuma son sinónimos (v. Fil 1:27), es normal que en Pablo todo hombre tiene psyche, mientras sólo los cristianos tienen pneuma (Ro 8:15-16; 1Co 2:10-11).

6.4.1.6.3. sarx y soma (ocurre 91 y 90 veces en Pablo -- 266 veces en AT)

Sarx refiere al aspecto material del cuerpo (1Co 15:39, Ro 7:18, 9:1, 11:14). Pablo rechaza los conceptos griegos de la inferioridad y maldad inherente de la carne. Para Pablo la sarx (carne) es débil y puede pecar, pero no es por naturaleza malo. Sarx tiene dos usos en Pablo. Puede referir al sentido físico (como en 1Co 15:39 y Ro 1:3). Pero puede referir también a un sentido ético malo (como en Gá 5:19-24; Ro 7:14; 8:13). El uso ético de sarx no viene del AT, ni del concepto dualista griega, sino del desarrollo intertestamentario del término.

Soma refiere a las relaciones externas y funciones. La antropología de Pablo mira al ser humano como una entidad. Tanto soma (Ro 12:1) como psyche (Ro 13:1) puede referir a la persona entera. Soma enfatiza la función del cuerpo. Esto es la tradición hebrea.

Sin embargo, hay una división entre soma y sarx, y pneuma. Pablo parece indicar que es posible para el espíritu existir sin el cuerpo (Fil 1:23-24; 2Co 5:1-10; 2Co 12:3; y

posiblemente en 1Co 5:3; Col 2:5). Bultmann sugiere que en estos casos, el pneuma refiere al "yo auténtico que se contrapone a la sarx como a la vida corporal física". Whiteley lo considera un elemento de "dualismo antropológico" en Pablo, que no podemos desconocer.

Un uso particular de sarx es "cuerpo de ___," que significa "la totalidad de ___". Así, en Col 2:11 "Cuerpo de carne" es "la totalidad de la condición pecaminosa." En Ro 7:24 "Cuerpo de muerte" es "la totalidad de la condición de la muerte." En 1Co 15:35 "Con qué cuerpo vendrán?" es "Qué clase de ser resucitará?"

Pablo utiliza los adjetivos sarkinos y sarkinos de una forma exclusivamente ética. Quieren decir "carnal" en el sentido ético.

6.4.1.6.4. Otro vocabulario paulino:

Kardia -- El corazón para Pablo es la sede de las emociones y el pensamiento. Es el "yo como queriendo, haciendo planes, como intentando". Es el hombre interior, que expresa fe (Ro 10:10), o rebelión y pecado (Ro 1:24).

Nous -- La mente para Pablo es la sede de la razón y voluntad. Como tal puede reconocer a Dios y conformarse al nous de Dios (Ro 11:34), o puede ignorar a Dios y pervertir al hombre (Ro 1:28).

Suneidesis -- La conciencia es "el saber del hombre sobre su propio comportamiento". Así la conciencia no es equivalente a la voluntad del hombre, sino que influye en la voluntad del hombre (Ro 2:15). Puede ser corrompida (1Ti 4:2).

6.4.1.6.5. CONCLUSIONES:

El hombre es un ser creado por Dios por el motivo de obedecerle y alabarle. Como creación divina, el hombre ha sido hecho en la imagen de Dios (1Co 11:7). Sin embargo, en su estado natural, el hombre no ha honrado a Dios, sino le ha deshonrado (Ro 1:21).

Cada hombre es una unidad. Así, el hombre es totalmente obediente, o totalmente rebelde. Es natural o es espiritual (1Co 2). Pablo no permite que el cuerpo sea malo pero el espíritu bueno.

6.4.2. JAMARTOLOGIA PAULINA

6.4.2.1. Antiguo Testamento

Las palabras para pecado en el AT se pueden asociar en cuatro grupos o campos de significado léxico:

6.4.2.1.1. desviación.

Chata (584 veces) es una desviación, un error. El uso secular se ve en Jue 20:16:

De toda esta gente, setecientos hombres escogidos eran zurdos; capaces cada uno de lanzar con la honda una piedra a un cabello sin errar.

El uso teológico se ve en Is 1:4

¡Ay, nación pecadora, pueblo cargado de iniquidad, generación de malvados, hijos corrompidos! Han abandonado al Señor, han despreciado al Santo de Israel, se han apartado de El.

La palabra awon (231 veces) quiere decir "torcer". El uso secular se ve en Lam 3:9

“Ha cerrado mis caminos con piedra labrada, ha hecho tortuosos mis senderos”

El uso teológico está en Is 53:6

Todos nosotros nos descarriamos como ovejas, nos apartamos cada cual por su camino; pero el Señor hizo que cayera sobre El la iniquidad de todos nosotros.

6.4.2.1.2. culpa

Rasha (307 veces) quiere decir culpable. El uso jurídico ocurre en Dt. 25:1.

Si hay pleito entre dos hombres y van a la corte, y los jueces deciden el caso, y absuelven al justo y condenan al culpable, sucederá que si el culpable merece ser azotado, entonces el juez le hará tenderse y será azotado en su presencia con el número de azotes de acuerdo con su culpa.

Su uso teológico se ve en Sal 45:7:

Has amado la justicia y aborrecido la iniquidad; por tanto Dios, to Dios, te ha ungido con óleo de alegría más que a tus compañeros.

'Asham (64 veces) también quiere decir culpable. En Jue 21:22 significa culpable de romper un juramento.

Y sucederá que cuando sus padres o sus hermanos vengan a quejarse a nosotros, les diremos: Dádnoslas voluntariamente, porque no pudimos tomar en batalla una mujer para cada hombre de Benjamín, tampoco

vosotros se las disteis, pues entonces seríais culpables.

En 2Cró 19:10 significa culpable de desobediencia delante del Señor.

Cuando llegue a vosotros cualquier querrela de vuestros hermanos que habitan en sus ciudades, entre sangre y sangre, entre ley y mandamiento, estatutos y ordenanzas, vosotros los amonestaréis para que no sean culpables delante del Señor, y la ira no venga sobre vosotros ni sobre vuestros hermanos. Así haréis y no seréis culpables.

6.4.2.1.3. rebelión

Pesha' (33 veces) significa rebelarse. En 2Re 1:1 una nación se rebela contra otra.

Moab se rebeló contra Israel después de la muerte de Acab.

En Jos 24:19 el hombre se rebela contra Dios.

Entonces Josué dijo al pueblo: No podréis servir al Señor, porque El es Dios santo, El es Dios celoso; El no perdonará vuestra transgresión ni vuestros pecados.

6.4.2.1.4. errar

Shagag (19 veces) y el verbo relacionado shagah (27 veces) significan errar. En Lv 4:22 shagah se utiliza para referir a la culpa asociada con un error inadvertido.

Cuando es un jefe el que peca (chata) e inadvertidamente hace cualquiera de las cosas que el Señor Dios ha mandado que no se hagan, haciéndose así culpable, y se le hace saber el pecado que ha cometido, traerá como su ofrenda un macho cabrío sin defecto.

En Ez. 34:6 el verbo shagah es usado en su sentido secular de desviar de un camino.

Mis ovejas andaban errantes por todos los montes y por todo collado alto; mis ovejas han sido dispersadas por toda la faz de la tierra, sin haber quien las busque ni pregunte por ellas.

El mismo verbo ocurre en Sal 19:12 en su sentido teológico.

¿Quién puede discernir sus propios errores? Absuélveme de los que me son ocultos.

6.4.2.1.5. Extensión del pecado

Personalidad corporativa. La nación entera fue castigada por el pecado de uno o de pocos

(sufrimiento retributivo -- cp. Josué 7). La presentación clásica dice que la nación entera era considerada culpable del pecado de cualquier miembro individual. Whiteley argumenta que esto no es "personalidad corporativa" sino "responsabilidad legal corporativa." El hombre hebreo tenía conciencia que era un individuo (distinto de otros individuos hebreos) pero no tenía conciencia de derechos individuales.

Interiorización del pecado. Durante y después del cautiverio, hay un cambio en el concepto de sufrimiento corporal retributivo. Ezequiel 18 y 33 insiste en la interiorización del pecado y el efecto del pecado. Esto afecta el concepto de sufrimiento retributivo, porque la experiencia contradice la teología del sufrimiento retributivo.

6.4.2.2. Judaísmo Pre-cristiano:

La literatura judaica enfatiza la universalidad del pecado y el pecado original. Por ejemplo, Eclesiástico 25:33 dice: "por la mujer tuvo principio el pecado y por ella morimos todos." Así también el documento de Qumran, 1QS 11:9 dice:

"Yo dije: Perteneces a la asamblea carnal, a la reunión de la iniquidad; mis faltas, mis rebeldías, mis pecados, mi corazón perverso me asocian a la asamblea destinada a la corrupción, al camino de los que van por las tinieblas; porque el hombre recibe su camino de los que van por las tinieblas; porque el hombre recibe su camino y no es él quien establece por ahí sus pasos, pues la justicia pertenece a Dios y de su mano viene la perfección de la justicia pertenece a Dios y de su mano viene la perfección de la conducta."

Véase también 4 Esdras 3:7-8, 20-22, 7:116-126, y 2 Baruch 48:42-43.

Sin embargo, también hay pasajes que enfatizan la culpabilidad y responsabilidad personal del hombre. Eclesiástico 15:14-16 dice: "Dios hizo al hombre desde el principio y la dejó en manos de su albedrío (yetzer). Si tú quieres, puedes guardar sus mandamientos, y es de sabios hacer su voluntad". 1QS 4:23-25 dice:

Hasta ese día, los espíritus de iniquidad y de verdad se disputarán el corazón de los hombres. Estos caminarán en la sabiduría o en la estulticia. Si le correspondiera a uno su parte en la herencia de la verdad y de la justicia, odiará la iniquidad; pero si su herencia le tocara en el partido de iniquidad, será impío y abominará la verdad. Porque Dios colocó en igual proporción a los dos espíritus hasta el término marcado para la renovación".

También véase 2 Baruch 54:19.

6.4.2.3. Helenismo

El helenismo no tiene una teología del pecado. Lo único que aporta el Helenismo es el concepto dualista de la naturaleza de hombre. Su cuerpo es pecado y su alma es justa. El

alma se corrompe por el contacto con el cuerpo.

6.4.2.4. Enseñanza de Jesús

6.4.2.4.1. Vocabulario:

Jamartía (marta) quiere decir "faltar." Jesús presupone que el hombre peca. Habla del pecado apenas para hablar de la necesidad de perdón divino.

Así está escrito, que el Cristo padeciera y resucitara de entre los muertos al tercer día; y que en su nombre se predicara el arrepentimiento para el perdón de los pecados a todas las naciones, comenzando desde Jerusalén. Lc 24:46-47

Paraptoma (paraptma) también se usa apenas en relación con el perdón de Dios. La idea de la palabra es "transgresar" o "quebrar una relación".

Y cuando estéis orando, perdonan si tenéis algo contra alguien; para que también vuestro Padre que está en los cielos os perdone vuestras transgresiones Mc 11:25

Anomia (noma) es enemistad con Dios.

Muchos me dirán en aquel día: "Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre echamos fuera demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros?" Y entonces les declararé: "Jamás os conocí; apartaos de mí, los que practican la iniquidad. Mt 7:22-23

6.4.2.4.2. Pecado en los sinópticos

El pecado es universal.

En esa misma ocasión había allí algunos que le contaron acerca de los galileos cuya sangre Pilato había mezclado con la de sus sacrificios. Respondiendo Jesús, les dijo: ¿Pensáis que estos galileos eran más pecadores que todos los demás galileos, porque sufrieron esto? Os digo que no; al contrario, si no os arrepentís, todos pereceréis igualmente. Lc 13:1-3

El pecado es interior al hombre. Lo que corrompe al hombre es lo que viene de su corazón.

Lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre. Porque de adentro, del corazón de los hombres, salen los malos pensamientos, fornicaciones, robos, homicidios, adulterios, avaricias, maldades, engaños, sensualidad, envidia, calumnia, orgullo e insensatez. Mc 7:20-22

El pecado es esclavitud. Se presenta en conjunto con el concepto del reino de Satanás. Satanás esclaviza al hombre; Jesús libra al hombre.

El pecado es rebeldía. Véase parábola del hijo pródigo. Pecado es no actuar como hijo (rebeldía). El hermano mayor no entendió y pensó que el pecado era malgastar su herencia.

El pecado trae condenación. El hombre queda bajo el juicio de Dios, en que el hombre rinde cuentas al Señor.

6.4.2.4.3. Pecado en Juan

El pecado es enajenamiento. El que peca se aleja de Dios. El que cree se asocia con Dios.

El que me odia a mí, odia también a a mi Padre. Si yo no hubiera hecho entre ellos las obras que ningún otro ha hecho, no tendrían pecado; pero ahora las han visto, y me han odiado a mí y también a mi Padre. Jn 15:23-24

El pecado es incredulidad (v. 9:35-41). El pecado mayor es falta de fe -- rechazo del mensaje divino.

El que cree en El no es condenado; pero el que no cree, ya ha sido condenado, porque no ha creído en el nombre del unigénito Hijo de Dios. Jn 3:18

El pecado es ignorancia. Por eso había la necesidad de un Verbo.

En El estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. Y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la comprendieron. . . . Existía la luz verdadera que, al venir al mundo, alumbró a todo hombre. En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por medio de El, y el mundo no le conoció. Jn 1:4-5, 9-10

El pecado es muerte. El hecho que la salvación trae vida eterna implica que los no-salvos no tendrán vida.

En verdad, en verdad os digo: el que oye mi palabra y cree al que me envió, tiene vida eterna, y no viene a condenación, sino que ha pasado de muerte a vida. Jn 5:24

El Pecado es universal. Esto es implícito en el evangelio, y explícito en las cartas de Juan.

Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros. 1 Jn 1:8

Pecado es infracción de la ley. También es implícito en el evangelio, explícito en la carta.

Todo el que practica el pecado, practica también la infracción de la ley, pues el pecado es infracción de la ley. 1 Jn 3:4.

6.4.2.5. CREDOS PRIMITIVOS

En los credos primitivos, el pecado no es enfatizado.

6.4.2.6. PABLO:

6.4.2.6.1. Vocabulario y significado.

Jamartia ocurre 78 veces en Pablo en sus correspondientes formas de verbo, sustantivo, y adjetivo. En singular refiere a la naturaleza pecaminosa (Ro 6:16).

No sabéis que cuando os presentáis a alguno como esclavos para obedecerle, sois esclavos de aquel a quien obedecéis, ya sea del pecado para muerte, o de la obediencia para justicia?

El plural refiere a la totalidad de los pecados del hombre (1Co 15:3).

Porque yo os entregué en primer lugar lo mismo que recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras;

Tanto sarx como jamartia "pueden convertirse en potencias antes las que el hombre sucumbe como esclavo." Se debe notar la importancia del término sarx en el contexto del pecado.

Paraptóma ocurre 14 veces en Pablo. Refiere a una equivocación o transgresión (Gá 6:1).

Hermanos, si alguno es sorprendido en alguna falta, vosotros que sois espirituales, restauradlo en un espíritu de mansedumbre, mirándote a ti mismo, no sea que tú también seas tentado.

Anomia ocurre 10 veces como sustantivo, adjetivo, o adverbio en Pablo. Refiere a infracción de la ley (2Co 6:14).

No estéis en yugo desigual con los incrédulos, pues ¿qué asociación tienen la justicia y la iniquidad? ¿O qué comunión la luz con las tinieblas?

Parabasis ocurre 5 veces en Pablo. Refiere a una desviación (Ro 2:23).

Tú que te jactas de la ley, ¿violando la ley deshonras a Dios?

El antónimo de todas estas palabras en Pablo es justicia (dikaiosyne).

6.4.2.6.2. Origen del pecado en Pablo.

En Rom 7:7-25 se debate si el pasaje refiere al hombre pre-cristiano o cristiano.

Algunos sugieren que el hombre en pecado es pre-cristiano. Los adherentes de esta interpretación incluyen Wesley, Stewart, y Dodd. Sus argumentos incluyen:

1. los verbos en 7-13 están en pretérito
2. hay un contraste entre 7 y 8 (8 siendo introducido por "ahora")
3. la descripción del hombre en 7:14 y 24 no es una descripción característica de un cristiano
4. la redención por Cristo es inútil si deja el hombre así
5. la experiencia del hombre pre-cristiano es así. Según esta interpretación:
 - vs. 9a refiere a la inocencia de la niñez
 - vs. 9b refiere a un estado bajo la ley
 - 8:1ss refiere a un estado bajo gracia. Esto describe la experiencia y vida de Pablo.

Otros sugieren que el hombre en pecado en Rom 7 es un cristiano. Sus adherentes son Calvino, y Nygren, entre otros. Sus argumentos incluyen:

1. los verbos de 7:14-24 están en presente
2. en el contexto del libro, ch. 5-8 hablan de la vida cristiana
3. la interpretación pre-cristiana no concuerda con Fil 3:6 ("en cuanto a la justicia de la ley, fui hallado irreprochable")
4. esta tensión en la vida cristiana se menciona en otros pasajes paulinos (Ro 8:23, Gal 5:17); 5) esta interpretación se apoya en la experiencia del cristiano.

Pero hay una tercera posibilidad, postulado por Kummel y Bornkamm. Su argumento es:

1. debemos dividir el pasaje en dos secciones: 7-13, 14-24
2. la primera pregunta a responder es: ¿A quién refiere el "yo" en 7-13? El "yo" en esta sección es gnómico. Refiere al hombre en general, describiendo la existencia humana. En Ro 3:7 y 1Co 13 se utiliza "yo" en esta forma. "Yo" refiere a "el hombre"
3. la segunda pregunta es: ¿En qué tiempo ocurre 7-13? Si comparamos los vss. 9-11 con Gn 2 y 3, encontramos las siguientes semejanzas:

vivía sin la ley	Gn 2:15
al venir el mandamiento	Gn 2:16-17
el pecado cobró vida	Gn 3:1-6
el pecado me engañó	Gn 3:13
(exépatesen me)	(expatesen me v.2Co
11:3,1Ti 2:14)	
el pecado me mató	Gn 3:22

Concluyen que el pasaje es una indentificación personal con la caída del hombre.

La clave interpretativa de 14-25 es el vs. 25b. ¿Por qué viene después de 25a? Note egó

autós de 25b. Es muy enfático. "Yo mismo" (RV, NC) no es suficiente. Mejor es "yo, de por mí", (Mateos y Schökel). Indica que: 1) 7-13 refiere a la historia humana del pecado. Nuestra historia inicia con estar "en Adán"; 2) en nuestra propia carne no podemos cumplir la voluntad de Dios (14-24); 3) hay esperanza (25a); pero no es el énfasis de este pasaje. Anticipa cap. 8; 4) vs. 25b es un resumen. Una paráfrasis de 25b podría ser:

"Esta es la conclusión de lo anterior. Cuando confío es mi propio esfuerzo, y no dependo de Dios, aunque siga reconociendo la autoridad de Dios y su ley, pero en mis pensamientos y acciones me someto a la autoridad del pecado".

6.4.2.6.3. Pecado original (Ro 5:12-21)

Existen varias interpretaciones del pecado original.

- 1) Unión genético, visión realista — Agustín. La naturaleza humana fue corrompido en Adán. Nosotros estábamos en Adán cuando pecó. Así el pecado y la culpa de Adán son imputados. Se basa en el error del texto de la Vulgata ("en quien").
- 2) Unión representativo, visión federalista — Calvino, Instituciones II, 1. Adán es la cabeza de todo hombre, y su pecado se pasa a todo hombre bajo Adán. Nuestro pecado es resultado del pecado de Adán. Pero nuestra culpa viene por nosotros haber cometido pecado. Pecado es imputado; culpa es resultado de pecado personal.
- 3) Depravación heredada, visión wesleyana Nuestra unión representativa con Adán no pasa su pecado a nosotros, sino que pasa una naturaleza depravada. Cada hombre peca por sí y es culpable por su propio pecado. Depravación es heredada (imputada); culpa es resultado de pecado personal.
- 4) Visión pelagiana, debate con Agustino. El resultado del pecado, la muerte, es imputada. Pero nuestro pecado y nuestra culpa son totalmente personales. Adán no es más que un ejemplo, un ejemplo muy malo.

El concepto del pecado original depende mucho de Ro 5:12-21. La pregunta básica es: ¿qué clase de frase 5:12? Hay tres posibilidades:

1. conjunción de sucesión "después"
2. conjunción causal "por cuanto"
3. relativo "en quien."

Para responder a esta pregunta, debemos definir: ¿a quién refiere?

1. anthrópos : por el pecado de Adán todos pecaron, o después de la muerte de

- Adán todos pecaron, o después de la muerte de Adán todos pecaron.
2. thánatos : por la muerte todos pecaron o después de la muerte todos pecaron.
 3. nómos: por la ley, todos pecaron
 4. idea: por todo aquello, todos pecaron, o después de todo aquello, todos pecaron.

La clave exegética del pasaje es el vs. 13. Es una forma retórica de presentar una objeción al 13a. Una reconstrucción de la idea de 13 - 14 sería:

Yo digo, "Antes de la ley había pecado en el mundo".
 Alguno protesta, "Pero el pecado no se imputa cuando no hay Ley".
 Respondo, "Pero la muerte reíno antes de la Ley, y cómo la muerte es resultado del pecado, haabía pecado antes de la Ley".

Esta interpretación prefiere que sea conjunción de sucesión ("y después"). Vs. 5:12a es histórico ("Adán pecó") y 5:12b es experiencia ("y después todos pecaron").

Resumen -- La Naturaleza del Pecado en Pablo

El pecado es una deuda (1Co 2:14). Por ser deuda, necesitamos ser perdonados.

El pecado es una naturaleza. Pablo intensifica el entendimiento de pecado como una naturaleza del hombre. Esta naturaleza es descrita muchas veces como el hombre viejo (Ro 6:1-11, 7:7-25, Ef 4:17-24; Col 3:5-11).

El pecado es una acción. A la vez que es naturaleza del hombre, el pecado es descrito por hechos específicos. Hay una variedad de listas de pecado en Pablo, cosa que Pablo tiene en común con los retóricos de su día. (Ro 1:29-31, 13:13, 1Co 5:10-11, 6:9-10, 2Co 12:20-21, Gá 5:19-21, Ef 4:31, 5:3-5, Col 3:5-8, 1Tim 1:9-10, Tit 3:3).

El pecado corrompe lo que es bueno. Pablo enseñaa que es el pecado que corrompe la ley (Ro 7:11-13), la carne (Ro 7:14, 13:14, Gá 5:24, Ef 2:3), la mente (Ro 7:16-17, 25, 8:7), etc.

El pecado implica necesariamente castigo. Parte del castigo viene ahora por la separación del hombre de Dios (Ro 1:18-32). Por eso el ministerio de Pablo es un ministerio de reconciliación del hombre a Dios (2Co 5:18-10). Otra parte del castigo viene en la muerte (históricamente en Adán -- Ro 5:12-14). La parte final del castigo viene en la vida porvenir (Ro 2:5-8, 6:21-23).

El pecado está a la raíz del problema básico del hombre. Bultmann ha considerado que

El hombre ha equivocado siempre su auténtico ser, su esfuerzo ha sido sesde un principio equivocado, malo. De hecho, una concepción fundamental para su doctrina de salvación – desarrollada detalladamente en Ro 1:18 - 3:20 -- es que todos los hombres son

pecadores;
por medio de Adán el pecado y la muerte han entrado en el mundo como poderes dominadores (Ro 5:12s); la Escritura ha incluido todo bajo el pecado (Gá 3:22).

Y en la explicación de esta última frase, dice:

¿Cómo se fundamenta esta frase? Rom 8:3 parece dar una fundamentación cuando dice que adunaton tou nomou (es decir, la incapacidad de la ley para posibilitar al hombre la vida) tiene su fundamento en la sarx. Pero, aun cuando puede entenderse esto, sigue en pie todavía la pregunta ¿no radica el poder de la sarx -- y comienza, por tanto, a ser activa -- cuando el hombre vive data sarka? ¿es necesario que el vivir en la carne (zen en sarki) humano-natural se convierta sin excepción en un cualificado zen en sarki, es decir, en un 'vivir según la carne' (zen kata sarki)? Esta es, al parecer, la opinión de Pablo. En el hombre -- justamente porque es sarkinos -- está siempre dormitando el pecado. ¿Debe este despertar? Sí, porque la ley con su ouk epithumeseis ("no desearás . . .") alcanza al hombre (Ro 7:7s).

Sanders acusa a Bultmann de invertir el orden de Pablo. Bultmann argumenta de la universalidad de pecado hacia la universalidad de la solución. Sanders propone que en Pablo,

La convicción de la universalidad de la solución precedió la convicción del problema universal. . . . La lógica de Pablo parece rezar así: En Cristo, Dios actuó para salvar al mundo; por tanto el mundo también necesita salvación; pero Dios también dió la ley; si Cristo fue dado para salvación, debe seguir que la ley no podía salvar; ¿es la ley entonces en contra del propósito de Dios que fue revelado en Cristo? No, la ley tiene la función de dejar a todo el mundo en pecado para que todo el mundo podía ser salvo por la gracia de Dios en Cristo.

Así el problema básico del hombre debe ser entendido

como la antítesis a su solución como Pablo entendió esa solución. . . . En contraste a decir que uno muere con Cristo al pecado y por consiguiente pertenece a Cristo, el problema del hombre sin Cristo es descrito como ser esclavizado por el pecado y ser gobernado por el pecado (Rom 6:20).

No obstante el orden del argumento paulino, el problema esencial del hombre es que el pecado ha separado el hombre de su Creador (Ef 2:12). Esto implica:

1. La universalidad del pecado. (Ro 1:18-3:20, 5:12).
2. El pecado es mejor descrito como esclavitud. Así el hombre decide entre dos señores: pecado o justicia (Ro 6:15-22).

3. La liberación del pecado viene por justificación.
4. Debe haber algún forma de conocer el pecado -- Pablo enseña que el conocimiento del pecado viene por la ley.

La Soteriología Descriptiva en Pablo

Términos de transferencia en Pablo. Se identifican varios términos que describen nuestro paso de "inconverso" a "cristiano".

1. Limpieza. Pablo utiliza el concepto de ser lavado de los pecados anteriores y la vida anterior. 1Co 6:9-11

El término básico en el NT es katharidzo. Pablo lo usa muy poco (2Co 7:1, Ef 5:26, Tit 2:4). El término apolouomai se usa apenas en Hch 22:16, 1Co 6:11). Más común en Pablo es el verbo santificar, en el sentido de una limpieza (Ro 6:19 -- note el contraste de akatharsia/anomia con dikaiosyne/jagiasmon; también 1Tes 4:7, 1Co 7:14).

En Ef 5:26-27 hay dos posibilidades exegéticas:

- a) el lavamiento y la palabra son una imagen de matrimonio. Esto es difícil porque el novio no bañaba a la novia.
 - b) el lavamiento y la palabra son una imagen del bautismo. La palabra es la fórmula del bautismo. Esto es preferible por cuanto en Col 1:22 y 2Co 7:1, se presenta el esfuerzo nuestro de mantenernos limpios después del lavamiento. Ro 6:22 y 1Co 7:14 presentan una separación completa de cualquier cosa que nos corrompe.
2. Fe. Pablo utiliza el dualismo de "creyentes" e "incrédulos" para describir las dos posibles condiciones para el hombre (Ro 5:1-2. La imagen de fe del AT (como presentado en libros como Isaías) es importante. Un texto clave es 2Co 6:14, 7:1.
 3. Participación en la muerte de Cristo. Tal como la vida cristiana puede ser descrito por el término participacionista "en Cristo", la transferencia a la vida cristiana puede ser descrita en términos de participación en la muerte de Cristo.
 4. Libertad. Pablo utiliza términos que expresan liberación (lytron, agoradzo) de esclavitud para describir la nueva vida en Cristo. El debate con este concepto es su naturaleza y su origen. Viene de la idea veterotestamentaria del Redentor o del mundo comercial.
 - a. Esta imagen es del mundo cívico y comercial. Deissmann (Sacred manumission Procedures) argumenta que en Gá 5:1 y 13 (ep' eleytheria y te eletheria) tenemos la misma fórmula que se utilizaban en las manumisiones egipcias. El sacerdote compra un esclavo o una

propiedad en nombre de Dios, y después le pone en libertad. Pablo utiliza el concepto del mundo comercial y religioso para describir el concepto de nuestra redención.

- b. Esta idea es del mundo del AT. En el AT hay dos verbos para redención: ga'al y pada.

Pada se usa para la redención del primogénito (Ex 13:2, 12, 22:29s). Se sacrificaba el primogénito con la excepción del asno (un animal inmundo que no podía ser sacrificado) y un niño.

Ga'al se usa para la redención de una propiedad. Si uno vendía una tierra, podía ser restaurada por tres formas:

- a) un pariente (go'el) podía comprar la tierra.
- b) si no había go'el, el vendedor podía comprar la tierra (Lv 25:26s).
- c) Si no había plata, podía esperar el año de Jubileo.

Ambos verbos refieren a la redención de Dios para con Israel, Tanto en el Exodo como después (ga'al en Ex 6:6, 15:13, Sal 107:2, 130:8, Is 43:1, 44:22, 63:9, Jer 31:11, Mic 4:10, pada en Dt. 7:8, 9:26, 13:5, 15:15, 24:18, 2 S 7:23, Sal 49:7, Os 13:14, Miq 6:4). Por eso Dios se llama Redentor (cp. Is 41:14, 43:14, 44:6, 24, 47:4, 48:17, 49:7, 26, 54:5, 8, 60:16, 63:16).

No tenemos que escoger entre manumisión y el go'el. Ambos son aceptables y complementarias. Somos redimidos de esclavitud como en el proceso de manumisión. Somos redimidos de esclavitud como Israel de Egipto. Somos redimidos de ser posesión de otro, como en el caso del go'el. Somos redimidos de la muerte por el sacrificio de otro, como en el caso de pada.

- 5. Transformación o Nueva Creación.** Pablo utiliza el concepto de ser creado de nuevo para describir la transferencia a la nueva vida en Cristo.

El capítulo clave es 2Co 5. Los versículos 1-5 presentan la transformación final como una transformación escatológica (2Co 3:18). En versículos 6-10 la transformación nos da fuerza de vivir la vida hoy. En versículos 11-16, la transformación empieza ahora. Y el versículo 17 es el resumen y conclusión. La transformación empieza ahora pero no se completa ahora (Gá 6:15, 2Co 3:18). Así también en Ro 12:1-2. El indicativo del 2Co 5 se complementa por el imperativo de Ro 12 (Sé lo que eres).

- 6. Reconciliación.** Pablo enfatiza la reconciliación con Dios como una parte integral de nuestra nueva vida en Cristo. El verbo (katallago) se usa exclusivamente para referir a Dios reconciliándose al hombre (2Co 5:20-21, 15:18-19, Ro 5:10). El sustantivo (katallagé) refiere a ambos (Ro 5:11, 11:15, 2Co 5:17-19). Sanders nota los siguientes puntos con relación a reconciliación:
 - a) reconciliación es totalmente pasado. Refiere al hecho de la cruz.
 - b) reconciliación refiere a pecado como transgresión humana. El hombre

rompe la relación con Dios, y Dios reconcilia el hombre a El mismo.
c) reconciliación es totalmente la obra de Dios. El hombre no hace nada para efectuarla. Apenas pueden recibirla.

7. Justificación. El sentido forésico de justificación (ser declarado justo) se utiliza para describir la entrada a la vida nueva en Cristo.

8. Participación en la Familia de Dios. Pablo utiliza el concepto de adopción a la familia de Dios pra describir la transferencia a la nueva vida en Cristo.

Los conceptos de adopción (juiothusias) y parentezgo (juios y teknon) describen la transferencia (Ro 8:15, 23, 9:4, Gá 4:5, Ef 1:5). La adopción es un concepto Romano. Uno podía adoptar el hijo de otro sin importar su edad. El propósito no era de tener otro hijo, sino de pasar la autoridad y propiedad al otro.

APÉNDICES

No. 1

Rudolph Bultman

EL NUEVO TESTAMENTO Y MITOLOGIA

El Elemento mitológico en el mensaje del
Nuevo Testamento y el Problema de su re-interpretación

I

La tarea de de-mitologización de la
proclamación del Nuevo Testamento

A El Problema

1. La Vista Mitológica del Mundo y el Evento Mitológico de Redención

La cosmología del Nuevo Testamento es esencialmente mitológica en carácter. El mundo se ve como una estructura de tres niveles, el mundo es el centro, el cielo arriba, y el 'otro mundo' abajo. El cielo es la morada de Dios y de los seres celestiales--los ángeles. El 'otro mundo' abajo. El cielo es la morada de Dios y de los seres celestiales--los ángeles. El 'otro mundo' es el infierno, el lugar de tormento. Aun el mundo mismo es más que la escena de los eventos naturales y diarios, de las vueltas triviales y la tarea común. Es la escena de la actividad sobrenatural de Dios y sus ángeles en un lado, y de Satanás y sus demonios en el otro lado. Estas fuerzas sobrenaturales intervienen en la naturaleza y en lo que el hombre piensa y quiere y hace. Milagros no son escasos. El hombre no está en control de sí mismo. Espíritus malos pueden poseerle. Satanás le puede inspirar con pensamientos malos. Alternadamente, Dios le puede inspirar y guiar en pensamientos o propósitos. Le puede dar visiones celestiales. Le permite oír su palabra de admonición o mandato. Le puede dar el poder sobrenatural de su Espíritu. Historia no sigue un curso liso y continuo; sino se empieza y se controla por estos poderes sobrenaturales. Esta época es cautivada por Satanás, pecado y muerte (porque son precisamente 'poderes'), y busca su fin. Este fin viene muy pronto, y a tomará la forma de una catástrofe cósmica. Empieza con los 'ayes' del último tiempo. Después el juicio viene con el Juez del cielo, los muertos se resucitan, el juicio último se lleva a cabo, y los hombres entran a salvación eterna o damnación.

Esto pues es el visto mitológico del mundo que el Nuevo Testamento presupone cuando presenta el evento de redención, la cual es el sujeto de su predicación. Proclama en su lenguaje de mitología que el último tiempo ha llegado. "En la llenura de Tiempo" Dios ha mandado su Hijo, un Ser divino y pre-existente, quien aparece en el mundo como hombre. (Gal. 4:4; Fil. 2:6s; 2 Cor. 8:9; Juan 1:14; etc.) Murió la muerte de un pecador en la cruz (2 Cor. 5:21; Rom. 8:3) y es la Reconciliación de los pecador de los hombres. (Rom. 3:23-26; 4:25; 8:3; 2 Cor. 5:14, 19; Juan 2:2; etc). Su resurrección señala el principio de la catástrofe cósmica. Muerte, la consecuencia del pecado de Adán, es anulada, y las fuerzas

demoniácas son privadas de sus poderes. El Cristo resucitado se exalta a la mano derecha de Dios en el cielo (Hechos 1:6; 2:33; Rom. 8:34; etc.) y se hace 'Señor y Rey' (Fil. 2:9-11; 1 Cor. 15:25; etc.) Viene otra vez en las nubes del cielo para cumplir la obra de redención, y la resurrección y juicio de hombres siguen. (1 Cor. 15:23s; 15:50s; etc.) Pecado, sufrimiento y muerte serán anulados (Rev. 21:4, etc.) Todo esto ocurre muy pronto, y aun, San Pablo piensa que él vivirá para verlo (1 Tes. 4:15s; 1 Cor. 15:51s; Marcos 9:1).

Todos quienes pertenecen a la Iglesia de Cristo y son unidos al Señor por el bautismo y la eucaristía están seguros de resucitarse a la Salvación (Rom. 5:12s; 1 Cor. 15:21s; 15:44s), si no lo pierden por un comportamiento indigno. Los creyentes cristianos ya gozan la primera instalación de su salvación, porque el Espíritu está trabajando en ellos, dando testimonio de su adopción como hijos de Dios (Rom. 8:15; 4:6) y garantizando su resurrección final (Rom. 8:11).

2. La Vista Mitológica del Mundo Anticuada

Todo esto es el lenguaje de mitología, y origen de los temas varios se puede trazar a la mitología contemporánea del Apocalipticismo Judío y los mitos de redención del gnosticismo. A este punto el 'Kerygma' es increíble al hombre moderno, porque es convencido que la vista mitológica del mundo es anticuada. Entonces solemos preguntar que si cuando predicamos hoy día, esperamos que nuestros convertidos acepten no apenas el mensaje del evangelio, sino la cosmovisión mitológica del mundo involucrada en este mensaje. Si no, incorpora el Nuevo Testamento una verdad que es independiente de su ambiente mitológica? Si lo es, teología tiene que empezar la tarea de extraer el 'Kerygma' de su bosquejo mitológico, la tarea de 'demitologización'.

Puede la predicación cristiana esperar que el hombre moderno acepte la vista mitológica del mundo como verdad? Hacerlo sería sin sentido y imposible. Sería sin sentido porque no hay nada específicamente cristiana en la cosmovisión mitológica del mundo en sí. Es apenas la cosmología de un edad pre-científica. Sería imposible, porque no hay hombre que pueda aceptar una cosmovisión por su propia voluntad--ya es determinada por él por su puesto en la historia. Claro que una cosmovisión no es imposible alterar, y el individuo puede contribuir a su cambio. Pero apenas lo puede hacer cuando está cara a cara con un cuerpo de hechos nuevos que son tan compulsivos que hace insostenible su previa cosmovisión. En esta situación no tiene alternativa sino modificar su cosmovisión o producir una cosmovisión completamente nueva. Los descubrimientos de Copérnico y la teoría atómica son ejemplos de esto, y también el romanticismo es ejemplo, con su descubrimiento que el ser humano es más rico y mas complejo que el siglo de luces o el idealismo permitieron, y el nacionalismo, con su realización nueva de la importancia de la historia y la tradición de las gentes.

Puede ser que las verdades que una clarificación superficial no podía percibir son redescubiertas después en los mitos antiguos. Teólogos pueden preguntar con razón si esto es lo que ocurrió en el Nuevo Testamento. Al mismo tiempo es imposible resucitar una cosmovisión anticuada por un mandato religioso, y especialmente es imposible resuciter

una cosmovisión mitológica. Todo nuestro pensamiento hoy es formado por la ciencia moderna. Una aceptación ciega del Nuevo Testamento y su mitología sería arbitro, y enforzar su aceptación como artículo de fe sería reducir la fe a obras. Wilhelm Herrmann mostró esto, y uno hubiera pensado que su demostración era suficiente. Habría involucrado un sacrificio del intelecto que tendría un resultado--una forma curiosa de esquizofrenia y no sinceridad. Implicaría aceptar una vista del mundo en la fe y religión que tendríamos que negar en nuestras vidas diarias. Pensamiento moderno, en la forma que lo hemos adquirido, trae consigo una crítica de la cosmovisión del Nuevo Testamento.

El Conocimiento del hombre y el señorío del mundo han avanzado por medio de la ciencia y la tecnología a tal punto que ya no es posible aceptar el concepto del Nuevo Testamento del mundo seriamente--en verdad, no hay quien lo haga. Que significado podríamos poner a frases tales como "descendió al infierno" o "ascendió al cielo"? Ya no creemos en el universo de tres niveles que los credos aceptan sin argumento. La única manera honesta de repetir los credos es quitar el bosquejo mitológico de la verdad que contienen--eso es, asumiendo que contienen verdad, que es la pregunta que hace la teología. Nadie que tiene suficiente edad para poder pensar si supone que Dios vive en un cielo locativo. Ya no hay cielo en el sentido tradicional. Lo mismo se aplica al infierno en el sentido del mundo de bajo de nuestros pies. Y si es así, el cuento de la descendencia del Cristo al infierno y su Ascensión al cielo se acaba. Y ya no podemos esperar la venida del Señor en las Nubes del Cielo o esperar que los fieles le van a conocer en el aire. (1 Tes. 4:15s).

Ya que las fuerzas y leyes de la naturaleza se han descubierto, no podemos creer en espíritus, sean buenos o sean malos. Sabemos que las estrellas son cuerpos físicos cuyas mociones son reguladas por las leyes del universo, y no son seres demoníacos que esclavizan la humanidad a su servicio. Cualquier influencia que tienen sobre la vida diaria se puede explicar en términos de las leyes de la naturaleza; no se puede atribuir a su madad. Enfermedad y la cura de la enfermedad son atribuidas en igual manera a causas naturales; no son el resultado de actividad demoníaca o de hechicerías. Los milagros del Nuevo Testamento han cesado de ser milagrosos, y defender su historicidad por hablar de problemas nerviosos o efectos hipnóticos apenas enfatiza este hecho. Si quedamos con cierto fenómeno fisiológico y psicológico que tenemos que asignar a causas misteriosas y enigmáticas, de todos modos estamos asignandolas a causas, y por tanto tratando de hacerlas inteligibles intelectualmente. Aun lo oculto pretende ser una ciencia.

Es imposible usar una luz eléctrica o un radio o utilizar los descubrimientos médicos u quirúrgicos, y a la vez creer en el mundo del Nuevo Testamento con sus espíritus y milagros. Podemos creer que lo podemos creer en nuestras propias vidas, pero esperar que otras lo crean es hacer la fe cristiana no-inteligible y no-aceptable al mundo moderno.

La escatología mitológica es inceptable por la razón sencilla que la 'parousia' de Cristo nunca ocurrió como lo esperaba el Nuevo Testamento. La historia nunca terminó, y como sabe cualquier bachiller, continuará. Aun si creemos que el mundo como lo conocemos terminará, sospechamos que el fin va a tomar la forma de una catástrofe natural, no en la forma del evento mitológico como lo espera el Nuevo Testamento. Y si explicamos la 'parousia' en términos de la teoría científica moderna, estamos aplicando una crítica al

Nuevo Testamento, sea inconscientemente o no.

Pero la ciencia natural no es la única prueba que la mitología del Nuevo Testamento tiene que enfrentar. Hay el desafío más serio que se presenta en el entendimiento del hombre moderno de sí mismo.

El hombre moderno enfrenta un dilema curioso. Puede tomarse como naturaleza pura, o espíritu puro. En este, él distingue la parte esencial de su ser como aparte de la naturaleza. En cualquier caso, el hombre es esencialmente una unidad. El lleva la responsabilidad entera por su propio sentimiento, pensamiento y voluntad. El no es, como lo considera el Nuevo Testamento, la víctima de una dicotomía que le expone a una interferencia de poderes afuera de sí. Si su comportamiento exterior y su condición interior están de acuerdo perfecto, es algo que él ha logrado por sí mismo, y si otra gente piensa que su unidad interior se estorba por una interferencia divina o demoniaca, lo llama esquizofrenia.

Aunque la biología y la psicología reconocen que el hombre es un ser muy dependiente, no implica que ha sido entregado a poderes afuera de y distintos de sí mismo. Esta dependencia es inseparable de la naturaleza humana, y él necesita apenas entenderla para poder ganar otra vez su dominio propio y organizar su vida con una base racional. Si se piensa espíritu, sabe que es permanente condicionado por lo físico, la parte corporal de su ser, pero él distingue su ser verdadero de ese, y sabe que él es independiente y responsable por su dominio sobre la naturaleza.

En cada caso, él encuentra que lo que el Nuevo Testamento dice en cuanto al 'Espíritu' y los sacramentos totalmente ajeno y incompreensible. El hombre biológico no se puede ver como una entidad sobrenatural como el 'pneuma' (Espíritu) puede penetrar hasta a sus propios poderes y empezar a obrar dentro del hombre. Ni puede el idealista entender cómo un 'pneuma' (Espíritu) puede tocar e influir su mente y espíritu trabajando como un poder natural. Aunque esté consciente de su propia responsabilidad moral, no puede ver como el bautismo en agua lleva algo que a partir del bautismo es un misterioso agente de todas sus decisiones y acciones. No puede ver cómo comida física puede llevar fortaleza espiritual, ni cómo el recibir indignamente del Eucarista puede resultar en enfermedad física y muerte (1 Cor. 11:30). La única posible es que se atribuye a sugestión. No puede entender como uno puede ser bautizado por los muertos (1 Cor. 15:29).

No necesitamos examinar en detalle las varias formas de la cosmovisión moderna, sea idealista o naturalista. La única crítica del Nuevo Testamento que tiene relevancia teológica es aquella que se levanta necesariamente de una situación del hombre moderno. La cosmovisión biológica no se levanta de la situación contemporánea. Estamos en libertad de adoptarlo o rechazarlo. La única pregunta relevante por el teólogo es la suposición básica en que se basa la adopción de una cosmovisión biológica tal como cualquier cosmovisión, la cual es la suposición de una cosmovisión que ha sido formada por la ciencia moderna y la concepción moderna de naturaleza humana como una unidad auto-suficiente que es inmune a la interferencia de los poderes sobrenaturales.

Otra vez, la doctrina bíblica que muerte es el castigo del pecado es igualmente odiable al

naturalismo e idealismo, como los dos toman la muerte como un proceso sencillo y necesario de la naturaleza. Al naturalista la muerte no es problema, y al idealista es problema por esa razón, en que no se levanta del espíritu del hombre sino destruye el ser espiritual. El idealista se encuentra con una paradoja. En un lado el hombre es un ser espiritual, y por tanto es distinto esencialmente de los animales y las ramas; pero al otro lado él es prisionero de la naturaleza, cuyo nacimiento, vida y muerte son iguales a las de los animales. Muerte le puede presentar con un problema, pero no ve como se la puede relacionar con el pecado. Seres humanos son sujetos a la muerte aun antes que hayan cometido un pecado. Y atribuir la mortalidad humana a la caída de Adán es una bobada total, porque culpa implica responsabilidad personal, y la idea de pecado original como una infección de herencia es sub-ético, irracional y absurdo.

Las mismas objeciones aplican a la doctrina de la Propiciación. Cómo puede la culpa de uno ser quitado por la muerte de otro quien no ha pecado--si no puede hablar de uno quien no ha pecado? Cuáles ideas primitivas de culpa y justicia implica? Y qué ideas primitivas de Dios?

La razón del sacrificio en general da luz a la teoría de la propiciación, pero aun así, que mitología tan primitiva que es--un ser divino llega a ser humano y paga por los pecados del hombre por su propia sangre. O uno podría adoptar una analogía del tribunal, y explicar la muerte de Cristo como un acuerdo entre Dios y el hombre por lo cual los reclamos que Dios tiene con el hombre se satisfacen. Pero haría del pecado un asunto legal; sería no más que una trasgresión de un mandato, haría paja de toda nuestra ética. Además si el Cristo que murió tal muerte era el Hijo de Dios pre-existente, que quería decir muerte por él? Muy poco, obviamente, si sabía que iba a resucitar en tres días.

La resurrección de Jesús es difícil también por el hombre moderno, si implica un evento en que un poder sobrenatural se suelta y se puede apropiarse por medio de los sacramentos. Al biólogo tal lenguaje no tiene significado, porque no piensa de muerte como problema. El idealista no tendría problemas con la idea de una vida inmune de la muerte, pero no podría creer que tal vida se hace posible por la resurrección de un muerto. Si Dios nos da la vida así, su acción está involucrado en una forma irreversible de un milagro de la naturaleza. Tal idea el idealista encuentra incomprendible, porque él puede ver a Dios actuando apenas en su propia vida y en su transformación. Pero, aparte de la credibilidad de ese milagro, no puede ver cómo un evento así podría ser un acto de Dios, o cómo afectaría su propia vida.

La influencia gnóstica sugiere que este Cristo, quien murió y resucitó, no era apenas un ser humano sino Dios-hombre. Su muerte y resurrección no son hechos aislados que trata de él solo, sino un evento cósmico. Es con mucha fuerza que el hombre moderno llega otra vez a una atmósfera intelectual, y aún en aquel entonces, nunca podría aceptarla porque toma el ser esencial el hombre como la naturaleza y la redención como proceso de la naturaleza. Y en cuanto a la pre-existencia de Cristo, con la implicación del traslado del hombre a un reino celestial de luz, y la ropa de una personalidad humana en ropa celestial y un cuerpo espiritual--todo esto no es apenas irracional sino sin ningún sentido. Por qué toma la salvación esta forma en particular? Por qué sería éste el cumplimiento de la vida humana y la realización del ser verdadero del hombre?

B. La Tarea ante Nosotros

1. Ni selección ni substracción

Esta crítica tan drástica de la mitología del Nuevo Testamento implica la eliminación completa del 'kerygma'?

Sea lo que sea, no podemos salvar el kerygma por seleccionar unos de sus aspectos y substraer otros, así reduciendo la cantidad de mito. Por ejemplo, es imposible olvidar la enseñanza de San Pablo en cuanto a la recepción indigna de la Santa Cena o del bautismo por los muertos, pero seguir creyendo que comer y beber físicamente tiene un efecto espiritual. Si aceptamos una de las ideas, debemos aceptar todo lo que el Nuevo Testamento dice en cuanto al bautismo y la Santa Cena es apenas esta única idea no podemos aceptar.

Claro que se puede argumentar que unos aspectos del Nuevo Testamento tienen más preeminencia que otros: no todos aparecen con la misma frecuencia en los libros. Por ejemplo hay apenas una ocasión en que aparece las leyendas del nacimiento virginal y la Ascensión; parece que San Pablo y San Juan no tienen conocimiento de ellos. Pero, si aceptamos que son adiciones tardes, no afecta el carácter mitológico del evento de la redención en su totalidad. Si empezamos a substraer del kerygma, dónde vamos a terminar? La cosmovisión mitológica tiene que aceptarse o rechazarse en su totalidad.

En este punto, claridad absoluta y honestidad sin misericordia son esenciales por el teólogo académico y el cura local. Es un deber que deben a sí mismos, a la iglesia que sirven, y a los que buscan ganar por la Iglesia. Tienen que ser muy claros en lo que esperan que los oidores acepten y los que no tienen que aceptar. En el libro de Karl Barth, *The Resurrection of the Dead*, la escatología cósmica en el sentido de "historia final cronológica" se elimina a favor de algo que él piensa ser una "historia última" que es no-mitológica. Él puede engañarse por pensar que es una exégesis de San Pablo y del Nuevo Testamento en general porque él quita todo lo mitológico en I de Corintios por medio de una interpretación que trata violentamente la verdad.

Si la verdad de la proclamación del Nuevo Testamento se puede preservar, la única manera es por la desmitologización. Pero nuestra motivación no es hacer el Nuevo Testamento relevante al mundo moderno pase lo que pase. La cuestión es si el mensaje del Nuevo Testamento consiste apenas de mitología, o si necesita que el mito se quite para poder entender como se debe entender. La cuestión trata de los dos lados. Primero existe la naturaleza de mito en general, y segundo existe el Nuevo Testamento mismo.

2. La naturaleza del mito

El propósito real del mito no es presentar un cuadro objetivo del mundo como es, sino expresar el auto-conocimiento del hombre en el mundo en que vive. Mito se debe interpretar no cosmológicamente, sino antropológicamente, o aún mejor, existencialmente.

Mito habla del poder o poderes que el hombre piensa experimentar como la base y el límite de este mundo y de su propio sufrimiento y actividad. Describe estos poderes en términos del mundo visible, con sus objetos tangibles y sus fuerzas tangibles, y de la vida humana, con sus sentimientos, motivos y potenciales. Puede, por ejemplo, describir el origen del mundo por medio de hablar de un huevo del mundo o un árbol del mundo. En igual manera, puede encontrar origen del estado actual y orden actual del mundo en una guerra primordial entre los dioses. Habla del otro mundo en términos de este mundo, y de los dioses en términos humanos.

Mito es una expresión de la convicción del hombre que el origen y propósito del mundo en que vive se deben buscar dentro del mismo y no afuera del mundo, es decir, afuera del reino de lo conocido y tangible, y que tal reino se denomina siempre y se amenaza siempre por esos poderes misteriosos que son su base y límite. Mito también es una expresión del conocimiento del hombre que él mismo no es su propio señor. Expresa un sentido de dependencia no apenas dentro del mundo visible, sino de los poderes que influyen tanto dentro de los límites de lo conocido. Finalmente mito expresa la creencia del hombre que en este estado de dependencia, el puede ser rescatado de las fuerzas dentro del mundo visible. Así el mito contiene elementos que demandan crítica--específicamente el uso de imágenes con un reclamo aparente a validez objetivo. El propósito real de mito es hablar de un poder trascendente que controla el mundo y el hombre, pero tal propósito se impide y se oscurece por los términos usados para expresar la realidad.

Así la importancia del mito neo-testamentario queda no en sus usos de imagen, sino en el conocimiento de existencia que el mito incorpora. La pregunta real es si este conocimiento de existencia es válida. La fe clama que lo es, y la fe no se debe atar a las imágenes del mito neo-testamentario.

3. El Nuevo Testamento mismo

El nuevo testamento mismo invita esta clase de crítica. No es apenas que hay discrepancias en el mito del nuevo testamento, sino que hay contradicciones. Por ejemplo, a veces la muerte de Cristo es un evento cósmico y a veces es un sacrificio. A veces su Persona se interpreta como el Mesías y a veces como el Segundo Adán. El "kenosis" del Hijo Pre-existente (Fil. 2:6s) no hace juego con los pasajes milagrosos como pruebas de su divinidad. El nacimiento virginal no hace juego con su pre-existencia. La doctrina de la Creación no hace juego con la idea de "principes de este siglo" (1a. Cor. 2:6s) ni "dios de este mundo" (2a de Cor. 4:4) ni los "elementos de este mundo" (Gál. 4:3). Es imposible cuadrar la creencia que la ley fue dada por Dios con la teoría de que viene de los angeles (Gál. 3:19s).

Pero la demanda principal de crítica de mitología viene de una contradicción curiosa que corre por todo el Nuevo Testamento. A veces nos dicen que la vida humana se controla por fuerzas cósmicas, y a veces nos retan a una decisión. Junto al indicativo de Pablo está el imperativo Paulino. O sea, el hombre a veces se toma como un ser cósmico, y a veces como un "YO" independiente a quien la decisión trata de vida y muerte. Y es por eso que tantos dichos del Nuevo Testamento hablan a la condición del hombre moderno mientras

otros quedan enigmáticos y oscuros. Finalmente, intentos a desmitologizar a veces se hacen dentro del mismo Nuevo Testamento. Pero más en cuanto a este punto se hará después.

4. Intentos previos a desmitologizar

Entonces cómo puede la mitología del Nuevo Testamento ser re-interpretada? No es la primera vez que los teólogos se han acercado a esta tarea. Todo lo que hemos dicho hasta ahora fue dicho hace treinta o cuarenta años, y una señal de la ineffectividad de la teología contemporánea es que se ha de decir otra vez. La razón por esto no está lejos. Los teólogos liberales del último siglo trabajaban en una línea errónea. Botaron no solo la mitología sino también el 'kerygma'. Eran correctos? Debemos tratar así el Nuevo Testamento? Esta es la pregunta que tenemos hoy.

Los últimos veinte años han visto una vuelta desde la hacia una aceptación inocente del 'kerygma'. El peligro para la teología y para la Iglesia es que esta resurrección no-crítica de la mitología del Nuevo Testamento PUEDE HACER el mensaje del evangelio sin sentido para el mundo moderno. No podemos olvidar las labores críticas de las generaciones anteriores sin pensar el más en asunto. Tenemos que levantarlos y utilizarlos en una manera constructiva otra vez. No hacerlo implica que las batallas antiguas entre liberalismo y ortodoxia se pelearán otra vez, asumiendo que hay una iglesia teólogos que quieren pelear. Es decir, en cuanto a los liberales antiguos, querían botar la mitología del Nuevo Testamento; nuestra tarea hoy es re-interpretarla. Desde luego puede ser necesario eliminar mitos en algunos lugares, pero el criterio adoptado tiene que basarse no en pensamiento moderno, sino en el conocimiento de la existencia humana que el Nuevo Testamento representa.

Para empezar, repasamos unos de los intentos tempranos a desmitologizar. Hay que mencionar rápidamente el tratamiento alegórico que ha atacado la Iglesia a través de la historia. Este método espiritualiza los eventos mitológicos para que llegue a ser símbolos de los procesos ocurriendo en el alma. Era la manera más cómoda para evitar la cuestión crítica. El significado literal queda pero se bota por el creyente individual, quien escapa a la esfera del alma.

Era característica de los teólogos liberales antiguos que pensaron de la mitología como relativo y temporal. Así pensaron que la podían eliminar totalmente, guardando solo los principios básicos de religión y ética. Distinguieron entre lo que pensaron ser la esencia de la religión y la ropa temporal que llevaba. Escuchen a Harnack y lo que dice en cuanto a la esencia de la predicación de Jesús del Reino de Dios y su venida: "El Reino tiene triple significado. Primero, hay algo sobrenatural, un regalo de arriba, no un producto de la vida ordinaria. Segundo, es una bendición puramente religiosa, una conexión interior con el Dios viviente. Tercero, es la experiencia más importante que el hombre puede experimentar, lo de que depende todo lo demás, se absorba en y domina toda su existencia, porque el pecado se perdona y la pena se echa". Anoten como la mitología se elimina: "El Reino de Dios viene por venir al individuo, por entrar en su alma y por mantenerlo allí.

Se nota como Harnack reduce el 'kerygma' a unos principios básicos de religión y ética. Desafortunadamente quiere decir que el 'kerygma' deja de ser 'kerygma': Ya no es el hecho decisivo de Dios en Cristo. Para los liberales las verdades grandes de religión y ética son sin tiempo y eternas, pero solo por medio de la historia son reveladas, y solo en los sucesos históricos se dan clara expresión. Pero la aceptación de la época en que tomaron forma, ni tampoco de las personas históricas que los descubrieron. Todos somos capaces de verificarlos en nuestra propia experiencia en cualquier época en que vivamos. Historia puede ser de interés académico, pero nunca es de importancia para la religión.

Pero el Nuevo Testamento habla de un evento por lo cual Dios ha hecho la redención del hombre. Por ello, Jesús no es primordialmente el maestro que tenía cosas muy importantes para decir, pero cuya persona es inmaterial por los que han asimilado sus enseñanzas. Al contrario, su persona es exactamente lo que el Nuevo Testamento proclama como el evento decisivo de redención. Habla de esta persona en términos mitológicos, pero eso implica que podemos rechazar el 'kerygma' totalmente porque no es más que mitología? Esta es la pregunta.

Proximamente viene la escuela 'Historia de Religiones'. Sus representantes eran los primeros para descubrir hasta qué punto el Nuevo Testamento es mito. La importancia del Nuevo Testamento, dicen, no está en sus enseñanzas sobre religión y ética sino en su religión y ética; comparando el 'kerygma' que contiene y por tanto todas las imágenes religiosas con su aparente objetividad con la realidad de la religión y piedad, el 'kerygma' era de importancia secundaria o completamente sin valor ninguno. La esencia del Nuevo Testamento queda en la vida religiosa que muestra: el punto alto era experiencia de la unión mística con Cristo, en quien Dios tomó forma simbólica.

Estos críticos encontraron una verdad importante. La fe cristiana no es lo mismo que idealismo religioso; la vida cristiana no consiste de desarrollar la personalidad individual, de mejorar la sociedad, o de hacer el mundo un lugar mejor. La vida cristiana implica una vuelta del mundo, una separación del mundo. Pero los críticos de la escuela de 'Historia de Religiones' no vieron que en el Nuevo Testamento esta separación es esencialmente escatológica y no mística. Religión para ellos era una expresión del deseo humano a levantarse más allá del mundo y trascender el mundo: era el descubrimiento de una esfera supra-mundana en la cual el alma podía separarse de toda preocupación humana y encontrar descanso. Así la manifestación su rena de religión no se encontró en una ética personal ni en idealismo social sino en el culto tomado como el fin en sí. Esta era la clase de vida religiosa que encontramos en el Nuevo Testamento, no solo como modelo y patron, sino como reto e inspiración. El Nuevo Testamento era así la fuente permanente del poder que dejaba al hombre realizar la vida verdadera de religión, y Cristo era el símbolo eterno por el culto de la Iglesia Cristiana. Se nota aquí que la Iglesia se define exclusivamente como la comunidad que adora, y esta muestra un avance grande sobre liberalismo más antiguo.

Esta escuela encontró la Iglesia como una institución religiosa. Por el idealista no era en verdad un lugar por la Iglesia. Pero sucedieron en encontrar el significado del 'ekklesia' es un fenómeno de la historia de salvación y escatología.

Además, si la escuela 'Historia de Religiones' tiene razón, el 'kerygma' otra vez ha dejado de ser 'Kerygma'. Como los liberales, no dicen nada en cuanto a un hecho decisivo de Dios en Cristo proclamado como el evento de redención. Entonces quedamos con la pregunta de si este evento y la persona de Jesús, ambos descritos en el Nuevo Testamento en términos mitológicos, no son más que mitología. Puede el 'kerygma' ser interpretado aparte del mito? Podemos redescubrir la verdad del 'kerygma' por los hombres que no piensan en términos mitológicos sin perder su carácter como 'kerygma'?

5. Una Interpretación Existencialista la Única Solución

La tarea teológica que tal interpretación involucra se puede dibujar solamente en un bosquejo general y con pocos ejemplos. Hay que evitar la impresión que es una tarea fácil y ligera, como si todo lo que tuviéramos que hacer es descubrir la fórmula correcta y terminar la tarea pronto. Es mucho más formidable que eso, No se puede hacer solo. Toma el tiempo y la fuerza de una generación entera de teólogos.

La mitología del Nuevo Testamento es la esencia de los mitos de apocalipticismo judío y redención gnóstica. Una característica común en ambos es su dualismo básico, según el cual el presente mundo y los ocupantes humanos están bajo el control de poderes demoníacos y satánicos, y tienen necesidad de salvación. Hombre no puede realizar esta redención por su propia cuenta; es regalo de una intervención divina. Los dos tipos de mitología hablan de una intervención divina: Apocalipticismo judío habla de una crisis mundial por venir en el cual esta época presente será terminada y la época nueva viene con la venida del Mesías, y el gnosticismo habla de un Hijo de Dios enviado del reino de luz, entrando en este mundo como hombre, y por su destino y enseñanza rescatando al elegido y abriendo un camino para regresar a su hogar celestial.

El significado de estas dos clases de mitología queda otra vez no en sus imágenes con su aparente objetividad sino en su entendimiento de la existencia humana que los dos tratan de expresar. Es decir, se necesita interpretación existencial. Un buen ejemplo de tal tratamiento se encuentra en el libro de Hans Jonas sobre gnosticismo.

Nuestra tarea es producir una interpretación existencialista de la mitología dualista del Nuevo Testamento según estos ejemplos. Cuando, por ejemplo, leemos de poderes demoníacos gobernando el mundo y manteniendo humanidad en cautiverio, es que el entendimiento de la existencia humana que forma la base de tal lenguaje ofrece una solución a la pregunta de la vida humana que se va aceptar la mente no-mitológica de hoy? Desde luego no podremos pensar que el Nuevo Testamento nos presenta con una antropología como la que la ciencia moderna nos da. No se puede probar por lógica no mostrar por evidencia científica. Antropologías científicas siempre toman como base un entendimiento definido de existencia, y esta es la decisión invariable de un científico si es consciente o no. Es por eso que tenemos que descubrir si en Nuevo Testamento ofrece al hombre un entendimiento de sí mismo que le va a desafiar a una decisión genuina existencial.

No.2

A propósito del problema de la desmitologización (1963)

Yo entiendo por desmitologización un procedimiento hermenéutico que interroga a los enunciados o a los textos mitológicos acerca de su contenido real. Por tanto, se presupone que el mito habla de una realidad pero inadecuadamente.

También se presupone una determinada comprensión de la realidad.

Ahora bien, la realidad puede ser comprendida en un doble sentido. Ordinariamente se entiende por realidad la realidad del mundo representada en una mirada objetivante: el hombre se halla en el seno de esta realidad, en ella se orienta oponiéndose a ella, cuenta con su continuidad y calcula sus magnitudes para dominarla y asegurar así su propia existencia. Esta manera de ver la realidad está elaborada en la ciencia de la naturaleza y en la técnica que la ciencia ha hecho posible.

Esta manera de ver la realidad es, como tal, desmitologizadora, en cuanto que excluye la acción de las fuerzas sobrenaturales, cuya historia es narrada por el mito -ya se trate de la acción de las Potencias que ponen en movimiento y mantienen el curso de la naturaleza, ya se trate de la acción de las Potencias que lo interrumpen-. La consiguiente ciencia de la naturaleza no tiene necesidad de la {{hipótesis Dios}} (Laplace}); las fuerzas que guían el curso de la naturaleza son inmanentes a este curso. La ciencia elimina igualmente la idea del Wunder en cuanto Mirakel que interrumpe el encadenamiento causal del curso del mundo.

Como todos los fenómenos del mundo que le rodea, el hombre puede someterse él mismo, en cuanto que se halla en el mundo, a la mirada objetivante. Entonces se opone a sí mismo, se hace objeto. Con ello reduce su realidad propia, específica, a la realidad mundana. Así ocurre en la psicología {{explicativa}} (la diferencia de la psicología {{comprensiva}}): cf. Dilthey) y en la sociología.

Esta manera de ver puede también llegar a ser dominante en la ciencia histórica, como todavía ocurre en el historicismo positivista. En este caso, el historiador en cuanto sujeto observador hace frente a la historia en cuanto objeto, y se sitúa como espectador fuera del proceso histórico que se desarrolla en el tiempo.

Hoy, el reconocimiento de que semejante {{frente a frente}} no existe gana terreno incesantemente, porque la aprehensión del proceso histórico es ella misma un acontecimiento histórico. Es imposible ver el objeto en la distancia de una mirada neutra. La imagen aparentemente objetiva de los acontecimientos históricos está siempre marcada por la individualidad del sujeto perceptor, individualidad que es ella misma histórica y que nunca puede ser un espectador que se mantuviera fuera del tiempo histórico.

Aquí hago abstracción del hecho de que en la moderna ciencia de la naturaleza se ha implantado también una comprensión analoga de la relación sujeto-objeto: lo que es observado es ya co-formado de una manera u otra por el observador. En cuanto a saber hasta dónde se extiende la analogía entre la moderna ciencia de la historia y la moderna ciencia de la naturaleza, eso necesitaría una investigación especial. Lo que aquí importa es que, en la moderna comprensión de la historia, la realidad es comprendida de una manera distinta de la que pretende la mirada objetivante, o sea, es comprendida como realidad del hombre que existe históricamente.

Por principio, el ser del hombre ha de ser diferenciado del ser de la naturaleza percibido por la mirada objetivante. Hoy acostumbramos a caracterizar el ser específicamente humano como existencia. La {{existencia}} no designa entonces el simple hecho de ser,

en el sentido en que las plantas y los animales {{existen}} también, sino, por el contrario, la manera específicamente humana de ser.

El hombre no está puesto en su sitio como un ser natural dentro del encadenamiento causal del curso de la naturaleza, sino que tiene que asumir su yo, es responsable de sí mismo. Eso significa que la vida humana es historia; a través de las decisiones de cada instante, conduce a un futuro en el cual el hombre se elige a sí mismo. Las decisiones son tomadas según la manera como el hombre se comprende a sí mismo, conforme a aquello en lo que él ve la realización de su vida.

La historia es el campo de las decisiones humanas. Se hace comprensible cuando la vemos como tal, es decir, cuando vemos que en ella las posibilidades de la comprensión de sí humana han sido activas - posibilidades que son también posibilidades de la comprensión de sí actual y que en cualesquiera condiciones sólo pueden ser aprehendidas en unidad con estas últimas. Yo llamo interpretación existencial a semejante interpretación de la historia, puesto que, movida por el problema de la existencia del intérprete, se interroga acerca de la comprensión de la existencia que en cada instante está operando en la historia.

Puesto que, de hecho, todos los hombres vienen de un pasado en el que unas posibilidades de la comprensión de sí no son ya directrices, están ofrecidas o son sometidas a revisión, a decisión también es siempre una decisión respecto al pasado, y más aún, en definitiva: una decisión respecto al pasado propio del hombre y a su futuro.

Ahora bien, no es necesario que la decisión sea tomada conscientemente, y en la mayoría de los casos es inconsciente. Más aún: puede aparecer como algo que no ha sido decidido, lo cual es efectivamente la decisión inconsciente por el pasado, la caída del hombre en su pasado. Pero eso significa que el hombre puede existir auténtica o inauténticamente. Y es precisamente eso, la posibilidad de ser auténtico o inauténtico, lo que pertenece a la historicidad, es decir, a la realidad humana.

Si el ser auténticamente humano es la existencia, en la cual el hombre debe asumirse a sí mismo, es responsable de sí mismo, la apertura hacia el futuro, la libertad que en cada instante se hace acontecimiento pertenecen a la existencia auténtica. Por consiguiente, la realidad del hombre histórico nunca es una realidad cerrada, como la del animal, que siempre es totalmente lo que es. La realidad del hombre es su historia; es decir, su realidad está perpetuamente por delante de él, de suerte que se puede decir que el ser-futuro es la realidad en la que el hombre permanece.

En la historia de la humanidad, todo esto se ve claramente por el hecho de que el sentido histórico de un acontecimiento sólo es comprensible partiendo de su futuro. El futuro pertenece esencialmente al acontecimiento. Por consiguiente, sólo partiendo del fin de la historia puede comprenderse de modo definitivo el sentido de su curso. Pero como semejante mirada no es posible para el ojo humano, tampoco es posible una filosofía que se esfuerce en comprender el sentido de la historia. No puede hablarse del sentido de la historia sino como del sentido del instante, que, en cuanto instante de la decisión, está cargado de sentido.

Sin embargo, todas las decisiones son tomadas en situaciones concretas, e incluso el comportamiento sin decisión - y por tanto, el ser humano inauténtico - se produce siempre en situaciones concretas. Si la ciencia histórica quiere hacer comprender las posibilidades de la comprensión de sí que salen a la luz en las decisiones humanas debe, por tanto, describir también las situaciones de la historia pasada. Ahora bien, éstas sólo se abren a la mirada objetivante puesta en el pasado. Por más que esta mirada no capte el sentido histó-

rico de una acción, de un acontecimiento, puede y debe, sin embargo, tratar de conocer las acciones y los acontecimientos como simples hechos y, en este sentido, establecer {{cómo sucedió eso}}. Y por más que la continuidad del obrar humano no esté determinada por la necesidad causal, es, sin embargo, una continuidad ligada por la sucesión de causa a efecto. Pues ningún acontecimiento, ningún acto de voluntad, ninguna decisión, carece de causa. Por eso es posible, mirando en todo momento hacia atrás, comprender el curso de la historia como un encadenamiento causal cerrado, y así es como debe verlo la consideración objetivante de la historia.

Sentado esto, se plantea la cuestión de saber si la interpretación existencial de la historia y la representación objetivante de la historia se contradicen mutuamente, si la realidad que se ve en una está en contradicción con la que se ve en la otra, de suerte que hubiera que hablar de dos esferas de la realidad, e incluso de una doble realidad. Ello sería, evidentemente, una falsa deducción, pues de hecho no hay más que una realidad y una verdad del enunciado relativo al mismo fenómeno.

Pero la única realidad puede ser vista en un doble aspecto, correspondiente a la doble posibilidad que el hombre tiene de existir auténtica o inauténticamente. En la existencia inauténtica, el hombre se comprende partiendo del mundo del que puede disponer: en la existencia auténtica, se comprende partiendo del futuro del que no puede disponer. Por tanto, puede considerar la historia del pasado de un modo objetivante y también como una llamada, en cuanto que en ella las posibilidades de la comprensión de sí humana son aprehensibles y exigen una elección responsable.

Hay que caracterizar la relación de las dos especies de comprensión de sí como una relación dialéctica, pues de hecho una no existe sin la otra. Y es que, en efecto, el hombre, cuya vida auténtica se realiza en las decisiones resnes, es también un ser natural. No hay decisiones responsables sino en las situaciones concretas, en las cuales también está en juego la vida natural. La decisión en la que el hombre se elige a sí mismo, elige su existencia auténtica, es siempre, al mismo tiempo, una decisión por una posibilidad de la vida natural. La responsabilidad respecto a uno mismo es siempre, al mismo tiempo la responsabilidad respecto al mundo y su historia. Para ejercer su responsabilidad, el hombre tiene necesidad de considerar objetivamente el mundo en el que está situado como en su {{mundo de trabajo}}, del que puede disponer. De ahí también la tentación o la fascinación permanentes de considerar el {{mundo del trabajo}} como la verdadera realidad, de perder la autenticidad de la existencia y de asegurar la propia vida mediante la utilización de aquello de lo que se puede disponer.

Por tanto, está perfectamente claro que la interpretación existencial de la historia tiene necesidad de la consideración objetivante del pasado histórico. Por cuanto que ésta es incapaz de captar el sentido histórico de un acto, de un acontecimiento, aquélla no puede excusarse de una determinación (lo más segura posible) de los hechos. El enunciado de Nietzsche, dirigido contra el positivismo, de que no hay hechos sino solamente interpretaciones, se presta a malentendidos. Es correcto si se entiende el término {{hechos}} en el pleno sentido de actos históricos, incluidos por consiguiente su sentido y su significado en la continuidad del movimiento histórico. En este sentido, un hecho no puede ser más que {{interpretación}}, imagen proyectada por el historiador que se ve afectado en su persona misma. Pero una interpretación no es, evidentemente, un producto de la imaginación: interpreta algo, y este algo interpretar es justamente los {{hechos}}, que son accesibles a la mirada objetivante del historiador (por muy aproximativamente que

esto se produzca).

Si esto debe ser tenido por válido, el problema de la desmitologización en su relación con la ciencia histórica puede también ir hacia una solución. La ciencia histórica, en cuanto tal, es, como la ciencia de la naturaleza, desmitologizadora? Si y no.

La ciencia histórica, como tal, desmitologiza en tanto o por cuanto que comprende, mediante la mirada objetivante, el proceso histórico como un encadenamiento cerrado de efectos. El historiador no puede en absoluto proceder de otro modo si quiere obtener un conocimiento cierto de cualquier hecho, cuando por ejemplo quiere examinar si cada vez que un relato es transmitido se trata realmente de un testimonio válido para un hecho del pasado. Por tanto, no puede admitir que la continuidad de los acontecimientos quede rota por la intervención de potencias sobrenaturales; no puede reconocer ningún milagro como un acontecimiento cuya causa no se halla en el interior de la historia. La historia científica no puede hablar, como los escritos bíblicos, de una intervención activa de Dios en el curso de la historia. No puede percibir como fenómeno histórico más que la fe en la acción de Dios, pero no a Dios mismo. Si a esa fe corresponde una realidad, ella no puede saberlo, puesto que una realidad que está más allá de la realidad visible para la mirada objetivante no es visible para ella. Para ella, debe pasar por mitológico todo discurso que pretenda hablar de Potencias trascendentes como de una acción que es observable en el mundo sometido a la mirada objetivante, que es verificable y que puede también, eventualmente, servir como argumento para probar tales o cuales verdades. Pero asimismo vale para ella como mitológico todo discurso acerca de las esferas trascendentes que son añadidas espacialmente al mundo visible, tales el cielo o el infierno.

Sin embargo, hay una diferencia de principio entre la ciencia histórica y la ciencia de la naturaleza en cuanto a su posición respecto al mito: la ciencia de la naturaleza lo elimina, y la ciencia histórica debe interpretarlo. Esta última debe plantear la cuestión del sentido del discurso mitológico, que es por entero un fenómeno histórico.

A la pregunta: Cuál es en general el sentido del discurso mitológico, es posible responder con toda simplicidad. El mito quiere hablar de una realidad que está más allá de la realidad objetivable, observable y dominable, de una realidad que tiene para el hombre una importancia decisiva, que significa para él la salvación o la perdición, la gracia o la cólera, que exige respecto y obediencia.

Yo puedo hacer aquí abstracción de los mitos etiológicos que quieren explicar las formaciones o los fenómenos insólitos de la naturaleza. Estos tienen importancia en nuestro contexto, únicamente en la medida en que dan a conocer el pensamiento mitológico como un pensamiento que nace del asombro, del espanto, de la interrogación, y que cuenta con el encadenamiento de causas y efectos. Este pensamiento puede caracterizarse como un pensamiento científico primitivo, y en efecto, algunos hombres de ciencia han querido reducir pura y simplemente el pensamiento mitológico a un pensamiento primitivo.

De hecho, este pensamiento científico primitivo, y por tanto también objetivamente, es propio de toda mitología. Pero subsiste una diferencia de principio. En efecto, es cuestión de saber si -o en qué medida- la intención del mito es solamente hablar para explicar el mundo al que se opone el hombre que observa y que calcula, o si pretende hablar de la realidad del hombre mismo y por consiguiente de su existencia. En nuestro contexto, se habla del mito por cuanto que una comprensión determinada de la existencia humana halla en él su expresión.

Qué comprensión de la existencia? La comprensión de que el hombre se halla en un mundo que está lleno de enigmas y de misterios, y de que el hombre sufre un destino que es igualmente enigmático y misterioso. El hombre se ve forzado a sentir que él no es el dueño de su vida, y advierte que el mundo y la vida humana tienen su fundamento y su límite en una Potencia (o Potencias) que se halla más allá de lo que él puede prever y de aquello de lo que él puede disponer: en una Potencia trascendente.

Sin embargo, el pensamiento mitológico objetiva de modo ingenuo el Más Allá en más acá, en cuanto que, contra su verdadera intención, presenta lo Trascendente como aquello que se halla a lo lejos en el espacio, y su potencia como una intensificación cuantitativa del poder humano. Contra eso, la desmitologización quiere valorizar la verdadera intención del mito, es decir, su intención de hablar de la verdadera realidad del hombre.

Ahora bien, hay un límite a la desmitologización? Suele decirse que la religión, e igualmente la fe cristiana, no pueden prescindir del discurso mitológico. Por qué no? Ciertamente, ese discurso proporciona a la poesía religiosa y a la lengua cultural y litúrgica, imágenes y símbolos en los que la piedad puede hallar algo evocador y sensible. No obstante, lo esencial es que tales imágenes y tales símbolos oculten realmente un sentido, sentido que la reflexión filosófica y teológica tiene por tarea descubrir. Pero este sentido no puede voler a ser traducido en un lenguaje mitológico, pues entonces habría que interpretar de nuevo el sentido de este lenguaje, y así sucesivamente hasta el infinito.

La afirmación de que el mito es indispensable significa en realidad que hay mitos que no se dejan interpretar existencialmente. Y eso mismo significa que - al menos en cierto casos - es necesario hablar de lo Trascendente (de la Divinidad) de modo objetivante, puesto que el lenguaje mitológico es un lenguaje objetivante.

Es esto admisible? Todo depende de la pregunta siguiente: el discurso concerniente a la acción de Dios es necesariamente un discurso mitológico, o puede y debe ser también interpretado existencialmente?

Puesto que Dios no es un fenómeno mundano objetivamente determinable, no se puede hablar de su acción sino hablando al mismo tiempo de nuestra existencia, que se ve afectada por la acción de Dios. Semejante manera de hablar de Dios, que podemos llamar {{analógica}}, dice que el hecho de verse afectado por Dios tiene su origen exclusivamente en Dios mismo, y que por consiguiente el hombre es puramente pasivo, receptivo.

Pero también hay que sostener que no es posible hablar de que la acción de Dios nos afecta sino como de un acontecimiento existencial que no es objetivamente determinable, demostrable.

Sin embargo, siempre que nos vemos afectados existencialmente, ello tiene lugar en una situación concreta; por tanto, es tentador o, para quien se ve afectado, es por así decirlo enteramente natural, hacer que esta situación se remonte a la acción de Dios - lo cual es perfectamente legítimo, pero solamente si el origen, que es la voluntad de Dios, no es confundido con una casualidad accesible a la mirada objetivante-. En este caso está justificado hablar de un Wunder, pero no de un Mirakel.

La fe, del mismo modo que habla de la acción de Dios como de un Wunder, también habla de ella como de su potencia creadora y soberana en la naturaleza y en la historia, y debe hacerlo. En efecto, el hombre, sabiéndose, en su existencia, llamado a la vida y puesto en la vida por la omnipotencia de Dios, sabe también, por eso mismo, que la naturaleza y la historia en cuyo interior se desarrolla su vida son gobernadas por la acción

de Dios. Pero este saber no puede ser expresado sino como una confesión y nunca como una verdad general, como una teoría científica de la naturaleza o una teoría filosófica de la historia. De otro modo la acción de Dios sería objetiva en un acontecimiento mundano. La proposición de que Dios es el Creador y el Señor no tiene su legítimo fundamento sino en la comprensión de sí existencial del hombre.

Pero, entonces, esa proposición encierra una paradoja. En efecto, afirma la paradójica identidad del curso del mundo con la acción del Dios trascendente. La fe afirma que ella ve un acto de Dios en un acontecimiento, o en unos acontecimientos, que son al mismo tiempo, para la mirada objetivante, determinables en la continuidad del curso de la naturaleza y de la historia. Para la fe, la acción de Dios es por tanto un Wunder en el que la continuidad natural de los acontecimientos del mundo es en cierto modo suprimida.

Pero lo singular de la fe cristiana es que ella ve en un acontecimiento histórico determinado, que puede ser establecido objetivamente como tal, la acción de Dios en un sentido enteramente particular: como la revelación de Dios que llama a todo hombre a la fe; y este acontecimiento histórico es la aparición de Jesucristo. La paradoja de esta afirmación está expresada del modo más agudo en el enunciado del cuarto evangelio: {{La Palabra se ha hecho carne}}.

Evidentemente, esta paradoja es de otra naturaleza que la que afirma que la acción de Dios es en todo tiempo y en todo lugar indirectamente idéntica con el curso del mundo. En efecto, el sentido del acontecimiento de Cristo es que es el acontecimiento escatológico por el cual Dios ha puesto fin al mundo y a su historia. Así, esta paradoja es la afirmación de que un acontecimiento histórico es al mismo tiempo el acontecimiento escatológico.

Ahora surge otra pregunta: este acontecimiento puede ser comprendido como un acontecimiento que se realiza en cada instante de la existencia personal: o permanece frente a quien es llamado a la fe, del mismo modo que en la realidad mundana el objeto está frente al sujeto? Esto último significaría que es un acontecimiento del pasado tal como lo hace presente la mirada objetivante del historiador, es decir, tal como es {{recordado}}. Pero si debe ser comprendido como un acontecimiento que me afecta incesantemente en mi existencia, es necesario que sea o pueda llegar a ser presencia en otro sentido.

Ahora bien, este sentido es precisamente su sentido de acontecimiento escatológico. Pues como tal no puede ser ni llegar a ser un acontecimiento del pasado, si es verdad que los acontecimientos históricos nunca pueden tener el significado de ephapax (una vez por todas); pero el ephapax pertenece a la esencia del acontecimiento de Cristo en cuanto que este acontecimiento es escatológico.

Así pues, no es posible hacerlo presente mediante el {{recuerdo}}, como los demás acontecimientos históricos. Llega a ser presente en la predicación (kerygma), que tiene su origen en él mismo y sin la que él no es de ningún modo lo que es. Eso significa que la predicación misma es un acontecimiento escatológico. En ella, como apóstrofe, el acontecimiento que tiene por nombre Jesucristo se hace en cada instante presente - presente como acontecimiento que me afecta incesantemente en mi existencia.

El portador de la predicación es la Iglesia y aquí se repite la paradoja de la que habíamos hablado. En efecto, la Iglesia es, en un aspecto un fenómeno que cae bajo el poder de la mirada objetivante, pero según su verdadera esencia es un acontecimiento escatológico - o mejor dicho: un acontecimiento escatológico que se produce siempre.

Por tanto, estoy de acuerdo con esta afirmación de Enrico Castelli: {{El kerygma

comporta el ser del acontecimiento (en cuanto misterio), y el eventual análisis histórico del acontecimiento no empaña la Revelación del mensaje y del acontecimiento (es decir, de la historia) al mismo tiempo}}.

¿Es posible una exégesis sin presupuestos? (1957)

A la pregunta que da título a estas líneas hay que responder afirmativamente, siempre que {{sin presupuestos}} signifique con exactitud lo siguiente: sin presuponer los resultados de la exégesis. En este sentido, la exégesis sin presupuestos se impone. En otro sentido, es evidente que ninguna exégesis carece de presupuestos, pues el exégeta no es una tabula rasa sino que, por el contrario, aborda el texto con unas preguntas precisas, o más bien con un modo preciso de plantear el problema. Además, tiene una cierta noción del contenido del texto.

1. - a) La exigencia de que la exégesis sea hecha sin presupuestos en el sentido de que no presuponga sus resultados, es decir, de que carezca de prejuicios, será explicitada, sólo brevemente, con lo que sigue:

Esta exigencia descarta ante todo la alegoresis. Cuando, en la prescripción de la Ley que exigía para el sacrificio un animal sin defecto. Filón descubre la idea estoica del sabio sin pasiones. (Spec. Leg., I260), cuando Pablo interpreta DT 25, 4 como que este texto estatuye que los predicadores del Evangelio deben ser mantenidos por las comunidades (ICor 9, 9), cuando la epístola de Bernabé ve en los 318 siervos de Abraham (Gén 14, 14) la profecía de la cruz de Cristo, está claro que en tales casos el exégeta no atiende a lo que dice el texto, sino que le hace decir lo que él, el exégeta, sabía de antemano.

- b) Pero incluso cuando se renuncia a la alegoresis, la exégesis puede estar inspirada por prejuicios. Así, por ejemplo, el admitir que los evangelistas Mateo y Juan fueron discípulos de Jesús en vida de éste, y que por consiguiente los relatos y las palabras de Jesús referidos por ellos son testimonios históricamente exactos. En este caso habría que afirmar que el relato de los vendedores expulsados del Templo, que Mateo sitúa en los días inmediatamente anteriores a la Pasión, en tanto que Juan lo sitúa al principio de la vida pública de Jesús, habría tenido lugar dos veces. La cuestión de una exégesis sin prejuicios se pone al rojo vivo cuando surge el problema de la conciencia mesiánica de Jesús. Es posible emprender la exégesis de los evangelios con el presupuesto dogmático de que Jesús era el Mesías y tenía conciencia de serlo? O, por el contrario, es necesario que esta exégesis deje abierta la cuestión? La respuesta me parece clara. La eventual conciencia mesiánica sería un hecho histórico, y como tal sólo podría ser establecida por la investigación histórica. Si esta última pudiese hacer probable que Jesús supiese que era el Mesías, el resultado aún no sería más que una certidumbre aproximativa, pues la investigación histórica nunca aporta una certidumbre absoluta. Toda verificación histórica es susceptible de discusión. Así pues la cuestión de que Jesús supiese o no que era el Mesías queda abierta para la exégesis. Las exégesis inspiradas por prejuicios dogmáticos no atienden a lo que dice el texto, sino que le hacen decir lo que ellas quieren oír.

2. - a) Hay que distinguir entre la ausencia de presupuestos sinónimo de ausencia de prejuicios y esa otra ausencia de presupuestos de la que hemos hablado y que obliga a decir: no puede haber exégesis sin presupuestos. Que, de hecho, esa exégesis no exista porque todo exégeta está determinado por su individualidad, sus tendencias y hábitos personales, sus dones y sus flaquezas, es cosa que no tiene ningún carácter de principio.

Pues el exégeta está obligado a hacer abstracción de esa individualidad y a ejercitarse para llegar a ser un intérprete puramente objetivo. En cambio, el método histórico es el presupuesto incondicionado para interrogar a los textos. La exégesis como interpretación de textos históricos forman parte, ella misma, de la ciencia histórica.

El método histórico exige evidentemente que un texto sea analizado según las reglas gramaticales y léxicas. Esto implica lógicamente que la exégesis histórica se informe acerca del estilo individual de un texto. Las palabras de Jesús en los sinópticos resultan de un estilo distinto del de las que se hallan en Juan. Esto plantea un problema del que la exégesis debe dar cuenta. El estudio léxico, gramatical y estilístico conduce rápidamente a la verificación de que cada texto se expresa en el lenguaje de su época y de su esfera histórica. El exégeta está obligado a conocer este lenguaje; por tanto, le es necesario conocer las condiciones históricas del lenguaje de la época a la que pertenece el texto por explicar. Para la comprensión del lenguaje del Nuevo Testamento, eso plantea agudamente el siguiente problema: Dónde y en qué medida el griego del Nuevo Testamento está modificado por los usos lingüísticos semíticos? Es indispensable, por tanto, estudiar la apocalíptica, la literatura rabínica, los textos de Qumran y la historia de la religión helenística.

Hacen falta ejemplos? Citaré uno sólo. El vocablo pneuma del Nuevo Testamento se traduce al alemán por {{espíritu}} (Geist). Eso explica por qué, en el siglo XIX, la exégesis (por ejemplo, la de la escuela de Tübingen) interpretaba el Nuevo Testamento desde el punto de vista del Idealismo, que se remonta a los griegos, hasta que, en 1888, Hermann Gunkel demostró que el pneuma neotestamentario significaba una cosa enteramente distinta, a saber: el poder maravilloso de Dios y el modo de su acción.

El método histórico incluye el presupuesto de que la historia es una, es decir, que es una sucesión ininterrumpida de hechos, en la cual los acontecimientos están ligados unos a otros por el encadenamiento de causa a efecto. Eso no quiere decir que el curso de la historia esté determinado por la ley de la casualidad ni que no haya decisiones libres por parte de los hombres, cuyos actos determinan enteramente el curso de la historia. Pero una libre decisión no se toma sin causa, sin motivo, y la tarea del historiador es justamente descubrir los motivos de los actos. Todas las decisiones y todos los actos tienen sus causas y sus consecuencias, y el método histórico presupone que, por principio, es posible detectar las causas, los efectos y el encadenamiento de unas y otros, de tal suerte que el curso de la historia en su conjunto aparezca como una sucesión sin quiebras.

Este encadenamiento cerrado significa que la continuidad de la evolución histórica no puede ser rota por la intervención de potencias sobrenaturales o de fuerzas del más allá, y por tanto, que en este sentido el {{milagro}} no existe. Habría milagro si se produjese un acontecimiento cuya fuera exterior a la historia. Cuando, por ejemplo, los relatos del Antiguo Testamento refieren la intervención activa de Dios en la historia, la ciencia histórica no puede constatar una acción de Dios sino solamente la fe en Dios y en su acción. Ciertamente, en cuanto ciencia histórica, no le está permitido pretender que semejante de sea una ilusión y que no pueda haber intervención de Dios en la historia. Pero en cuanto ciencia no puede percibir semejante intervención ni, por tanto, tenerla en

cuenta. Solamente puede dejar a cada cual en libertad de ver en un acontecimiento histórico, que ella misma interpreta como derivado de causas intrahistóricas, una acción de Dios.

Este es el método que la investigación histórica utiliza con todos los documentos históricos. No puede haber excepción en cuanto a los textos bíblicos, sié stos, a pesar de todo, deben ser comprendidos históricamente. Se puede objetar que los textos bíblicos no pretenden ser documentos históricos sino anuncio y testimonios de la fe. Cierto. Pero si deben ser comprendidos como tales, nos es necesario, en primer lugar, interpretarlos históricamente, puesto que hablan en una lengua extraña con conceptos de una época remota y de una imagen del mundo que no nos es familiar. En suma: hay que traducirlos, y esta traducción es la tarea de la ciencia histórica.

b) Tan pronto como hablamos de traducción se nos presenta el problema hermenéutico. Traducir significa hacer comprensible y supone, por tanto una comprensión. La comprensión de la historia como un encadenamiento de causa a efecto presupone la comprensión de las fuerzas en funcionamiento que ligan unos con otros los fenómenos aislados. Tales fuerzas son las necesidades económicas, las necesidades sociales, la aspiración al poderío político, las pasiones humanas, las ideas y los ideales. En cuanto a la apreciación de tales factores, los historiadores divergen, y, pese a todos sus esfuerzos hacia una perspectiva común, cada historiador se dejará siempre guiar por una manera de plantear el problema, por una perspectiva propia.

No hay deformación de la historia mientras el modo de plantear el problema no se basa en un prejuicio sino que se queda en una simple interrogación, y mientras el historiador se da cuenta de que su modo de plantear el problema es unilateral y de que interroga al fenómeno, o al texto, en una perspectiva determinada. La imagen histórica no es falseada más que si un modo determinado de abordar el problema es declarado el único posible, si por ejemplo toda la historia fuese reducida a la historia económica. Pero los fenómenos históricos tienen múltiples aspectos. Acontecimientos tales como la Reforma pueden ser estudiados tanto desde el ángulo de la Iglesia como desde el de la historia política, económica o filosófica. La mística puede ser considerada desde el ángulo de su influencia sobre la historia del arte, etcétera. El presupuesto está constituido siempre por una determinada manera de plantear el problema, suponiendo que se quiera comprender la historia.

Pero sigamos. Los factores activos que presiden el encadenamiento de los fenómenos no podrán ser comprendidos más que si lo son los fenómenos mismos, insertados en ese encadenamiento de causa a efecto; lo cual significa que la comprensión histórica implica la comprensión de las cosas mismas en cuestión. Pues, es posible comprender la historia política sin tener una noción del Estado y del Derecho, que no son, en su ausencia, producto de la historia, sino de las ideas? Es posible comprender la historia económica sin tener una noción de lo que significan la economía y la sociedad en general? Es posible comprender la historia de la religión, de la filosofía, sin saber lo que es la religión, lo que es la filosofía? Así por ejemplo, no sería posible comprender la publicación de las tesis de Lutero en 1517 sin conocer el sentido mismo de la protesta contra el catolicismo de la

época. No sería posible comprender el Manifiesto Comunista de 1848 sin comprender los principios del capitalismo y del socialismo. No sería posible comprender las decisiones de las personas que actúan en la historia sin comprender al hombre, al simple hombre, en todas sus posibilidades. En suma: la comprensión histórica presupone una comprensión del contenido mismo de la historia, así como de los hombres que actúan en ella.

Eso equivale a decir que la comprensión histórica presupone siempre una relación del intérprete a la cosa expresada (directa o indirectamente) en los textos. Esta relación está fundada en el contexto de vida propio del intérprete. Sólo quien vive en un Estado, en una sociedad, es capaz de comprender los fenómenos políticos y sociales del pasado y de la historia de los mismos, como sólo quien tiene afinidad con la música podrá comprender un texto que trate de música, etcétera.

Así pues, una cierta comprensión de las cosas fundada en un contexto de vida está siempre presupuesta en la exégesis, y por eso no hay exégesis sin presupuestos. A esta comprensión la llamo yo precomprensión. La precomprensión no contiene prejuicios, como tampoco los contiene la elección de una cierta perspectiva. La imagen histórica no quedaría falseada por ella más que en caso de que el exégeta tomase su precomprensión por una precomprensión definitiva. Pero el contexto de vida sólo es auténtico si nos sentimos afectados, es decir, si las cosas en cuestión nos conciernen personalmente, son nuestros propios problemas. Si interrogamos a la historia sintiéndonos afectados por estos problemas, la historia empieza verdaderamente a hablarnos. En tal diálogo con el pasado, éste se torna vivo, y a través de la historia aprendemos a conocer nuestro propio presente; el conocimiento histórico es al mismo tiempo conocimiento de uno mismo. La comprensión de la historia no le es dada sino a quien, lejos de contemplarla como simple espectador, neutro y no afectado, se siente a sí mismo integrado en ella y asume su parte de responsabilidad respecto a ella. A este encuentro con la historia, nacido de nuestra propia historicidad, lo llamamos encuentro existencial, y en él se halla implicado todo el ser del historiador.

Esta relación fundamental con la historia es el presupuesto fundamental para la comprensión de la historia. Eso no significa que la comprensión de la historia sea {{subjetiva}} en el sentido de que dependa del gusto personal del historiador, lo cual la privaría de todo significado objetivo. Pero sí significa que la historia, precisamente en su contenido objetivo, sólo puede ser captada por el sujeto existencialmente afectado y vivo. Significa que, para la comprensión histórica, el esquema sujeto-objeto -válido para las ciencias naturales de observación - está absolutamente fuera de lugar,

Lo que acabamos de decir encierra también una revelación importante, a saber: que el conocimiento histórico nunca es completo ni definitivo - como tampoco lo es la comprensión con que el historiador aborda los fenómenos para interrogarlos-. Pues los fenómenos históricos, por no ser unos hechos que puedan ser observados de una manera neutra, sino unos hechos que no ofrecen su sentido sino al investigador que los vive, sólo se hacen comprensibles en cada ahora, en tanto en cuanto que hablan en la situación del momento presente. La cuestión es suscitada precisamente por la situación histórica, por la exigencia del ahora, por la problemática dada en el ahora. Por eso la investigación histó

rica nunca está terminada, sino que siempre reclama ser llevada más lejos. Naturalmente hay ciertos conocimientos históricos que pueden pasar por definitivos: los que sólo conciernen a datos claramente situados en cuanto a la fecha y al lugar, como por ejemplo el asesinato de César o a la publicación de las tesis de Lutero. Pero lo que estos acontecimientos, que pueden ser fijados por medio de unas fechas, tienen como importancia histórica no puede ser decretado de una vez para siempre. Por eso hay que decir que un acontecimiento histórico nunca puede ser conocido por lo que es - precisamente como histórico - sino en el futuro. También podemos decir, por consiguiente, que un acontecimiento histórico es inseparable de su porvenir.

Naturalmente, algunos conocimientos históricos pueden ser transmitidos, pero no como definitivos, sino solamente como aptos para esclarecer y para ampliar la precomprensión de las generaciones por venir. Pero al mismo tiempo sufrirán la crítica de éstas. Podemos medir desde hoy el alcance de las dos guerras mundiales? No, puesto que el hecho es que sólo en el futuro se hace más claro el significado de un acontecimiento histórico. Dicho significado no podría ser definitivo sino el día en que la historia llegara a su término.

3. Cuáles son las consecuencias de lo que antecede, para la exégesis de los escritos bíblicos? Vamos a formularlas con ayuda de algunas tesis.

a) La exégesis de los escritos bíblicos debe ser emprendida sin prejuicios, como toda interpretación de textos.

b. Pero no hay exégesis sin presupuestos porque siendo una interpretación histórica, presupone el método de la investigación histórico-crítica.

c. Además, son presupuestos la relación viva del exégeta con el contenido de la Biblia y, por lo mismo, una precomprensión.

d. Esta precomprensión será solamente provisional y por tanto abierta, de suerte que se haga posible un encuentro existencial con el texto, y asimismo una decisión existencial.

e. La comprensión del texto nunca es definitiva, si no que queda abierta, pues el sentido de la Escritura aparece bajo una nueva luz en cada etapa del futuro.

Para la explicación de la primera y de la segunda tesis no hay nada que añadir a lo ya dicho.

Ad c) La precomprensión está fundada en la búsqueda de Dios que preocupa al hombre. Esto no quiere decir que el exégeta deba saber todas las cosas relativas a Dios, sino que está movido por la búsqueda existencial de Dios; poco importan las formas respectivas que ésta revista en su conciencia: problema de la {{salvación}}, de la victoria sobre la muerte, de la seguridad en la inestabilidad del destino, de la verdad en este mundo lleno de enigmas.

Ad d) El encuentro existencial con el texto puede conducir tanto al sí como al no, a la fe confesante como a la incredulidad completa, puesto que el texto dirige al exégeta una exigencia, le ofrece una comprensión de sí que él puede aceptar (como don) o rechazar, y finalmente le obliga a la decisión. Aun en el caso del no, la comprensión es una comprensión legítima, una verdadera respuesta a la pregunta que el texto hace, respuesta que no puede ser refutada con una argumentación, puesto que es una decisión existencial.

Ad e) Puesto que el texto habla en la existencia, nunca es comprendido definitivamente. La decisión existencial de la que resulta la exégesis no puede ser transmitida, sino que siempre debe ser efectuada de nuevo. Esto no significa,

naturalmente, que no pueda haber continuidad en la exégesis de la Escritura. Ni que decir tiene que los resultados de la investigación metódica histórico-crítica pueden ser transmitidos, aunque sólo puedan ser aceptados bajo la reserva de un control crítico continuo. Incluso en lo que concierne a la exégesis existencialmente fundada, hay continuidad en la medida en que esta exégesis es una directriz para la posteridad, como por ejemplo la comprensión que tuvo Lutero de la enseñanza de Pablo acerca de la justificación por la sola fe. Así como esta comprensión debe ser siempre conquistada de nuevo en la discusión con la exégesis católica, así toda exégesis auténtica es una directriz que al mismo tiempo es una pregunta, y la respuesta a esta pregunta debe ser hallada personalmente, cada vez de nuevo. Puesto que el exégeta existe al modo histórico y debe atender a la palabra de la Escritura como dirigida a él en su propia situación histórica, comprenderá siempre de un modo nuevo la veja Palabra. Y ésta le mostrará siempre de nuevo quién es él, el hombre, y quién es Dios, y le forzará a proclamarlo en una conceptualidad incesantemente renovada. Por tanto, se puede también decir de la Escritura que no es lo que es sino por su historia y por su futuro.

GUÍA DE ESTUDIO

Lección 1.

1. ¿Cómo se ha definido Teología?
2. ¿Qué enseña Tomás de Aquino referente a la Teología?
3. ¿Qué significa Teología enseñada por Dios, Teología enseñada de Dios y Teología conduce a Dios?
4. Describa los tres sentidos de la Teología Bíblica.
5. ¿Qué tres niveles de comprensión presenta la Hermenéutica?
6. ¿Cuál es el punto de partida para el acercamiento para una teología del Nuevo Testamento?
7. ¿Cuál es el peligro que corre la crítica literaria?
8. ¿Qué significa Teología Dogmática?
9. ¿Qué significa Teología Histórica?
10. ¿Qué significa Teología Bíblica?

Lección 2.

1. ¿Cuál fue el principio bajo el cual los creyentes de la iglesia primitiva empezaron a interpretar el Nuevo Testamento?
2. ¿Bajo cuáles cuatro sentidos, la iglesia medieval desarrolló la teoría y práctica de la alegorización?
3. ¿Cuál fue el principal aporte de la Summa Theologica?
4. ¿Cuál fue la contribución de Lucero a la interpretación de las Escrituras?
5. ¿Qué método utiliza Lucero en su interpretación de las Escrituras?
6. ¿Cuál fue la metodología utilizada por J. Cocceius para la interpretación Bíblica?
7. ¿Cuál es el punto de partida de la teología bíblica del Escolasticismo Protestante?
8. ¿Cómo se explica la reacción de los pietistas frente a la propuesta interpretativa del Escolasticismo Protestante?
9. ¿Qué importancia tuvo el método Racionalista utilizado por J.P. Gabler, distinguiendo radicalmente entre Teología Bíblica y Teología Dogmática?
10. ¿Cómo se relacionan la posición de F. Schleiermacher con la idea de que la teología del Nuevo Testamento se debe tratar como un área de la historia de las religiones?

Lección 3.

- 1- ¿En qué consiste el método Descriptivo/ Histórico?
- 2- Al E. Jacob construir su teología del Antiguo Testamento, ve tres temas que son del dominio de la historia. Diga cuáles son y si concuerdan con lo que es teología del Antiguo Testamento.
- 3- ¿Cómo define E. Lohse la tarea del teólogo del Nuevo Testamento?
- 4- Explique los tres problemas esenciales que presenta la crítica del método decriptivo.
- 5- ¿En qué consiste el método Confesional/ Kerigmático?
- 6- Diga qué es la Teología del Nuevo Testamento para Schelkle, y cuáles son fundamentalmente las dos posibilidades que se ofrecen a la hora de trazar el diseño de

la misma.

7- ¿Cuáles son los problemas mayores que presenta el método Confesional/ Kerigmático?

8- ¿Qué métodos tratan de combinar los puntos fuertes del método Descriptivo/ Histórico y el Confesional Kerigmático? Diga sus nombres y cómo funciona.

9- La teología del Nuevo Testamento de Cullman se divide en cinco partes ¿Cuáles son?

10- ¿Qué es lo que Bulmant deseaba asociar en su teología del Nuevo Testamento?

Lección 4.

- 1- ¿En que áreas tenemos presuposiciones en nuestro acercamiento a la Teología del Nuevo Testamento que influyen en nuestras conclusiones respecto a la misma?
- 2- Según el autor cual debe ser el punto de partida a la hora de hacer Teología del Nuevo Testamento, y ¿Por qué?
- 3- ¿A que se encuentra condicionado la selección del método del teólogo al hacer Teología del Nuevo Testamento?
- 4- ¿Qué advertencia hace Cullman respecto a declarar un tema como centro del Nuevo Testamento?
- 5- ¿Responde el método descriptivo satisfactoriamente para encontrar el propósito de Dios en el texto? ¿Por qué?
- 6- ¿Qué preguntas son inseparables y pertenecen a la tarea de la interpretación bíblica?
- 7- Si los autores del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento escribieron con el propósito de que sus escritos fuesen aceptados y creídos como historia ¿Qué se espera de la Teología del Nuevo Testamento?
- 8- ¿Cuáles son las tres posiciones en cuanto a la relación del Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento? Explique.
- 9- ¿Qué tres usos de la ley presenta la escuela antioqueña?
- 10- Explique por qué la sustancia y ocasión de revelación en el Antiguo Testamento y Nuevo Testamento marca una de las diferencias básicas entre ellos.
- 11- ¿El que Antiguo Testamento contenga revelación progresiva quiere decir que suceda así con el Nuevo Testamento? Argumente.

Lección 5

- 1- ¿Por qué se puede decir que hay diversidad y unidad en el Nuevo Testamento?
- 2- ¿Qué dos realidades nos indican que se debe preferir un método mixto o alternativo?
- 3- ¿Cuál es el método más indicado para hacer Teología del Nuevo Testamento?
- 4- ¿Cómo la Teología del Nuevo Testamento puede reflejar adecuadamente el contenido del Nuevo Testamento?
- 5- ¿Qué importancia tiene el definir el centro de la Teología del Nuevo Testamento?

- 6- ¿Cuáles son los pasos a seguir para mantener un acercamiento descriptivo – cronológico?
- 7- Al ver las enseñanzas de Jesús y su contenido esencial ¿Cómo se puede definir el centro de la misma?
- 8- ¿Cómo se puede llegar a la conclusión de que la justificación (según Pablo) es otra expresión contextualizada del concepto del Reino?
- 9- ¿Cómo se relaciona el término Mesías con el Reino de Dios?
- 10- Según dichas observaciones ¿Cuál es el tema central de todo el Nuevo Testamento?

Lección 6 (6.1-6.2)

Primera parte

- 1- Diga los tres usos que Pablo hace del Reino de Dios.
- 2- ¿Cómo se ve al Mesías en el tiempo que va desde David hasta el exilio?
- 3- Diga brevemente las observaciones en cuanto a los detalles del “secreto mesiánico”.
- 4- ¿Cuáles son las tres funciones de Jesús tratadas en Romanos 3:24 - 26^a? Argumente cada una de ellas.
- 5- El que Pablo dijera: “ya no conocemos a Cristo según la carne” ¿Quiere decir que Pablo no presta atención al Jesús histórico? Explique su respuesta.
- 6- Diga las tres razones que apoyan que en Romanos 9:5 se está haciendo referencia a Cristo como Dios.
- 7- ¿Cuáles son las tres naturalezas en que se basan los reformadores para declarar que la cruz de Cristo fue un sustituto para el hombre?
- 8- ¿Cómo ven los reformadores la muerte de Jesús?
- 9- ¿Qué significa el que Jesús haya sido sacrificado en la Pascua y no en el día de Expiación?
- 10- ¿Cuáles son los cuatro elementos que Jesús tiene para presentar el Reino?

Lección 6

Segunda parte.

- 1- ¿Cuál es la calificación preferida de Pablo al referirse al Reino de Dios?
- 2- Las palabras alma, espíritu, aliento y carne en el Antiguo Testamento expresan la unidad del hombre. Argumente tal afirmación.
- 3- ¿En qué consiste la regla de la Congregación 3:13 – 4:1?
- 4- .
- 5- ¿Cómo ve la filosofía platónica al alma y al cuerpo?
- 6- Existen cuatro dualismos en el pensamiento griego ¿Cuáles son?
- 7- ¿Qué palabras usa Pablo para expresar el concepto de carne?
- 8- ¿Qué vocablos utiliza Pablo para referirse al pecado y que quiere decir con ellos?
- 9- ¿Cuáles son las varias interpretaciones de lo que es pecado original (Romanos 5:12 – 21)?
- 10- Según Pablo ¿Qué términos son importantes en el paso de dejar de ser inconverso y llegar a ser cristiano?

