

HISTORIA DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

HISTORIA DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

Justo L. González, Ph.D.



editorial clie

Clie

Colección Historia

EDITORIAL CLIE
C/ Ferrocarril, 8
08232 VILADECALLS
(Barcelona) ESPAÑA
E-mail: libros@clie.es
<http://www.clie.es>



© Justo L. González

«Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org <<http://www.cedro.org>>) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra».

© 2010 Editorial CLIE

González, Justo L.
HISTORIA DEL PENSAMIENTO CRISTIANO
ISBN: 978-84-8267-571-8
Clasifíquese: 0065 - HISTORIA: Pensamiento Cristiano
CTC: 01-03-0065-19
Referencia: 224674

Impreso en Colombia / Printed in Colombia

Índice



Lista de abreviaturas.....	17
Prefacio a la edición revisada.....	27
Prólogo.....	29
Advertencia preliminar.....	33
I Introducción.....	35
II La cuna del cristianismo.....	41
El mundo judío.....	41
El mundo grecorromano.....	54
III Los Padres Apostólicos.....	67
Clemente romano.....	68
La <i>Didajé</i>	72
Ignacio de Antioquía.....	75
Policarpo de Esmirna.....	83
Papías de Hierápolis.....	84
La <i>Epístola de Bernabé</i>	85

El <i>Pastor</i> de Hermas.....	87
Otra literatura cristiana del mismo período.....	90
Consideraciones generales.....	92
IV Los apologistas griegos.....	95
Aristides.....	97
Justino Mártir.....	99
Taciano.....	105
Atenágoras.....	107
Teófilo.....	109
Hermias.....	110
El <i>Discurso a Diogneto</i>	110
Las apologías perdidas.....	111
Consideraciones generales.....	112
V Las primeras herejías: reto y respuesta.....	115
Los cristianos judaizantes.....	116
El gnosticismo.....	119
Marción.....	127
El montanismo.....	131
Los monarquianos.....	132
La respuesta.....	134
VI Ireneo de Lyon.....	143
VII Tertuliano.....	155
VIII La escuela de Alejandría: Clemente y Orígenes.....	167
Clemente de Alejandría.....	170
Orígenes.....	180

IX La teología occidental en el siglo tercero.....	197
Hipólito de Roma.....	198
Novaciano.....	202
Cipriano de Cartago.....	204
X La teología oriental después de Orígenes.....	211
Pablo de Samosata.....	212
Metodio de Olimpo.....	215
Los seguidores de Orígenes.....	216
XI La controversia arriana y el Concilio de Nicea.....	221
XII La controversia arriana después del Concilio de Nicea.....	229
XIII La teología de Atanasio.....	243
XIV Los Tres Grandes Capadocios.....	253
Basilio de Cesarea.....	254
Gregorio de Nacianzo.....	259
Gregorio de Nisa.....	263
Conclusión.....	268
XV La doctrina trinitaria en Occidente.....	271
XVI Comienzan las controversias cristológicas.....	279
XVII La controversia nestoriana y el Concilio de Éfeso.....	293
XVIII El monofisismo y el Concilio de Calcedonia.....	305
XIX ¿Apostólica o apóstata?.....	315

XX El pensamiento de San Agustín.....	317
Su juventud.....	318
El maniqueísmo.....	319
La conversión.....	322
Las grandes controversias de Agustín.....	328
El donatismo.....	328
El pelagianismo.....	331
Otras obras de Agustín.....	335
Su muerte.....	335
Teoría del conocimiento.....	336
Dios.....	338
La creación.....	339
El tiempo.....	340
El mal.....	341
El libre albedrío.....	342
El pecado original y el ser humano natural.....	344
La gracia y la predestinación.....	346
La Iglesia.....	348
Los sacramentos.....	350
El sentido de la historia.....	351
Escatología.....	353
XXI La era de los epígonos.....	355
Las controversias en torno a la doctrina de Agustín: la gracia y la predestinación.....	356
Las controversias en torno a la doctrina de Agustín: la naturaleza del alma.....	361
El priscilianismo y Orosio.....	362
Boecio y la cuestión de los universales.....	364
Casiodoro.....	366
Gregorio el Grande.....	367
Otros escritores del mismo período.....	370

XXII La teología en Oriente hasta el Sexto Concilio Ecuménico.....	373
La continuación de las controversias cristológicas.....	373
La cuestión de la filosofía y la teología.....	384
El Pseudo-Dionisio.....	385
Leoncio de Bizancio.....	388
Máximo el Confesor.....	390
Desarrollo posterior de la teología nestoriana.....	391
La expansión del monofisismo.....	393
El islam.....	394
XXIII El Renacimiento Carolingio.....	397
La cuestión cristológica: el adopcionismo.....	398
La controversia sobre la predestinación.....	401
La controversia sobre la virginidad de María.....	405
La controversia eucarística.....	407
Las controversias sobre el alma.....	410
Otras controversias en el Occidente carolingio.....	412
La cuestión del <i>filioque</i>	413
Juan Escoto Erigena.....	415
El desarrollo de la penitencia privada.....	421
El desarrollo del poder papal.....	422
XXIV La edad oscura.....	425
Las escuelas y la cultura del siglo IX.....	426
La teología en el siglo X.....	427
El siglo XI: Gerberto de Aurillac y Fulberto de Chartres.....	429
Berengario de Tours y Lanfranco de Canterbury: la controversia eucarística.....	431
Otra actividad teológica.....	435

XXV El Renacimiento del siglo XII.....	437
El precursor: Anselmo de Canterbury.....	437
Pedro Abelardo.....	445
La escuela de San Víctor.....	451
Pedro Lombardo.....	454
Otros teólogos y escuelas del siglo XII.....	457
Herejes y cismáticos del siglo XII.....	460
XXVI La teología oriental desde el avance del islam hasta la Cuarta Cruzada.....	467
La teología bizantina hasta la restauración de las imágenes.....	468
Desde la restauración de las imágenes hasta el cisma de 1054.....	474
La teología bizantina desde el año 1054 hasta la Cuarta Cruzada.....	479
El pensamiento cristiano en Bulgaria.....	481
El pensamiento cristiano en Rusia.....	482
Los cristianos llamados «nestorianos».....	483
Los cristianos llamados «monofisitas».....	485
XXVII Introducción general al Siglo XIII.....	489
Inocencio III y la autoridad del Papa.....	490
La Inquisición.....	494
Las universidades.....	495
Las órdenes mendicantes.....	496
La introducción de Aristóteles y los filósofos árabes y judíos.....	499
XXVIII El agustinismo del siglo XIII.....	507
Teólogos agustinianos seculares.....	509
El agustinismo de los primeros dominicos.....	510
El agustinismo franciscano.....	511
Alejandro de Hales.....	511

San Buenaventura.....	513
Teólogos franciscanos posteriores.....	519
XXIX Los grandes maestros dominicos.....	523
Alberto el Grande.....	524
Tomás de Aquino: su vida.....	526
Sus obras.....	528
Relación entre la filosofía y la teología.....	528
La metafísica tomista.....	530
La existencia de Dios.....	532
La naturaleza de Dios.....	533
La creación.....	538
Naturaleza humana.....	539
Teoría del conocimiento.....	541
El fin del ser humano y la teología moral.....	542
Cristología.....	544
Los sacramentos.....	545
Importancia histórica de Santo Tomás.....	546
Desarrollo ulterior del tomismo.....	547
XXX El aristotelismo extremo.....	551
Sigerio de Brabante.....	552
Boecio de Dacia.....	554
La condenación de 1277.....	555
Supervivencia del aristotelismo extremo.....	556
XXXI La teología oriental hasta la caída de Constantinopla.....	559
La teología bizantina.....	559
La Iglesia rusa.....	563
La teología nestoriana y monofisita.....	564

XXXII La teología occidental en las postrimerías de la Edad Media.....	569
Juan Duns Escoto.....	571
El nominalismo y el movimiento conciliar.....	578
Nuevas corrientes místicas.....	583
Intentos de reforma radical.....	585
XXXIII El fin de una era.....	591
XXXIV Un nuevo comienzo.....	595
El auge del sentimiento nacional.....	595
La pérdida de autoridad por parte de la jerarquía.....	598
La alternativa mística.....	599
El impacto del nominalismo.....	600
Erasmus y los humanistas.....	601
XXXV La teología de Martín Lutero.....	607
El peregrinaje espiritual.....	608
La tarea del teólogo.....	616
La Palabra de Dios.....	621
La ley y el evangelio.....	626
La condición humana.....	628
La nueva creación.....	630
La Iglesia.....	633
Los sacramentos.....	636
Los dos reinos.....	639
XXXVI Ulrico Zwinglio y los comienzos de la tradición reformada.....	641
Las fuentes y la tarea de la teología.....	643
Providencia y predestinación.....	645

La ley y el evangelio.....	647
La Iglesia y el Estado.....	649
Los sacramentos.....	651
XXXVII El anabaptismo y la reforma radical.....	655
Los primeros anabaptistas.....	657
Los anabaptistas revolucionarios.....	661
El anabaptismo posterior.....	663
Los espiritualistas y racionalistas.....	665
XXXVIII La teología luterana hasta la Fórmula de Concordia.....	669
La teología de Felipe Melanchthon.....	670
Controversias entre luteranos.....	675
XXXIX La teología reformada de Juan Calvino.....	693
El conocimiento de Dios.....	696
Dios, el mundo y la humanidad.....	699
La condición humana.....	701
La función de la ley.....	704
Jesucristo.....	706
La redención y la justificación.....	709
Lapredestinación.....	713
La Iglesia.....	715
Los sacramentos.....	718
La Iglesia y el Estado.....	724
La importancia de la teología de Calvino.....	726
XL La Reforma en la Gran Bretaña.....	729
La Reforma anglicana.....	730
Los inicios de la disidencia.....	742

XL I La reforma católica	743
Polémica antiprottestante.....	745
La teología dominica.....	751
La teología jesuita.....	759
Las controversias sobre la gracia, la predestinación y el libre albedrío.....	764
El Concilio de Trento.....	773
 XL II La ortodoxia luterana	 783
Principales teólogos.....	784
Jorge Calixto y la controversia sincretista.....	789
Breve exposición de la teología de la ortodoxia luterana.....	793
 XL III La teología reformada después de Calvino	 797
La teología reformada durante el siglo XVI.....	798
El calvinismo en Suiza y Alemania.....	803
El calvinismo en los Países Bajos.....	807
El calvinismo en Francia.....	814
El calvinismo en Escocia.....	816
El movimiento puritano.....	817
 XL IV El despertar de la piedad personal	 825
El pietismo.....	826
Zinzendorf y los moravos.....	829
Wesley y el metodismo.....	830
El gran despertar.....	838
 XL V El nuevo marco filosófico	 841
Descartes y la tradición racionalista.....	843

La tradición empiricista británica.....	852
Kant y su importancia para la teología moderna.....	857
XLVI La teología protestante en el siglo XIX.....	863
La teología de Schleiermacher.....	864
La filosofía de Hegel.....	875
La teología de Kierkegaard.....	877
La teología de Ritschl.....	884
La cuestión de la historia.....	887
El Evangelio Social y Walter Rauschenbusch.....	891
El avance del neoconfesionalismo.....	892
XLVII La teología católica romana hasta la Primera Guerra Mundial.....	895
La autoridad del papa.....	896
La Iglesia y el mundo moderno.....	906
XLVIII La teología oriental tras la caída de Constantinopla.....	915
La teología en la Iglesia Ortodoxa Griega.....	916
La teología rusa.....	919
La teología nestoriana y monofisita.....	926
XLIX La teología en el siglo XX.....	929
Un nuevo comienzo: la teología de Karl Barth.....	932
Rudolf Bultmann y la desmitologización.....	939
Otras corrientes en la teología protestante europea.....	942
La teología protestante en los Estados Unidos.....	950
Nuevas direcciones en la teología católica.....	954
Las teologías del Tercer Mundo.....	961
L Una visión final.....	965

Lista de abreviaturas

<i>ActHung</i>	<i>Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae</i>
<i>ACW</i>	<i>Ancient Christian Writers</i>
<i>AHDLMA</i>	<i>Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age</i>
<i>AkathKrch</i>	<i>Archiv für katholisches Kirchenrecht</i>
<i>AlAnd</i>	<i>Al-Andalus</i>
<i>AmBenRev</i>	<i>American Benedictine Review</i>
<i>AmEccRev</i>	<i>American Ecclesiastical Review</i>
<i>ANF</i>	<i>Ante-Nicene Fathers (American Edition)</i>
<i>Ang</i>	<i>Angelicum</i>
<i>AnglThR</i>	<i>Anglican Theological Review</i>
<i>AnnTh</i>	<i>L'Année Théologique</i>
<i>AnnThAug</i>	<i>L'Année Théologique Augustinienne</i>
<i>AnSacTarr</i>	<i>Analecta Sacra Tarraconensis</i>
<i>Ant</i>	<i>Antonianum</i>
<i>AntCh</i>	<i>Antike und Christentum</i>
<i>ArchFrHist</i>	<i>Archivum Franciscanum Historicum</i>
<i>ArchPh</i>	<i>Archives de Philosophie</i>
<i>ARG</i>	<i>Archiv für Reformationsgeschichte</i>
<i>AT</i>	<i>Gran Archivo Teológico Granadino</i>
<i>Aug</i>	<i>Augustinus</i>
<i>Auga</i>	<i>Augustiniana</i>
<i>Augm</i>	<i>Augustinianum</i>
<i>BAC</i>	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i>
<i>BibOr</i>	<i>Bibliotheca Orientalis</i>
<i>BijGesch</i>	<i>Bijdragen tot de Geschiedenis</i>
<i>BLE</i>	<i>Bulletin de Littérature Ecclésiastique</i>
<i>BLittEcc</i>	<i>Bulletin de Littérature Ecclésiastique</i>
<i>BogSmotra</i>	<i>Bogoslovska Smotra Ephemerides Theologicae</i>
<i>BRAH</i>	<i>Biblioteca de la Real Academia de la Historia</i>
<i>BThAM</i>	<i>Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale</i>

<i>BullPhMed</i>	<i>Bulletin de Philosophie Médiévale</i>
<i>Byz</i>	<i>Byzantion</i>
<i>ByzZschr</i>	<i>Byzantinische Zeitschrift</i>
<i>BZNtW</i>	<i>Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
<i>CAH</i>	<i>Cambridge Ancient History</i>
<i>CD</i>	<i>La Ciudad de Dios</i>
<i>CECath</i>	<i>Cahiers des Etudes Cathares</i>
<i>CH</i>	<i>Church History</i>
<i>ChQR</i>	<i>Church Quarterly Review</i>
<i>CienFe</i>	<i>Ciencia y Fe</i>
<i>CienTom</i>	<i>Ciencia Tomista</i>
<i>CollFranNeer</i>	<i>Collectanea Franciscana Neerlandica</i>
<i>CommSanct</i>	<i>Communio Sanctorum</i>
<i>CommVind</i>	<i>Commentationes Vindobonenses</i>
<i>CR</i>	<i>Corpus Reformatorum</i>
<i>CSCO</i>	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i>
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
<i>CuadEstGall</i>	<i>Cuadernos de Estudios Gallegos</i>
<i>CuadSalFil</i>	<i>Cuadernos Salmantinos de Filosofía</i>
<i>CTJ</i>	<i>Calvin Theological Journal</i>
<i>CTM</i>	<i>Concordia Theological Monthly</i>
<i>Denzinger</i>	<i>Enchiridion Symbolorum Definitionum et Daclarationum</i> (ed. Denzinger and Rahner), 31st edition, 1957
<i>DHGE</i>	<i>Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques</i>
<i>DicLit</i>	<i>Diccionario Literario</i>
<i>DissAbs</i>	<i>Dissertation Abstracts</i>
<i>DivThom</i>	<i>Divus Thomas: Commentarium de Philosophia et Theologia</i>

<i>DKvCh</i>	<i>Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart</i> (ed. Grillmeier und Bacht)
<i>DomSt</i>	<i>Dominican Studies</i>
<i>DOP</i>	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>
<i>DS</i>	<i>Dictionnaire de Spiritualité</i>
<i>DTC</i>	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i>
<i>DTT</i>	<i>Dansk Teologisk Tidsskrift</i>
<i>EchOr</i>	<i>Echos d'Orient</i>
<i>EncCatt</i>	<i>Enciclopedia Cattolica</i>
<i>EngHisRev</i>	<i>English Historical Review</i>
<i>EphemMar</i>	<i>Ephemerides Mariologicae</i>
<i>EphemTheLovn</i>	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
<i>Est</i>	<i>Estudios</i>
<i>EstEct</i>	<i>Estudios Eclesiásticos</i>
<i>EstFran</i>	<i>Estudis Franciscans</i>
<i>Estudios Fran</i>	<i>Estudios Franciscanos</i>
<i>EtAug</i>	<i>Etudes Augustiniennes</i>
<i>EtFran</i>	<i>Etudes Franciscaines</i>
<i>ExpT</i>	<i>The Expository Times</i>
<i>FrancSt</i>	<i>Franciscan Studies</i>
<i>FranzSt</i>	<i>Franziskanische Studien</i>
<i>FrFran</i>	<i>La France Franciscaine</i>
<i>GCFilIt</i>	<i>Giornale Critico di Filosofia Italiana</i>
<i>GCS</i>	<i>Griechischen christlichen Schriftsteller</i>
<i>GIItFil</i>	<i>Giornale Italiano di Filologia</i>
<i>GM</i>	<i>Giornale di Metafisica</i>
<i>Greg</i>	<i>Gregorianum</i>
<i>GrOrthThT</i>	<i>Greek Orthodox Theological Review</i>
<i>GuL</i>	<i>Geist und Leben</i>

<i>HD</i>	<i>A. von Harnack, History of Dogma (New York, 1958)</i>
<i>HE</i>	<i>Historia Eclesiastica (Eusebio)</i>
<i>HistZschr</i>	<i>Historische Zeitschrift</i>
<i>HJb</i>	<i>Historisches Jahrbuch</i>
<i>HorSem</i>	<i>Horae Semiticae</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>Hum</i>	<i>Humanitas</i>
<i>HumChr</i>	<i>Humanitas Christianitas</i>
<i>IDB</i>	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
<i>IER</i>	<i>Irish Ecclesiastical Record</i>
<i>IntkZtschr</i>	<i>Internationale kirchliche Zeitschrift</i>
<i>IrThQ</i>	<i>The Irish Theological Quarterly</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JEH</i>	<i>Journal of Ecclesiastical History</i>
<i>JES</i>	<i>Journal of Ecumenical Studies</i>
<i>JHP</i>	<i>Journal of the History of Philosophy</i>
<i>JKGSlav</i>	<i>Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven</i>
<i>JMedRenSt</i>	<i>Journal of Medieval and Renaissance Studies</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JRel</i>	<i>The Journal of Religion</i>
<i>JRelSt</i>	<i>The Journal of Religious Studies</i>
<i>JRH</i>	<i>The Journal of Religious History</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>Kairos</i>	<i>Kairos: Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie</i>
<i>KuD</i>	<i>Kerygma und Dogma</i>
<i>Lat</i>	<i>Latomus: Revue d'Études latines</i>
<i>LCC</i>	<i>Library of Christian Classics</i>
<i>LCL</i>	<i>Loeb Classical Library</i>

<i>LumVie</i>	<i>Museum Helveticum</i>
<i>LuthOut</i>	<i>Lutheran Outlook</i>
<i>LW</i>	<i>Luther's Works</i> (St. Louis y Philadelphia)
<i>Mansi</i>	<i>Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio</i> (ed. Mansi)
<i>McCQ</i>	<i>McCormick Quarterly</i>
<i>MedSt</i>	<i>Mediaeval Studies</i>
<i>MiscFranc</i>	<i>Miscellanea Francescana</i>
<i>MisMed</i>	<i>Miscelánea Mediaevalia</i>
<i>ModSch</i>	<i>Modern Schoolman</i>
<i>MQR</i>	<i>The Mennonite Quarterly Review</i>
<i>Ms</i>	<i>Manuscripta</i>
<i>MScRel</i>	<i>Mélanges de Science Religieuse</i>
<i>MSR</i>	<i>Mélanges de Science Religieuse</i>
<i>MusHelv</i>	<i>Museum Helveticum</i>
<i>NAKgesch</i>	<i>Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis</i>
<i>NCatEnc</i>	<i>New Catholic Encyclopedia</i>
<i>NDid</i>	<i>Nuovo Didaskaleion</i>
<i>NedTheolTsch</i>	<i>Nederlands Theologisch Tijdschrift</i>
<i>NPNF</i>	<i>Nicene and Post-Nicene Fathers</i> (American Edition)
<i>NRT</i>	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>
<i>NSch</i>	<i>The New Scholasticism</i>
<i>NT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>Numen</i>	<i>Numen: International Review for the History of Religions</i>
<i>OgE</i>	<i>Ons geestelijk Erf</i>
<i>OrCh</i>	<i>Orientalia Christiana Periodica</i>
<i>OrChr</i>	<i>Orientalia Christiana</i>

<i>PatMed</i>	<i>Patristica et Mediaevalia</i>
<i>PG</i>	<i>Patrologiae cursus completus... series Graeca</i> (ed. Migne)
<i>PL</i>	<i>Patrologiae cursus completus... series Latina</i> (ed. Migne)
<i>PO</i>	<i>Patrologia orientalis</i>
<i>Prot</i>	<i>Protestantesimo</i>
<i>QFRgesch</i>	<i>Quellen für Reformationsgeschichte</i>
<i>RAC</i>	<i>Reallexikon Für Antike und Christentum</i>
<i>RCHist</i>	<i>Rivista Critica di Storia della Filosofia</i>
<i>RelCult</i>	<i>Religión y Cultura</i>
<i>RelStRev</i>	<i>Religious Studies Review</i>
<i>RET</i>	<i>Revista Española de Teología</i>
<i>RevAscMyst</i>	<i>Revue d' Ascetique et de Mystique</i>
<i>RevBened</i>	<i>Revue Bénédictine</i>
<i>RevBib</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>RevEsp</i>	<i>Revista de Espiritualidad</i>
<i>RevEstGall</i>	<i>Revista de Estudios Gallegos</i>
<i>RevEtAug</i>	<i>Revue des Etudes Augustiniennes</i>
<i>RevEtGr</i>	<i>Revue des Etudes Grecques</i>
<i>RevScRel</i>	<i>Revue des Sciences Religieuses</i>
<i>RevStSl</i>	<i>Revue des Etudes Slaves</i>
<i>RevPhil</i>	<i>Revue de Philosophie</i>
<i>RevPhLouv</i>	<i>Revue Philosophique de Louvain</i>
<i>RevPortFil</i>	<i>Revista Portuguesa de Filosofia</i>
<i>RevUMad</i>	<i>Revista de la Universidad de Madrid</i>
<i>RFilNSc</i>	<i>Revista di Filosofia Neoscolastica</i>
<i>RFTK</i>	<i>Reallexikon für Theologie und Kirche</i>
<i>RGG</i>	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Dritte Auflage</i>
<i>RHE</i>	<i>Revue d'histoire Ecclésiastique</i>
<i>RHPHRel</i>	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse</i>

<i>RicRel</i>	<i>Ricerche Religiose</i>
<i>RivStIt</i>	<i>Rivista Storica Italiana</i>
<i>RnsPh</i>	<i>Revue néoscholastique de Philosophie</i>
<i>ROC</i>	<i>Revue de l'Orient Chrétien</i>
<i>RQH</i>	<i>Revue des Questions Historiques</i>
<i>RRosm</i>	<i>Rivista Rosminiana</i>
<i>RScF</i>	<i>Rassegna di Scienze Filosofiche</i>
<i>RScPhTh</i>	<i>Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques</i>
<i>RscRel</i>	<i>Recherches de Science Religieuse</i>
<i>RStFil</i>	<i>Revista Critica di Storia della Filosofia</i>
<i>RStLet</i>	<i>Rivista di Storia e Letteratura Religiosa</i>
<i>RThAM</i>	<i>Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale</i>
<i>RThLowv</i>	<i>Revue théologique de Louvain</i>
<i>RThPh</i>	<i>Revue de Théologie et Philosophie</i>
<i>RUOtt</i>	<i>Revue de L'Université d'Ottawa</i>
<i>Sal</i>	<i>Salmanticensis</i>
<i>Sap</i>	<i>Sapientia</i>
<i>Sapza</i>	<i>La Sapienza; Rivista di Filosofia e di Lettere</i>
<i>SBAW</i>	<i>Sitzungsberichte der bayrischen Akademie der Wissenschaften in München</i>
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i>
<i>SCatt</i>	<i>La Scuola Cattolica</i>
<i>Sch</i>	<i>Scholastik: Vierteljahrschrift für Theologie und Philosophie</i>
<i>SchArchVvk</i>	<i>Schweizerisches Archiv für Volkskunde</i>
<i>ScrVict</i>	<i>Scriptorium Victoriense</i>
<i>Sef</i>	<i>Sefarad: Revista de la Escuela de Estudios Hebraicos</i>
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
<i>SM</i>	<i>Sacramentum Mundi</i>
<i>SP</i>	<i>Studia Patristica</i>
<i>Spec</i>	<i>Speculum: A Journal of Medieval Studies</i>
<i>StCath</i>	<i>Studia Catholica</i>

<i>StFran</i>	<i>Studi Francescani</i>
<i>StMed</i>	<i>Studi Medievali</i>
<i>StTh</i>	<i>Studia Theologica</i>
<i>StVlad</i>	<i>Saint Vladimir's Theological Quarterly</i>
<i>SVNC</i>	<i>Scriptorum Veterum Nova Collectio</i>
<i>Th</i>	<i>Theology</i>
<i>ThBl</i>	<i>Theologische Blätter</i>
<i>Theoria</i>	<i>Theoria: Swedish Journal of Philosophy and Psychology</i>
<i>ThGl</i>	<i>Theologie und Glaube</i>
<i>ThLit</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
<i>ThLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
<i>ThPh</i>	<i>Theologie und Philosophie</i>
<i>ThPhil</i>	<i>Theologie und Philosophie</i>
<i>ThR</i>	<i>Theologische Revue</i>
<i>ThSK</i>	<i>Theologische Studien und Kritiken</i>
<i>ThSt</i>	<i>Theological Studies</i>
<i>ThViat</i>	<i>Theologia Viatorum</i>
<i>ThZschr</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>TIB</i>	<i>The Interpreter's Bible</i>
<i>TLztg</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
<i>TQ</i>	<i>Theologische Quartalschrift</i>
<i>TrthZschr</i>	<i>Trierer Theologische Zeitschrift</i>
<i>Tut</i>	<i>Tijdschr voor Theologie</i>
<i>VetTest</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>VieSpirit</i>	<i>La Vie Spirituelle</i>
<i>VigCh</i>	<i>Vigiliae Christianae</i>
<i>Viv</i>	<i>Vivarium</i>
<i>VoxEv</i>	<i>Vox Evangelii</i>
<i>VyV</i>	<i>Verdad y Vida</i>

<i>WuW</i>	<i>Wissenschaft und Weisheit</i>
<i>WZMLU</i>	<i>Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther Universität</i>
<i>ZKT</i>	<i>Zeitschrift für katholische Theologie</i>
<i>ZntW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>
<i>ZTK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>
<i>ZschrKgesch</i>	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i>
<i>ZschrPhForsch</i>	<i>Zeitschrift für Philosophische Forschung</i>
<i>ZSTh</i>	<i>Zeitschrift für systematische Theologie</i>

Nota: Tras una de estas abreviaturas, un número romano se refiere al volumen, y un número arábigo a la página o columna, según sea el caso.

Ejemplos:

PG, XVII, 154 quiere decir la columna 154 del volumen diecisiete de la Patrología Graeca de Migne;

BAC, XXXII, 57 quiere decir la página 57 del volumen treinta y dos de la Biblioteca de Autores Cristianos.

Prefacio a la edición revisada



La publicación de esta nueva edición revisada de *Historia del pensamiento cristiano* tiene para mí significado especial. Hace mucho tiempo que se publicó el primer tomo de aquella primera edición. Desde entonces la obra completa se ha publicado en otros idiomas y se han hecho de ella más de una docena de reimpresiones. Lo doloroso ha sido que esta obra, accesible a lectores norteamericanos, coreanos y chinos, no estaba disponible en castellano, su idioma original.

Por ello, la publicación de esta edición revisada de la obra completa de los tres tomos en uno, que CLIE ahora publica, es para mí motivo de alivio y de júbilo. Por fin mi trabajo resultará accesible a quienes eran sus destinatarios originales.

Respecto a las ediciones anteriores hay varias diferencias, dado el tiempo transcurrido. En varios puntos, los estudios que se han hecho en los últimos años, y las nuevas perspectivas teológicas de nuestros tiempos, han afectado mi interpretación de algún teólogo del pasado. Además, las referencias bibliográficas han sido puestas al día.

Ahora que por fin esta obra sale a la luz, mi esperanza no es otra que la que me impulsó a escribirla hace ya más de cuatro décadas: que de algún modo lo que pensaron y dijeron nuestros antepasados en la fe nos ayude a ser más fieles y obedientes en la hora que nos ha tocado vivir.

Justo L. González

Prólogo



Cuando se le preguntó a Jesús cuál era el primero y más grande mandamiento, Él respondió mediante una cita del Antiguo Testamento, aunque con una adición de importancia. El texto que Él citó es la médula misma del judaísmo: «Oye, Israel: el Señor nuestro Dios, el Señor uno es. Y amarás al Señor tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y con todas tus fuerzas». Hasta aquí el texto de Deuteronomio 6:4-5. Pero Jesús añadió «amarás al Señor tu Dios con toda tu mente»(Marcos 12, 28). Esa adición es la razón de ser de este libro. Ha habido una historia continua del pensamiento cristiano porque el Maestro invitó a sus discípulos a amar a su Dios, no sólo con todo el corazón y las fuerzas, sino también con la mente.

Y sin embargo, aun si el Maestro no hubiese señalado este camino, les hubiera sido difícil a sus discípulos el no hacer uso de sus mentes, pues estaban obligados a ello por los requerimientos de su situación dentro del contexto del mundo grecorromano, en el que mentes agudas planteaban ante ellos cuestiones que requerían reflexión profunda y distinciones rigurosas. Los cristianos se oponían a adorar al Emperador como a un dios. Lo mismo hacían los judíos, y sus razones para ello eran obvias y claras, basadas como estaban en el gran mandamiento que Jesús citó: «Oye, Israel: el Señor nuestro Dios, el Señor uno es»; y también: «No tendrás dioses ajenos delante de mí». Los judíos rechazaban la adoración de cualquier dios que no fuese Jehová, y con el tiempo llegaron a negar la existencia de todo otro Dios. Sobre todo, se negaban a atribuir a hombre alguno un carácter divino. El caso de los cristianos era algo distinto. Se negaban a adorar al Emperador, un hombre deificado, puesto que tal cosa era incompatible con la adoración única debida a Cristo. Luego, los paganos podrían decir: «¿Por qué os negáis a adorar a un hombre como a Dios? ¿No era vuestro Cristo un hombre?». Si los cristianos respondían sencillamente: «No, sino que era Dios», los paganos podrían objetar: «Entonces tenéis dos dioses y no podéis

reprocharnos nuestro politeísmo». Por esto, la negación a adorar al Emperador requería una cristología consecuente. En su encuentro con el mundo pagano, los cristianos utilizaron «los despojos de Egipto». De igual modo que los israelitas, al escapar de Egipto, llevaron consigo algunos de los bienes de sus opresores, así también los cristianos utilizaron las ideas y métodos intelectuales de sus opositores para dar forma a sus argumentos de defensa. En términos generales, los intereses intelectuales de los cristianos, aunque eran de carácter teológico más bien que filosófico, les colocaban dentro de la tradición de la filosofía griega; y hasta los cristianos que, como Tertuliano, repudiaban el uso de la ciencia pagana, eran herederos de los tesoros clásicos en lo que a la agudeza de sus razonamientos se refería. Además, había también en el judaísmo cierto trasfondo que impulsaba al trabajo intelectual. La sinagoga era cosa única en el mundo antiguo; una iglesia sin altar, sino sólo una mesa para la lectura de la Ley. Tras la lectura seguía la exposición, puesto que era necesario interpretar la Ley. La mesa de la sinagoga era tanto atril de profesor como púlpito de profeta. El rabino era ambas cosas. Es importante el hecho de que las primeras iglesias tomaron a la sinagoga por modelo.

Luego no había una ruptura absoluta entre lo hebraico y lo helénico. Entre ambos existían puntos comunes que hacían posible su fusión, y ya ésta se había intentado antes del advenimiento del cristianismo. Filón, el judío que vivía en la Alejandría de habla helénica, fue el primero en llevar a cabo una unión tan cargada de riquezas y de tensiones que habían de dominar el pensamiento de los siglos por venir. Filón lograba compaginar el judaísmo con el helenismo sobre todo mediante la interpretación alegórica del Antiguo Testamento, que hacía de él un libro de doctrinas platónicas. De hecho, los cristianos eran mejores hebreos que Filón, puesto que, aunque se dejaban influir por Platón, no se dejaron llevar por la tendencia platónica a despreciar la carne como enemiga del espíritu, gracias a su insistencia en la encarnación de Dios en la carne del hombre Jesús.

La encarnación de Dios en el hombre Jesús nos lleva a otra afinidad entre el cristianismo y el judaísmo —afinidad ésta que los distingue del modo helénico de ver la religión— que ve en los acontecimientos de la historia la revelación primaria de Dios hacia el hombre. El Eterno irrumpe en el tiempo. La máxima instancia de esto se encuentra en la encarnación, que es un acontecimiento en el tiempo, cuando salió edicto de parte de Augusto César de que toda la tierra fuese empadronada. El Verbo se hizo carne en un momento particular. Por lo tanto el cristianismo ha de ser siempre histórico. Esto quiere decir también que Dios en Cristo se estaba dando a conocer al hombre. Esto es la revelación. Es algo que irrumpe desde lo Alto. Por el contrario, para el griego, aunque el vidente puede experimentar visiones, y éxtasis el devoto, el conocimiento de Dios es más bien algo que se infiere de lo que puede verse en el mundo de la naturaleza y del hombre. Esto es fundamentalmente cierto de los estoicos y aristotélicos, y también lo es en gran medida de los platónicos, para quienes el hombre ha de inferir, a partir de las sombras que ve, las realidades que no puede ver.

Dentro de este contexto la revelación —si puede llamársele tal— es algo que se eleva desde el grupo. No es un depósito, sino el objeto de una búsqueda. No es algo dado en afirmaciones, como Moisés dio la Ley en el Sinaí, sino que es algo que se descubre en el transcurso de un diálogo que la mente del hombre establece con la mente

del hombre. En este diálogo es posible que se superen descubrimientos anteriores. No es necesario tener un punto de partida en el pasado, y nada ha sido dado de una vez por todas.

El cristianismo, arraigado profundamente en la historia, parte de una revelación que ha sido dada de una vez por todas. Pero esa revelación ha de ser explicada e interpretada. Y en todo caso no fue dada desde el Sinaí como una serie de mandamientos ni escrita como una secuencia de proposiciones. Fue dada en una vida, y aún en la primera generación de discípulos se interpretó de distintas maneras el significado de esa vida —a pesar de la sorprendente unanimidad de los más antiguos documentos cristianos. La historia del pensamiento cristiano es el testimonio del esfuerzo humano por comprender y esclarecer las implicaciones de la autorrevelación de Dios en el hombre Jesucristo. Aún más, la mayoría de los cristianos ha estado dispuesta a ver los logros de los griegos como una preparación para Cristo, y algo que merece ser tenido en cuenta al tratar de comprender el hecho de Cristo. Como consecuencia de esto, a través de toda la historia del cristianismo ha existido una tensión entre el pasado y el presente, entre lo dado y lo que se busca, entre la revelación como en cierto sentido un depósito y la revelación como la meta de un esfuerzo, entre la fe que ha de conservarse y la verdad que ha de descubrirse. Esta tensión no ha sido resuelta por los siglos de pensamiento cristiano que han transcurrido antes de nosotros, pero no es posible lanzarse en pos de tal solución sin tener en cuenta esos siglos.

Ya en el período antiguo se encuentran los problemas que son también nuestros problemas. El Dr. González tiene una comprensión espléndida de las ideas fundamentales y una magnífica capacidad para separar lo importante de la masa de lo trivial y efímero. Su exposición se caracteriza por una claridad única. Domina los idiomas necesarios para poder leer las obras tanto antiguas como modernas. Muestra estar al tanto de la literatura reciente. Su obra puede ser recomendada de todo corazón a lectores en cualquier idioma. Gracias sean dadas al cielo por traer su historia hasta la fecha.

Roland H. Bainton
Yale University

Advertencia preliminar



Antes de adentrarse en las páginas de este libro, es justo advertir al lector qué ha de encontrarse en él, y evitar así todo malentendido. Este libro no pretende dar una interpretación nueva y revolucionaria del desarrollo del pensamiento cristiano. Este libro no pretende siquiera ofrecer interpretaciones novedosas de tal o cuál texto discutido. Este libro pretende tan sólo servir de introducción a la historia del pensamiento cristiano para quienes se interesan en esa historia porque son parte de ella, porque ellos son también pensadores cristianos que construyen sobre los cimientos que echaron sus predecesores. Por esta razón hemos tratado de evitar toda discusión técnica —las más de las cuales nuestra falta de capacidad nos hubiera impedido discutir en todo caso— y nos hemos dedicado, sobre todo, a hacer resaltar las cuestiones fundamentales, aunque sin descuidar los detalles que sirven de trasfondo a tales cuestiones.

Por otra parte prevenir, también, que el orden cronológico estricto ha sido sacrificado en aras del orden lógico para dar más cohesión a la obra.

Y ahora una palabra de gratitud. Este libro lleva mi nombre sólo porque era necesario que llevase alguno. Tantas son las personas que, consciente o inconscientemente, han contribuido a su aparición final, que la lista de sus nombres parecería interminable. Este tipo de obra de carácter general sólo es posible porque alrededor del mundo, y por muchas generaciones, ha habido cientos y cientos de sabios examinando y traduciendo textos, preparando ediciones críticas, escribiendo comentarios y exposiciones, etc., etc. Por otra parte, quien la escribe sólo puede hacerlo porque a través de los años sus maestros y colegas le han hecho partícipe de sus conocimientos, de sus instrumentos lingüísticos y de su experiencia en los métodos de la investigación histórica. Otros han contribuido con palabras de aliento o de crítica —entre ellos, algunos de mis discípulos en el Seminario Evangélico de Puerto

Rico—, con fondos que me han permitido dedicar a este estudio el tiempo necesario o con el trabajo de sus manos y su paciencia, escribiendo y corrigiendo manuscritos. Entre éstos debo mencionar por nombre al Dr. Roland H. Bainton, amigo y maestro en el sentido más elevado de ambos términos, quien me honra colocando junto al mío su nombre de fama mundial. Sin el estímulo y las acertadas críticas del Dr. Thomas J. Liggett, este libro nunca hubiera dejado de ser un sueño. La Lilly Endowment, Inc., y su Director para Asuntos Religiosos, el Dr. G. Harold Duling —quien ha dejado un hueco entre nosotros al irse a morar con el Señor—, han sido sobremedida generosos al proveer los fondos que me han permitido realizar este trabajo, y el Fondo de Educación Teológica, que por su comisión para el programa castellano, sita en Buenos Aires, ha hecho posible su publicación. La Sra. Trinidad C. de Montalvo, con una paciencia que no puede ser otra cosa que el fruto de su fe cristiana, ha descifrado cientos de páginas de los jeroglíficos que yo llamo letras, y ha copiado y vuelto a copiar, corregido y vuelto a corregir, el manuscrito que ahora aparece en su forma final. Cargado con tales deudas de gratitud, presento al lector este humilde libro que entre tantas personas hemos escrito. Si este libro sirve para darle una idea más clara de la rica tradición de que, como cristiano, es heredero, y de la responsabilidad que esto implica dentro del mundo contemporáneo, daré mis esfuerzos por más que compensados. Creo que lo mismo diría la multitud de personas a quienes debo el poder presentar este libro al público.

Justo L. González

I

Introducción



Debido a la naturaleza de la materia de que trata, toda historia del pensamiento cristiano —así como toda historia de las doctrinas— ha de ser necesariamente también una obra de teología. La tarea del historiador no consiste en la mera repetición de lo sucedido— o, en este caso, de lo que se ha pensado. Por el contrario, el historiador debe partir de una selección del material que ha de emplear, y las reglas que han de guiarle en esa selección dependen de una decisión que tiene mucho de subjetivo.

Quien se propone escribir una historia del pensamiento cristiano no puede incluir todo cuanto hay en los trescientos ochenta y dos gruesos volúmenes de las *Patrologías* de Migne —y aún estos no pasan del siglo XII— sino que debe hacer una selección, tanto de lo que su obra ha de incluir, como de las fuentes que ha de estudiar como preparación para su tarea. Esta selección depende en buena medida del autor, y por ello toda historia del pensamiento cristiano ha de ser también una obra en que se reflejen las presuposiciones teológicas del autor. Tal cosa es inevitable, y sólo puede calificarse de error cuando el historiador del pensamiento cristiano pretende que su trabajo se halla libre de presuposiciones teológicas.

Como ejemplo del modo en que sus presuposiciones teológicas llevan al historiador del pensamiento cristiano a escribir su historia de un modo particular, podemos tomar a Harnack y Nygren, historiadores a quienes separan, además de varias décadas, sus diversas posiciones teológicas.

Adolph von Harnack, quien es quizá el más famoso de los historiadores del dogma, publicó su obra magna, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, en los años que van del 1886 al 1890. Su posición teológica se deriva del pensamiento de Ritschl,¹

¹ Acerca del pensamiento de Ritschl, véase: H. R. Mackintosh, *Corrientes Teológicas Contemporáneas* (Buenos Aires, 1964), pp. 129-165.

a quien llega a llamar «el último de los Padres de la Iglesia». Ritschl se esforzó siempre por limitar la injerencia de la filosofía en el campo de la religión, mostrando las tergiversaciones a que la metafísica puede dar lugar en lo que a la religión se refiere. Para él, la religión es eminentemente práctica y no especulativa. Esto no quiere decir que la religión deba disolverse en un mero subjetivismo. Al contrario, la religión establece los valores morales que son el único medio que tiene el ser humano para librarse de la condición de esclavitud que es la vida natural. Ni los dogmas ni el sentimiento místico constituyen la fe cristiana, sino que ésta consiste más bien en los valores morales que nos capacitan para elevarnos por encima de la miseria actual.

Partiendo de tales presuposiciones teológicas, Harnack no podía sino llegar a las conclusiones a las que llegó. Para él, la historia del dogma cristiano no era más que la historia de la negación progresiva de los verdaderos fundamentos del cristianismo. Tales fundamentos han de encontrarse en las enseñanzas morales de Jesús. El punto de partida de Harnack, debido precisamente a sus presuposiciones teológicas, no era tanto la persona como la enseñanza de Jesús.²

Luego, todo el desarrollo doctrinal de los primeros siglos, que giraba alrededor de la persona de Jesús y no alrededor de sus enseñanzas, no podía ser más que la tergiversación progresiva del sentido original del evangelio. El propósito de la *Historia del Dogma* de Harnack es mostrar que el dogma —y muy especialmente el dogma cristológico— que en el día de hoy resulta anticuado, nunca fue un resultado auténtico del evangelio.³

Nygren parte de presuposiciones muy distintas. Como exponente que es de la «teología lundense»,⁴ Nygren aborda la tarea del historiador del pensamiento cristiano desde el punto de vista de la «investigación de los motivos». Esta investigación tiene a su vez ciertos fundamentos filosóficos y teológicos que han de determinar su carácter. Como ejemplo de ello, podemos mencionar la antítesis absoluta que Nygren establece entre el motivo esencialmente cristiano, que es el amor del tipo «ágape», y el motivo judío, que es la Ley o «*nomos*». Debido a esta antítesis, Nygren se ve incapacitado de relacionar adecuadamente la Ley con el evangelio, y esto resulta, no sólo en dificultades teológicas, sino también en tergiversaciones históricas como cuando Nygren nos pinta un cuadro de Lutero en el que la Ley ha perdido la importancia que tenía para el Reformador.⁵ La presuposición fundamental que afecta a todo historiador del pensamiento cristiano es la de cómo ha de evaluar e interpretar el desarrollo de ese pensamiento, sobre todo en lo que a cuestiones dogmáticas se refiere. Harnack parte de la presuposición de que los dogmas cristianos se han desarrollado a través de los siglos, pero que este desarrollo es esencialmente negativo. Nygren deja a un lado la cuestión del desarrollo de los dogmas, salvo en cuanto esos

² Harnack resume estas enseñanzas como sigue: 1) El Reino de Dios y su venida; 2) la paternidad de Dios y el valor infinito del alma humana; 3) la justicia superior y el mandamiento de amor (*Das Wesen des Christentums*; Leipzig, 1902; p. 33).

³ Hay un buen estudio acerca de este aspecto del pensamiento de Harnack en: J. de Ghellink, *Patristique et Moyen Age*, Vol III: *Complements à l'étude de la Patristique* (Bruxelles, 1948), pp. 1-102.

⁴ Véase en nuestro apéndice a: Mackintosh, *Corrientes Teológicas...*, pp. 289-326.

⁵ *Agape and Eros* (Philadelphia, 1953), pp. 681-741. Véase la crítica de Wingren, *Theology in Conflict* (Philadelphia, 1958), pp. 85-107.

dogmas manifiestan el predominio de uno u otro «motivo». Por su parte, los historiadores católicorromanos tienden a interpretar la historia del pensamiento cristiano de tal modo que se destaque su continuidad, pues, como dijera el Lirinense (siglo V), sólo ha de creerse «lo que ha sido creído en todas partes, siempre y por todos». ⁶ De estas diversas presuposiciones depende, no sólo el juicio de valor que el historiador pronuncie acerca de la historia del pensamiento cristiano, sino también la selección de su material y la manera en que ha de llenar las inevitables lagunas del pasado. Luego, tales presuposiciones afectarán la presentación misma del material —esa presentación que quien no conoce los problemas de la historia pensaría que puede ser completamente objetiva.

¿De qué presuposiciones parte el autor de este libro? He aquí la pregunta que ha de hacerse el lector de juicio independiente. Y ésta es la pregunta que el autor debe contestar con toda honestidad. Si el lector no concuerda con tales presuposiciones —y está en su perfecto derecho— siéntase libre de hacer a cada paso, a través de la lectura de este libro, las correcciones que sus propias presuposiciones le dicten.

Sin embargo, no se trata de escribir aquí toda una obra de teología dogmática, ni tampoco de resumir en un credo todo cuanto el autor cree; se trata más bien de exponer la opinión de éste en cuanto al desarrollo de los dogmas y su relación con lo que al pensamiento cristiano se refiere. ¿Puede descubrirse un desarrollo dogmático a través de los veinte siglos de historia del cristianismo? ¿Cómo se relaciona ese desarrollo de los dogmas con el del pensamiento cristiano? ¿Por qué prefiere el autor escribir una «Historia del pensamiento cristiano» antes que una «Historia de los dogmas»? Si los dogmas se transforman, ¿en qué consiste su veracidad? He aquí las cuestiones fundamentales a que debemos enfrentarnos en los párrafos que siguen.

La cuestión del desarrollo de los dogmas es de carácter tanto teológico como histórico. Si el estudio comparativo de los dogmas pertenece al campo de la historia, la definición misma de lo que es un dogma cae dentro del campo de la teología. Si la confirmación del desarrollo de los dogmas pertenece a la historia, la evaluación de ese desarrollo pertenece a la teología. Esto no quiere decir que se pueda separar lo uno de lo otro, puesto que una posición teológica que niegue la posibilidad del desarrollo dogmático llevará al historiador a hacer caso omiso de todo cuanto pueda servir para probar tal desarrollo, de igual modo que una posición histórica que no vea en los dogmas más que afirmaciones totalmente relativas será incapaz de descubrir en ellos valor teológico alguno.

⁶ Vicente de Lerins, *Commonitorium*, II (NPNF, Second series, XI, 132). Sin embargo, esto no quiere decir que todos los católicorromanos interpreten de igual modo la historia del pensamiento cristiano. Todos parten de la proposición «*Crescat igitur... sed in eodem sensu*», pero no todos concuerdan en el modo en que se produce ese crecimiento. Suárez, por ejemplo, afirmaba que el dogma se desarrollaba debido a nuevas revelaciones de Dios a la Iglesia. Luego, por su parte, simplemente afirmaba que el Espíritu Santo dirigía a la Iglesia en todas sus definiciones, y que por tanto éstas eran de fe. Luego, ambos aceptaban el hecho innegable del desarrollo de los dogmas. Los Salmanticenses, por el contrario, negaban el desarrollo del dogma y con ello cortaban el nudo gordiano de la cuestión; pero también se apartaban violentamente de la verdad histórica. En todo caso, este tema se discute aún entre los católicorromanos, y no debemos hacer afirmaciones demasiado generales. Véase: Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Oxford, 1845); Marín-Sola, *La evolución homogénea del Dogma Católico* (Segunda Edición; Madrid, 1952; BAC, LXXXIV); Seconda Settimana Teologica della Pontificia Università Gregoriana, *Lo sviluppo del dogma secondo la dottrina cattolica* (Roma, 1953).

Al enfrentarse a la cuestión del desarrollo de los dogmas, este autor está convencido de que es necesario hacerlo a partir de un concepto teológico —es decir, cristiano— de la verdad, y que este concepto de la verdad —no estamos hablando aún de la verdad misma, sino sólo de su concepto— se halla en la doctrina de la encarnación. Según esta doctrina, la verdad cristiana es tal que no se pierde ni se tergiversa al unirse a lo concreto, limitado y transitorio. Por el contrario, la verdad —o al menos la verdad que se da a los humanos— se da precisamente allí donde lo eterno se une a lo histórico, donde Dios se hace carne, donde un hombre concreto, en una situación concreta, puede decir: «Yo soy la verdad».

A fin de aclarar este concepto de la verdad, podemos compararlo con otros dos conceptos que le son incompatibles, y que llevan por tanto a otras tantas interpretaciones de la persona de Jesucristo que niegan la doctrina de la encarnación.

En primer lugar, podemos decir que la verdad existe sólo en el campo de lo eterno, permanente y universal, y que por tanto no puede darse en lo histórico, transitorio e individual. Este concepto de la verdad ha ejercido una fuerte atracción sobre la mente griega y, a través de ella, sobre toda la civilización occidental. Pero tal concepto, por muy atrayente que parezca, no lleva sino a la negación de la encarnación, es decir, a la doctrina que llamamos «docetismo» —véase el capítulo V— y que hace de Jesucristo un ser eterno, permanente y hasta universal, sí, pero muy distinto del hombre histórico e individual de que nos hablan los Evangelios.

En segundo lugar podemos decir que toda verdad es relativa; que no hay tal cosa como la verdad absoluta entre los humanos. Este concepto de la verdad ha estado en boga durante los últimos dos o tres siglos, cuando el enorme desarrollo de los estudios científicos e históricos nos ha hecho ver cuán relativo es todo conocimiento humano. Pero tal concepto, por mucho que goce de esa atracción que ejerce todo salto desesperado al vacío, resulta incompatible con la doctrina fundamental del cristianismo, que afirma que en el hecho histórico de Jesucristo se encuentra el sentido todo de la vida y de la historia, y que este sentido es tan real ahora como lo fue en el siglo primero de nuestra era. Tal concepto de la verdad nos llevará hacia la doctrina cristológica que llamamos «ebionismo» —véase el capítulo V— y que ve en Jesucristo un hombre concreto, real e histórico, sí, pero muy distinto de aquel que nos presentan los Evangelios como el Señor de la vida y la historia.

Frente a estas dos posiciones, el cristianismo afirma que la verdad se da en lo concreto, histórico y particular, envuelta y escondida siempre en ello, pero no de tal modo que pierda su veracidad en relación a los demás momentos históricos. En la humanidad histórica de Jesucristo llega a nosotros la Palabra o Verbo eterno de Dios, pero de tal modo que nos confronta a quienes no le vimos «según la carne» con la misma urgencia con que confrontó a los primeros discípulos. Sólo en su encarnación histórica conocemos esa Palabra, y sin embargo sabemos que es Palabra eterna, que nos ha sido y será «refugio de generación en generación», y que llega a nosotros cada vez que se proclama al Señor encarnado.

Es a partir de este modo de ver la relación entre la verdad y la historia que hemos de interpretar y evaluar el desarrollo doctrinal. La verdad de los dogmas no será jamás tal que podamos decir: «He aquí la verdad eterna e inmutable, sin sombra ni asomo de relatividad histórica». La verdad de los dogmas lo será sólo en función del modo

en que en esos dogmas la Palabra de Dios —que es La Verdad— confronte a la Iglesia con un requerimiento de obediencia absoluta. Cuando esto sucede, el dogma viene a ser regla de juicio sobre la vida y proclamación de la Iglesia. Cuando esto no sucede, los dogmas no son más que documentos que dan testimonio del pasado de la Iglesia. Y el que esto suceda o no, no depende de nosotros, ni tampoco del carácter intrínseco del dogma en sí, sino de una decisión de lo Alto.

Los dogmas de la Iglesia han evolucionado y variado con el correr de los siglos, pero esto nada tiene que ver con su veracidad o carencia de ella, porque la verdad no consiste en una serie de proposiciones invariables, sino que consiste en la presencia subyugante de la Palabra o Verbo de Dios ante una persona o una Iglesia en una situación histórica y concreta.

Sin embargo, esto no debe llevarnos a un simple relativismo histórico. No se trata de que la verdad varíe según las diversas circunstancias de cada época, de tal modo que lo que ayer fue cierto hoy resulte falso sólo por razón del paso de los años.

Tal cosa nos llevaría a abandonar la doctrina cristiana según la cual el Dios eterno nos confronta en el hombre histórico Jesucristo. Se trata simplemente de que la verdad eterna se da siempre revestida de lo histórico, y que esta unión es de tal modo indisoluble que si nos deshacemos de lo histórico perdemos también la verdad eterna. Luego, su evolución o variación no invalida los dogmas, de igual modo que las variaciones en las costumbres, el idioma, y todo cuanto caracteriza al ser humano, no invalidan ni desvirtúan en modo alguno la revelación de Dios en Jesucristo.

¿Son todos los dogmas igualmente válidos? Ciertamente no. Aún más, ningún dogma es válido en el sentido de que pueda identificarse con la Palabra de Dios.⁷ Los dogmas son palabras humanas con las que la Iglesia pretende dar testimonio de la Palabra de Dios —y en este sentido los dogmas forman parte de la proclamación de la Iglesia. Al igual que en el caso del sermón, los dogmas vienen a ser Palabra de Dios sólo cuando Dios mismo los toma por instrumentos de su Palabra, y nada que el humano pueda hacer es capaz de forzar a Dios a hablar en ellos.

Empero, porque Dios en Jesucristo se da a los humanos y hasta se hace objeto de la acción humana, y porque lo mismo sucede —aunque de un modo derivado— en las Escrituras y los sacramentos, es posible pronunciar juicio acerca de la validez de uno u otro dogma —aunque recordando siempre que tal juicio es nuestro, y no de Dios. Es en las Escrituras —el «fundamento de los apóstoles y profetas»— que tenemos la medida que ha de servirnos para juzgar los dogmas. Todo dogma que no se ajuste al mensaje escriturario, ha de ser desechado «como mal pámpano»; y todo dogma que proclame ese mensaje ha de ser explicado, estudiado y clarificado «para que lleve más fruto».

Por otra parte, los dogmas no surgen por generación espontánea, ni tampoco son enviados directamente de los cielos, haciendo abstracción de toda condición humana. Los dogmas forman parte del pensamiento cristiano, del cual surgen y al cual sirven más tarde de punto de partida. Los dogmas se forjan a través de largos años de reflexión

⁷ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* I, 1, cap. 1, VII, I: «Quien habla en los dogmas es la Iglesia del pasado. Quien habla es veraz, tiene autoridad, no habla *sine Deo*, pero es siempre sólo la Iglesia... y por este hecho la Palabra de Dios viene a ser la palabra humana —muy importante, cierto, pero humana al fin. La Palabra de Dios está por encima del dogma como el cielo está por encima de la tierra».

teológica, de costumbres establecidas en la adoración o en la religiosidad, de oposición a doctrinas que parecen atacar el centro mismo de la religión de la época, y hasta de intrigas políticas. Además, nunca ha habido un acuerdo unánime entre los cristianos acerca de cómo y cuándo una doctrina cualquiera viene a ser dogma. A esto se debe nuestra decisión de escribir una «Historia del pensamiento cristiano» más bien que una «Historia de los dogmas» que se vería ante la alternativa poco deseable de tener que escoger entre narrar el desarrollo de los dogmas haciendo abstracción del contexto en que se formaron y dejar de ser una historia de los dogmas para volverse historia del pensamiento cristiano.

En cuanto al orden de exposición, nos hemos dejado guiar por las necesidades de un libro de texto para estudios teológicos. En este sentido, se abren ante todo al historiador dos posibilidades diversas: o bien seguir un orden cronológico, o seguir un orden temático. En un libro cuyo propósito primordial es servir de introducción a la historia del pensamiento cristiano, un orden de discusión de carácter temático no parece ser aconsejable, pues el lector no versado en la historia del cristianismo se verá fácilmente confundido al presentársele como una unidad material que, aunque se refiere todo a un mismo aspecto del pensamiento cristiano, proviene de distintos períodos de la historia. La presentación cronológica tiene el valor indiscutible de evitar este tipo de confusión, pero adolece del defecto de no subrayar suficientemente la continuidad de las diversas corrientes teológicas. Por esta razón, seguimos un bosquejo que, aunque es esencialmente cronológico, trata de tener en cuenta la continuidad de ciertos temas teológicos de importancia primordial.

II

La cuna del cristianismo



El cristianismo nació en un pesebre que a veces gustamos de pintar en tonos de apacible quietud. Pero aquel pesebre era indicio no de tranquilidad y de separación de las vicisitudes del mundo, sino, por el contrario, de participación en ellas. Fueron órdenes llegadas desde muy lejos y condiciones económicas que posiblemente ellos mismos no alcanzaban a comprender las que, según el tercer Evangelio, llevaron a José y María a la ciudad de David cuando «salió edicto por parte de Augusto César de que toda la tierra fuese empadronada». Alrededor del pesebre, no todo era paz y sosiego, sino que las gentes venidas de muchas partes comentaban, a menudo amargamente, acerca de las razones y las consecuencias que tendría aquel censo.

Es decir, que desde sus comienzos el cristianismo existió como el mensaje del Dios que «de tal manera amó al mundo» que vino a formar parte de él. El cristianismo no es una doctrina eterna y etérea acerca de la naturaleza de Dios, sino que es la Presencia de Dios en el mundo en la Persona de Jesucristo. El cristianismo es *encarnación*, y existe por tanto en lo concreto e histórico.

Sin el mundo, el cristianismo resulta inconcebible. Por tanto, en un estudio como éste debemos comenzar describiendo, siquiera brevemente, el mundo en el que la fe cristiana nació y dio sus primeros pasos.

El mundo judío

Fue en Palestina, entre judíos, que el cristianismo nació. Entre judíos y como judío Jesús vivió y murió. Sus enseñanzas se relacionaban con la situación y el pensamiento judíos, y sus discípulos las recibieron como judíos. Más tarde, cuando Pablo andaba por el mundo predicando el Evangelio a los gentiles, siempre comenzaba su tarea

entre los judíos de la sinagoga. Por tanto, debemos comenzar nuestra historia del pensamiento cristiano con un esfuerzo por comprender la situación y el pensamiento de los judíos entre quienes nuestra fe nació.

La envidiable situación geográfica de Palestina fue causa de muchas desgracias para el pueblo que la tenía por Tierra Prometida. Palestina, por donde pasaban los caminos que llevaban de Egipto a Asiria y de Arabia al Asia Menor,¹ fue siempre objeto de la codicia imperialista de los grandes estados que surgían en el Cercano Oriente. Durante siglos, Egipto y Asiria se disputaron aquella estrecha faja de terreno. Cuando Babilonia sucedió a Asiria, la sucedió también en su dominio sobre Palestina, que completó destruyendo a Jerusalén y llevando consigo al exilio a una buena parte del pueblo. Tras conquistar a Babilonia, Ciro permitió el regreso de los exiliados e hizo de Palestina parte de su Imperio. Al derrotar a los persas en Iso, Alejandro se hizo dueño de su Imperio y con él de Palestina, que quedó bajo la dirección de gobernadores macedonios. En el año 323, Alejandro murió y comenzó un período de desórdenes que duró más de veinte años. Tras ese período, los sucesores de Alejandro habían consolidado su poder, aunque la lucha entre los Tolomeos y los Seleucos por el dominio de Palestina y las regiones circundantes se prolongó por más de cien años. Finalmente, los Seleucos lograron hacerse dueños de Palestina, pero poco después los judíos se rebelaron cuando Antíoco Epífanes trató de obligar a los judíos a adorar otros dioses junto a Yahveh, y lograron conquistar la libertad religiosa y más tarde la independencia política. Sin embargo, tal independencia era posible sólo por las divisiones internas de Siria, y desapareció tan pronto como entró en escena otro estado poderoso y pujante: Roma. En el año 63, Pompeyo tomó Jerusalén y profanó el Templo penetrando al lugar santísimo. Desde entonces, Palestina quedó supeditada al poder romano, y tal era su condición política cuando tuvo lugar en ella el advenimiento de nuestro Señor.²

Bajo los romanos, los judíos cobraron fama de pueblo poco dócil y difícil de gobernar. Esto se debía al carácter exclusivista de su religión, que no admitía «dioses ajenos» ante el Señor de los ejércitos. Siguiendo su política de tener en cuenta las características nacionales de cada pueblo conquistado, Roma respetó la religión de los judíos. En contadas ocasiones, los gobernantes romanos abandonaron esta práctica, pero el desorden y la violencia les obligaban a retornar a la antigua política. Ningún gobernante romano tuvo la fortuna de resultar popular entre los judíos, aunque aquellos que comprendían y aceptaban el carácter religioso de sus gobernados no encontraban gran oposición. Así, se cuidaban los más astutos procuradores de acuñar monedas de escaso valor —las únicas que el pueblo veía— con la imagen del Emperador, y también de lucir en la Ciudad Santa las ostentosas e idolátricas insignias romanas.³

¹ Véase G. A. Barrois, «Trade and Commerce», *IDB*, IV, 677-683; Yohanan Aharoni, *The Land of the Bible: A Historical Geography* (Philadelphia, 1967), pp. 39-57.

² Véase: W. F. Albright, *De la Edad de Piedra al cristianismo* (Santander, 1959); J. Bright, *A History of Israel* (Philadelphia, 1959); E. L. Ehrlich, *Historia de Israel* (México, 1961); A. Lods, *Los profetas de Israel y los comienzos del judaísmo* (México, 1958); M. Noth, *Geschichte Israels* (Stuttgart, 1950; trad. inglesa: *The History of Israel* (London, 1958).

³ Véase C. Guignebert, *El mundo judío hacia los tiempos de Jesús* (México, 1959); A. Momigliano,

Todo esto se debía a que los judíos eran el pueblo de la Ley. La Ley o Tora constituía el centro de su religión y de su nacionalidad, y la Ley decía: «Escucha, Israel, el Señor tu Dios, el Señor uno es».

La Ley había surgido durante el período de la dominación persa, en un intento por parte de los dirigentes religiosos del judaísmo de fijar y estructurar la tradición religiosa de su pueblo. Desde antes, habían existido las colecciones de relatos y mandamientos que conocemos por los nombres de J (Jehovista), E (Elohista) y D (Deuteronomico). Pero ahora la obra de los sacerdotes, que conocemos como P (*Priestly* o sacerdotal), servirá de marco a nuestro Pentateuco, que surge de estas cuatro fuentes.⁴

Con el correr de los años y las luchas patrióticas, la Ley se hizo sostén y símbolo de la nacionalidad judía, y —sobre todo con la decadencia del profetismo y, en el año 70 d.C., la destrucción del Templo— llegó a ocupar el centro de la escena religiosa.

El resultado de esto fue que la Ley, que había sido confeccionada por los sacerdotes a fin de dirigir el culto del Templo y la vida toda del pueblo, vino a contribuir ella misma al surgimiento de una nueva casta religiosa distinta de la sacerdotal, así como de una nueva religiosidad cuyo centro no era ya el Templo, sino la Ley. Aunque esta Ley tendía a fijar su atención, no ya en la historia misma, sino en su sentido eterno, esto no quiere decir que fuese de carácter doctrinal, sino que su interés era más bien ceremonial y práctico. Lo que interesaba a los compiladores de la Ley no era tanto el carácter de Dios como el culto y servicio que debían rendírsele. Este mismo interés en el orden práctico hacía necesario el estudio y la interpretación de la Ley, pues era imposible que ésta tratase explícitamente de todos los casos que podían presentarse. Debido a tal necesidad, surgió una nueva ocupación, la de los escribas o doctores de la Ley.

Los escribas se dedicaban tanto a la preservación como a la interpretación de la Ley y, aunque les separaban diferencias de escuela y temperamento, produjeron todo un cuerpo de jurisprudencia acerca de cómo debía aplicarse la Ley en diversas circunstancias. Para dar una idea aproximada de lo detallado de tales aplicaciones, podemos citar a Guignebert:

El hombre que conocía las sutilezas de la Ley sabía si era o no lícito comerse un huevo puesto el día de *sabbat*; o si tenía derecho a cambiar una escalera en el día consagrado, para echar una ojeada a su palomar revuelto por algún accidente; o también, si el agua que caía de una cántara pura a un recipiente

«Herod of Judea», *CAH*, IX, 316-339; S. Perowne, *The Later Herods: The Political Background of the New Testament* (London, 1958); R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha* (New York, 1949); G. H. Stevenson, «The Imperial Administration», *CAH*, X, 182-217; D. S. Russell, *The Jews From Alexander to Herod* (London, 1967). Una obra antigua, pero todavía valiosa, es la de Emil Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus* (New York, reimpression, 1961). Sobre el impacto del helenismo en Palestina, véase M. Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (Philadelphia, 1974).

⁴ J. A. Bewer, *Literatura del Antiguo Testamento* (Buenos Aires, 1953), pp. 61-89; 123-137; 261-282; M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart, 1948); G. von Rad, «Das formgeschichtliche Problem des Pentateuch», en *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (München, 1958), pp. 9-86; G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament* (Nashville, 1968).

impuro, dejaba, al tocarla, que la mancha se remontara hasta su fuente. Conocimientos particularmente inapreciables y provechosos. La observancia del sábado, sobre todo, planteaba cuestiones y engendraba escrúpulos de los que sólo podía substraerse uno gracias a un discernimiento muy madurado.⁵

Esto se debía a que la religión hebrea iba tornándose cada vez más personal, al tiempo que apartaba su interés del ceremonial del templo. En su larga lucha, los fariseos comenzaban a triunfar sobre los saduceos; la religión de conducta personal sobre la religión del sacrificio y el ritual. Esto no era, como a menudo se dice, un proceso de fosilización de la religión de Israel, puesto que había gran actividad comentando las Escrituras —los *midrashim*— tanto en sus elementos legales —*midrash halakah* como en sus porciones narrativas e inspiracionales— *midrash haggada*.⁶

Es necesario que nos detengamos por unos instantes en hacer justicia a los fariseos, tan mal interpretados en siglos posteriores. De hecho, el Nuevo Testamento no les ataca porque fuesen los peores de entre los judíos, sino porque eran los mejores, la máxima expresión de las posibilidades humanas frente a Dios. Viéndolos atacados por el Nuevo Testamento,⁷ tendemos a considerarles un simple grupo de hipócritas de la peor especie, y con ello erramos en nuestra interpretación, no sólo del fariseísmo, sino del Nuevo Testamento mismo.⁸

Los fariseos, contrariamente a lo que a menudo se supone, subrayaban la necesidad de una religión personal. En una época en que el culto del templo tendía a perder su actualidad, los fariseos se esforzaban por interpretar la Ley de tal modo que sirviese de guía diaria para la religión del pueblo. Naturalmente, esto les llevó al legalismo que les ha hecho objeto de tantas críticas, y fue motivo fundamental de su oposición a los saduceos.

Los saduceos eran los conservadores entre los judíos del siglo primero. Como autoridad religiosa, sólo aceptaban la Ley escrita, y no la Ley oral que había resultado de la tradición judía. Por ello, negaban la resurrección y la vida futura, la complicada angelología y demonología del judaísmo tardío, y la doctrina de la predestinación.⁹

⁵ Charles Guignebert, *El mundo judío...*, p.63.

⁶ Aún más, el mismo *midrash halakah* era mucho más dinámico de lo que frecuentemente se supone. «La característica principal de *Halaka* en todas sus formas y etapas de formación histórica es su vitalidad, su capacidad de adaptarse y evolucionar, que corresponde a su función esencial de servir de puente entre la letra fija de la Torah de Moisés y una vida siempre cambiante». R. BLOCH, «Écriture et traditions dans le judaïsme», *Cahiers Sioniens*, 8 (1954), 17.

⁷ E. Haenchen, «Matthäus», *ZTK*, 48 (1951), pp. 38ss. arguye que estas acusaciones contra los fariseos se hicieron más marcadas debido al conflicto creciente entre la iglesia y la sinagoga.

⁸ Acerca de esto compárese la posición de A.T. Robertson, *The Pharisees and Jesus* (New York, 1920) con la de D. W. Riddle, *Jesus and the Pharisees* (Chicago, 1928). El primero subraya el contraste entre Jesús y los fariseos; el segundo, sus puntos de contacto.

⁹ Debemos cuidar, sin embargo, de no ser injustos con los saduceos. «A los saduceos no se les ha permitido defenderse a sí mismos ante el tribunal de la historia. No existe documento alguno cuyo origen sea ciertamente —ni tampoco probablemente— saduceo. Sólo conocemos esta secta a través del NT y de la literatura talmúdica, ambos hostiles, y de Josefo, que no sentía gran simpatía hacia ellos». B. J. Bamberger, «The Saducees and the Belief in Angels», *BJL*, LXXII (1963), 433. Según Bamberger, los saduceos no negaban la existencia de los ángeles, sino sólo la complicada angelología que aparecía en ciertos escritos extrabíblicos de origen relativamente reciente.

En esto se oponían a los fariseos, que aceptaban todas estas cosas, y por ello el Talmud les llama, aunque con poca exactitud, «epicúreos». Su religión giraba alrededor del Templo y de su culto más bien que de la sinagoga y sus enseñanzas,¹⁰ y no debe sorprendernos, por tanto, que desaparecieran pocos años después de la destrucción del Templo, mientras que los fariseos fueron poco afectados por ese acontecimiento.

Frente a los saduceos, los fariseos representaban el intento de hacer de la religión algo personal y cotidiano. Al igual que los saduceos, su religión giraba alrededor de la Ley; pero no sólo de la Ley escrita, sino también de la Ley oral. Esta Ley oral, formulada a través de siglos de tradición y exégesis, servía para aplicar la Ley escrita a las situaciones concretas de la vida cotidiana, pero servía también para introducir innovaciones en la religión de Israel. De aquí que los saduceos, conservadores por naturaleza, rechazaban todo posible uso de la Ley oral, mientras que los fariseos —uniéndose a los escribas— se apresurasen en defenderla.¹¹

Los saduceos y fariseos no constituían la totalidad del judaísmo del siglo primero,¹² sino que había una multiplicidad de sectas y posiciones de las que poco o nada sabemos. Entre éstas, no podemos dejar de mencionar la de los esenios, a quienes la mayoría de los autores atribuyen los famosos «rollos del Mar Muerto» y de quienes por tanto sabemos algo más que de los demás grupos.¹³

Los esenios —que parecen haber sido unos miles— eran un grupo de tendencias escatológicas y puristas. Se veían como el pueblo de la nueva alianza, que no difería esencialmente de la antigua, aunque sí era su culminación, y sólo cobraría todo su sentido en el «día del Señor». Las profecías estaban siendo cumplidas en su época y su comunidad, y la expectación escatológica era muy marcada entre ellos. Es por esto que el estudio de los profetas era característica fundamental de la comunidad de Cumram, pues era mediante tal estudio que podían discernirse las «señales de los tiempos».¹⁴ Esta expectación consistía en la restauración de Israel alrededor de una Nueva Jerusalén. Tres personajes principales contribuirían a la restauración de Israel: el Maestro de Justicia, el Mesías de Israel y el Mesías de Aarón, El Maestro

¹⁰ Los orígenes de la sinagoga se discuten todavía entre los eruditos. La opinión tradicional, según la cual la sinagoga surgió en el Exilio para sustituir al Templo, ha sido puesta en duda por quienes piensan que el origen de la sinagoga no es estrictamente religioso, sino que deriva de la práctica antigua de dedicar un sitio específico a las reuniones comunales. Otros piensan que surgió de la adoración que tenía lugar en templos en la Diáspora, como el que existía en Egipto en el siglo V a.C. Véase I. Sonne, «Synagogue», *IDB*, 4:476-91. En todo caso, la sinagoga fue un factor importante en el desarrollo inicial del culto cristiano. Sobre esto, véase C. W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office* (London, 1944).

¹¹ Acerca de los fariseos, véase, además de la bibliografía señalada en nota 8: L. Finkelstein, *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith* (Philadelphia, 1938); R. T. Herford, *The Pharisees* (New York, 1924); J. Z. Lauterbach, «The Pharisees and Their Teaching», *Hebrew Union College Annual*, VI (1929), 69-139; M. Simon, *Jewish Sects at the Time of Jesus* (Philadelphia, 1980).

¹² E. R. Goodenough ha probado que en la propia Palestina había judíos helenizados, los cuales tenían sus propias sinagogas: *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period* (New York, 1965), 12:185-86.

¹³ Aún antes del descubrimiento de los rollos del Mar Muerto, sabíamos algo acerca de los esenios por lo que de ellos nos decían Josefo (*Guerra* II:8:2-13; *Ant.* XVIII:1.5), Filón (*Apol.*, citado en Eusebio, *Praep. Ev.* VIII:1; *Todo buen homb.* XII:75-88), Plinio el Mayor (*Hist. nat.* V:15) e Hipólito (*Rcfut.* IX:27).

¹⁴ Véase F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (London, 1960).

de Justicia ya había venido y realizado su tarea, que continuaba ahora a través de la comunidad escogida de los esenios hasta el día en que el Mesías de Israel, mediante la guerra, destruyese la maldad. Entonces el Mesías de Aarón reinaría en la Nueva Jerusalén.¹⁵

En cuanto al cumplimiento de la Ley, los esenios eran sumamente rígidos, y subrayaban sobre todo las leyes que se referían a la pureza ceremonial. De aquí que tendiesen a apartarse de las grandes ciudades y de los centros de la vida política y económica de Palestina: en esos sitios había gran número de gentiles y de objetos y costumbres inmundas, y todo buen esenio debía evitar el contacto con tales personas y cosas. Esto les llevó a establecer comunidades como la de Cumram donde fueron descubiertos los rollos del Mar Muerto y que parece haber sido uno de sus principales centros. Aunque no todos vivían en comunidades, su interés excesivo en la pureza ceremonial les empujaba hacia ellas, pues sólo allí era posible evitar el contacto con lo inmundo. Algo semejante sucedía con el matrimonio, que no estaba prohibido, pero que tampoco era visto con simpatía. Su disciplina era muy rígida; quien la violaba era juzgado por un tribunal de no menos de cien personas, y se le podía aplicar la pena de muerte. Su culto incluía baños de purificación, oraciones que entonaban a la salida del sol, y sacrificios, aunque estos últimos no eran ofrecidos en el Templo de Jerusalén, que según ellos había caído en manos de sacerdotes indignos.¹⁶

Aunque es necesario corregir los informes exagerados que circularon a raíz de los descubrimientos del Mar Muerto, sí es cierto que han añadido mucho a nuestros conocimientos del judaísmo del siglo primero. Gracias a ellos es posible ahora describir con cierta exactitud todo un aspecto de la vida religiosa de la época. También gracias a ellos ha aumentado significativamente lo que se sabe sobre la historia del texto hebreo del Antiguo Testamento.¹⁷

Además, estos descubrimientos han aclarado el sentido de algunos pasajes del Nuevo Testamento que parecen surgir de un trasfondo semejante —por ejemplo, Mat. 18:15ss.¹⁸

Los esenios eran parte de un círculo más amplio en que predominaba el apocalípticismo. Por «apocalípticismo»¹⁹ se entiende una perspectiva religiosa y cósmica

¹⁵ O. Betz, «Dead Sea Scrolls», *IDB*, I, pp. 790-802.

¹⁶ Sobre los esenios, véase: M. Burrows, *Los rollos del Mar Muerto* (México, 1958); M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls, with Translations of Important Recent Discoveries* (New York, 1958); F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (Garden City, N. Y., 1958); W. R. Farmer, «Essenes», *IDB*, II, 143-149. Aún se discute la relación exacta entre los esenios y el cristianismo. Véase: J. Daniélou, *Los manuscritos del Mar Muerto y los orígenes del cristianismo* (México, 1958); K. Stendhal, *The Scrolls and the New Testament* (London, 1958). Acerca de la relación entre los esenios y el cristianismo ebionita, véase más adelante el capítulo V de este libro.

¹⁷ Frank L. Cross, «History of the Biblical Text in the Light of the Discoveries in the Judean Desert», *HTR*, 57 (1964), pp. 281-99.

¹⁸ H. Ringgren, *The Faith of Qumran* (Philadelphia, 1963), p. 249. Todavía se discuten entre los eruditos las relaciones exactas entre los esenios y los primeros cristianos. Véase K. Stendhal, *The Scrolls and the New Testament* (New York, 1957); J. Daniélou, *The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity* (Baltimore, 1958).

¹⁹ M. Rist, «Apocalypticism», *IDB*, I:157-61; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia, edición revisada, 1975); W. Schmithals, *The Apocalyptic Movement: Introduction and Interpretation* (Nashville, 1975); P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (Hildesheim, 1966).

que probablemente se originó en el zoroastrismo, y que penetró en el mundo judío durante y después del exilio. Del judaísmo se extendió a otros círculos, primero cristianos y luego musulmanes. La característica central del apocalipticismo es un dualismo cósmico que ve en el momento presente los comienzos del conflicto final entre las fuerzas del bien y las del mal. El mundo —o edad— presente está gobernado por el poder del mal, pero el tiempo se acerca cuando, tras una gran batalla y acontecimientos catastróficos, Dios vencerá al mal y establecerá una nueva edad en la que gobernará sobre los elegidos —quienes normalmente se limitan a un número predeterminado. En el entretanto, los fieles oprimidos encuentran fuerza y consuelo en la certidumbre de que se acerca el fin de sus sufrimientos. Entre los libros apocalípticos judíos se cuentan Daniel, I Enoc y el Apocalipsis de Baruc. Su impacto sobre la más temprana comunidad cristiana puede verse en el Apocalipsis de Juan, así como en el título de «Hijo del Hombre», que era popular en círculos apocalípticos, y que Jesús se da en los Evangelios.

Todo esto sirve para darnos una idea, siquiera somera, de la variedad de sectas y opiniones que existían en Palestina en tiempos de Jesús. Pero esta variedad no ha de ocultar la unidad esencial de la religión judía, que giraba alrededor del Templo y de la Ley. Si los fariseos diferían de los saduceos en cuanto al lugar del Templo en la vida religiosa del pueblo, o en cuanto a la extensión de la Ley, esto no ha de ocultarnos el hecho de que para la masa del pueblo judío tanto el Templo como la Ley eran aspectos fundamentales del judaísmo. No existía entre ambos contradicción directa alguna, aunque sí existía la importantísima diferencia práctica de que el culto del Templo sólo podía celebrarse en Jerusalén, mientras que la obediencia a la Ley podía cumplirse en todo sitio. De aquí que este último aspecto de la religiosidad judía fuese suplantando paulatinamente al primero, hasta tal punto que la destrucción del Templo en el año 70 d.C. no significó en modo alguno la destrucción de la religión judía.

Por otra parte, cuanto hemos dicho acerca de las distintas sectas que existían en el judaísmo de Palestina en el siglo primero no ha de hacernos pensar que se trataba de una vida religiosa petrificada. Al contrario, la diversidad de sectas e interpretaciones se debe a la profunda vitalidad del judaísmo de la época. Además, todas estas sectas compartían los dos rasgos principales del judaísmo, es decir, su monoteísmo ético y su esperanza mesiánica y escatológica. Desde tiempos remotos, el Dios de Israel había sido el Dios de justicia y misericordia, que por su propia justicia exigía de sus hijos una conducta justa y limpia, no sólo en el sentido ceremonial, sino también en lo que a las relaciones sociales se refería. Este monoteísmo ético continuaba siendo el centro de la religión judía, aun a pesar de la diversidad de sectas. Además, a través de los rudos golpes que la historia les había proporcionado, y confiando siempre en la misericordia y justicia divinas, los judíos habían llegado a una religión en la que la esperanza jugaba un papel central. De uno u otro modo, todos esperaban que Dios salvara a Israel de sus males políticos y morales. Esta esperanza de salvación tomaba diversos matices y giraba unas veces alrededor del Mesías y otras alrededor del Hijo del Hombre. La expectación mesiánica se unía por lo general a la esperanza de que el Reino de David fuese restaurado dentro de este mundo, y la tarea del Mesías

consistía precisamente en restaurar el trono de David y sentarse sobre él.²⁰ Por otra parte, la figura del Hijo del Hombre aparecía más entre los círculos apocalípticos, era de carácter más universal que el Mesías, y vendría a establecer, no un reino davídico sobre esta tierra, sino una nueva era, un cielo nuevo y una tierra nueva. A diferencia del Mesías, el Hijo del Hombre era un ser celestial, y sus funciones incluían la resurrección de los muertos y el juicio final.²¹ Estas dos tendencias fueron acercándose a través de los años, y en el siglo primero habían aparecido posiciones intermedias según las cuales el reino del Mesías sería la última etapa de la era presente, y luego le seguiría la nueva era que habría de establecer el Hijo del Hombre. En todo caso, el pueblo judío era aún el pueblo de la esperanza y haríamos mal interpretando su religión en términos simplemente legalistas.²²

Otro aspecto de la religión judía que más tarde resultaría ser uno de los pilares de la doctrina trinitaria del cristianismo era su concepto de la Sabiduría. Aunque no parece que el judaísmo rabínico haya llegado al punto de hacer de la Sabiduría una realidad con su propia subsistencia, su especulación al respecto fue la base sobre la cual más tarde los cristianos pudieron decir que Cristo, —si no, el Espíritu Santo— es llamado «Sabiduría» en el Antiguo Testamento.²³

Sin embargo, no todos los judíos vivían en Palestina, sino que eran muchos los que vivían en otras regiones del mundo antiguo. Ya hemos señalado que Palestina fue campo de numerosas batallas, y que por ella pasaban algunas de las rutas comerciales más importantes del Imperio. Estas dos razones —la guerra y el comercio— produjeron desde muy temprano una corriente de emigración que extendió el judaísmo por todo el mundo conocido. Cuando, en el siglo VI a.C, se produjo el regreso de la cautividad babilónica, no todos los judíos regresaron a Palestina, y comenzó así un proceso de dispersión que continuaría a través de muchos siglos. Pronto los judíos formaron comunidades importantes en Babilonia, Egipto, Siria, Asia Menor y Roma, hasta tal punto que algunos escritores afirman que constituían la mitad de la población de estas regiones —exageración sin duda, pero no totalmente carente de fundamento. Estos judíos, junto con los prosélitos que habían logrado hacer de entre los gentiles, constituían la Diáspora o Dispersión, fenómeno de gran importancia para comprender el carácter del judaísmo del siglo I, así como la expansión del cristianismo en sus primeros años.²⁴

²⁰ E. Jenni, «Messiah, Jewish», *IDB*, 3:360-65; R. Meyer, «Eschatologie; III, Im Judentum», *RGG*, 2:662-65; R. Meyer, «Messias; III, Im nachbiblischen Judentum», *RGG*, 4:904-6.

²¹ La frase «Hijo del Hombre» tiene sus raíces en Daniel 7, y luego los *midrashim* sobre ese texto la convirtieron en un título. Según la tradición sinóptica, Jesús se dio a sí mismo ese título. Lo que aquí decimos sobre ese título y su interpretación sigue la opinión de S. Mowinckel, *He That Cometh* (Nashville, 1954), pp. 346-450. Empero N. Perrin, *Rediscovering the Teachings of Jesus* (New York, 1967), pp. 164-81, sostiene que «Hijo del Hombre» no era un título fijo en el judaísmo del siglo primero, y que fue la comunidad cristiana la que hizo de esa frase un título y se lo aplicó a Jesús. Hay más referencias bibliográficas en N. Perrin, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology* (Philadelphia, 1974), pp. 133-41.

²² J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 Vols. (Paris, 1935).

²³ Véase H. Jaeger, «The Patristic Conception of Wisdom in the Light of Biblical and Rabbinical Research», *SP*, 4:90-106.

²⁴ A. Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (New York,

Los judíos de la Diáspora no se disolvían en la población de su nueva patria, sino que formaban un grupo aparte que gozaba de cierta autonomía dentro del orden civil. Sobre todo en los grandes centros de la Diáspora —como en Egipto— los judíos vivían en una zona determinada de la ciudad, no tanto porque se les obligase a ello como porque así lo deseaban. Allí elegían a sus propios gobernantes locales, y establecían además una sinagoga donde dedicarse al estudio de la Ley. El Imperio les concedía cierto reconocimiento legal, y proveía leyes que les hiciesen respetar, como la que prohibía obligar a un judío a trabajar en el día de reposo. De este modo la comunidad judía venía a ser como una ciudad dentro de la ciudad, con sus propias leyes y administración. Esto no ha de extrañarnos, pues era práctica corriente en el Imperio Romano. Por otra parte, los judíos de la Diáspora, esparcidos por todo el mundo, se sentían unidos por la Ley y por el Templo. Aunque muchos de ellos morían sin haber estado jamás en Palestina, todo judío mayor de veinte años enviaba una cantidad anual al Templo. Además, al menos en teoría, los dirigentes de Palestina eran también dirigentes de todos los judíos de la Diáspora, aunque este estado de cosas estaba llamado a desaparecer cuando en el año 70 d.C. los romanos habrían de destruir el Templo. Desde entonces el centro de la unidad judía vendría a ser la Ley.²⁵ En todo caso, desde muy temprano comenzaron a existir diferencias entre el judaísmo de Palestina y el judaísmo de la Diáspora. La más importante de estas diferencias era la que se refería al lenguaje. Tanto en la Diáspora como en Palestina, comenzaba a perderse el uso del hebreo, y se hacía cada vez más difícil entender las Escrituras en su lengua original. Como era de esperarse, este proceso de pérdida del hebreo era mucho más rápido entre los judíos de la Diáspora que entre los que aún vivían en Palestina. Si bien entre los judíos de Palestina pronto comenzó a traducirse el Antiguo Testamento al arameo, primero oralmente y luego por escrito.²⁶ Este proyecto de traducción fue mucho más rápido y completo en la Diáspora, donde las sucesivas generaciones de los judíos iban perdiendo el uso del hebreo, y comenzaban a utilizar los idiomas locales, y sobre todo el griego, que era el lenguaje del estado y del comercio. Fue en Alejandría que esta helenización lingüística del judaísmo alcanzó su máxima expresión. Además, Alejandría era un centro de cultura helenística y, como veremos más adelante, los judíos de aquella ciudad querían presentar su religión de tal modo que fuese accesible a las personas cultas de la región. De esta necesidad surgió la traducción griega del Antiguo Testamento que recibe el nombre de Versión de los Setenta.

Según una antigua leyenda, que aparece por primera vez en una obra de fines del siglo II a.C. —el escrito de Aristeas, *A Filócrates*—, esta versión griega fue producida en Egipto, en tiempos de Tolomeo II Filadelfo (285-247 a.C.), quien hizo venir

1961), pp. 1-18; K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity* (New York, 1937-1944), Vol. I, pp. 31-43.

²⁵ En esa época, el rabino Johanan ben Kakpai, quien había huido de Jerusalén en el año 69, logró organizar el Concilio de Jamnia, cuya autoridad sobre el judaísmo fue reconocida por siglos, y al que el Imperio Romano también reconocía como cabeza del judaísmo. Los judíos de la Diáspora babilónica desarrollaron sus propios cuerpos gobernantes independientes.

²⁶ Estas traducciones recibían el nombre de *Targumim*, y aún se conservan algunas de ellas. Véase: A. Jeffrey, «Text and Ancient Versions of the Old Testament», *TIB*, 46-62; M. McNamara, «Targums», *IDB*, supplementary volume, pp. 856-61.

de Palestina setenta y dos ancianos —seis por cada tribu— a fin de que tradujesen la Ley judía. Más tarde, a fin de dar mayor autoridad a esta versión, la leyenda se hizo aún más compleja, y se afirmó que los ancianos trabajaron independientemente, y que luego al comparar el resultado de su trabajo descubrieron que todas sus traducciones eran idénticas. De aquí surge el nombre de Versión de los Setenta que se da a menudo a esta traducción. El nombre de Septuaginta es una abreviación del antiguo título: *Interpretatio secundum septuaginta seniores*. También se emplea para referirse a ella el símbolo numérico LXX.

Separando la historia de la leyenda, podemos afirmar que la versión griega del Antiguo Testamento que conocemos por LXX no es el producto de un grupo de setenta traductores, ni tampoco de un esfuerzo único en un período determinado. Al contrario, la LXX parece haber tardado más de un siglo en ser escrita, y no parece haber acuerdo alguno entre sus diversos traductores en lo que a métodos y propósitos se refiere —mientras que algunos son tan literalistas que su texto resulta apenas inteligible, otros se toman libertades excesivas con el texto hebreo.²⁷ Al parecer, la traducción del Pentateuco es la más antigua, y muy bien puede haber sido hecha bajo el reinado de Tolomeo II Filadelfo, como afirma la leyenda, aunque no es en modo alguno el resultado de un grupo homogéneo de traductores. Más tarde, se fueron añadiendo a la traducción del Pentateuco otras traducciones, que llegaron a incluir todo el canon hebreo del Antiguo Testamento y algunos de los libros que luego fueron declarados apócrifos.²⁸

La importancia de la LXX es múltiple. Los eruditos que se dedican a la crítica textual del Antiguo Testamento la emplean a veces para redescubrir el antiguo texto hebreo. Quienes se dedican al estudio de la exégesis rabínica se interesan en el modo en cómo ésta se refleja en los diversos métodos que empleaban los traductores de la LXX. En nuestro caso, nos interesa debido a la enorme importancia que tuvo en la formación del trasfondo en que apareció el cristianismo, así como en la expansión y el pensamiento de la nueva fe.

La LXX jugó un papel de importancia en la formación del pensamiento judaico-helenista. Para traducir los antiguos conceptos hebreos era necesario utilizar

²⁷ Lo que es más, hay dudas de que de hecho hubiera un texto universalmente reconocido de la LXX. P. Kahle ha sugerido una teoría según la cual las muchas variantes en el texto de la LXX se deben a que no había un texto universalmente reconocido, sino varias traducciones diversas y a veces fragmentarias, y que esos textos diversos se usaban todavía a principios de la era cristiana. Según esta teoría, fue solamente en el caso de la Torah que los judíos tenían un texto universalmente reconocido. Más tarde, fue la Iglesia cristiana la que produjo uniformidad en este sentido. Véase E. Würthwein, *The Text of the Old Testament* (Oxford, 1957), pp. 43-46.

²⁸ La LXX incluye varios escritos que no forman parte del canon hebreo del Antiguo Testamento. Tradicionalmente, se ha pensado que esto se debe a que los judíos alejandrinos eran más liberales que los de Palestina, y que por ello aceptaban como inspirados varios libros que no tenían tal categoría entre los judíos de Palestina. Pero quizá sea más exacto decir que, tanto en Palestina como en la Diáspora, estos libros gozaban de gran autoridad, y que fueron excluidos del canon hebreo, no porque nunca se les hubiese tenido por inspirados, sino porque se prestaban a interpretaciones heterodoxas desde el punto de vista judío. En todo caso, conviene no olvidar que el canon hebreo no fue fijado hasta el año 90 d.C., cuando el uso que los cristianos hacían de la literatura apocalíptica del judaísmo llevaba a los judíos a ver tales escritos con suspicacia. Véase: A. C. Sundberg, *The Old Testament in the Early Church*, (Cambridge, 1964). Más referencias: S. P. Brock, et. al., eds., *A Classified Bibliography of the Septuagint* (Leiden, 1973).

términos griegos cargados de connotaciones totalmente ajenas al pensamiento bíblico. Más tarde, a fin de interpretar el texto griego, se estudiaba el sentido que sus palabras tenían en la literatura helénica y helenista. Por otra parte, los gentiles instruidos podían ahora leer el Antiguo Testamento y discutir con los judíos acerca de su validez y significado. Para no salir maltrechos en tales discusiones, los judíos se veían obligados a conocer mejor la literatura filosófica de la época, y a interpretar la Biblia de tal modo que su superioridad quedase manifiesta. Así llegaron hasta a afirmar que los grandes filósofos griegos habían copiado de la Biblia lo mejor de su sabiduría.

En cuanto a la historia del cristianismo, la LXX jugó un papel de importancia incalculable. La LXX fue la Biblia de los primeros autores cristianos que conocemos, la Biblia que usaban casi todos los escritores del Nuevo Testamento.²⁹ A tal punto se adueñaron de ella los cristianos, que ya en el año 128 d.C. el judío Aquila se sintió en la necesidad de producir una nueva versión para el uso exclusivo de los judíos.³⁰ Además, la LXX fue el molde en que se forjó el lenguaje del Nuevo Testamento y uno de los mejores instrumentos que poseemos para comprender ese lenguaje.

El koiné del Nuevo Testamento no es simplemente el griego cotidiano de un pueblo oriental en el primer siglo de nuestra era; su vocabulario religioso se deriva en última instancia, no del mundo griego, sino del mundo hebreo del Antiguo Testamento a través del griego de la LXX.³¹

Por otra parte, la LXX era también síntoma del estado de ánimo de los judíos de la Diáspora, y sobre todo de Alejandría. La tendencia helenizante les había alcanzado, y se sentían obligados a mostrar que el judaísmo no era tan bárbaro como podría pensarse, sino que guardaba relaciones estrechas con lo netamente griego. Ejemplo de este estado de ánimo es la obra de Alejandro Polihistor —autor judío del siglo primero antes de Cristo— y de los autores que éste cita: Demetrio (siglo III a.C.) recuenta la historia de los reyes de Judá haciendo uso de los métodos de la erudición alejandrina; Eupolemo (siglo II a.C.) hace de Moisés el inventor del alfabeto, que los fenicios tomaron de los judíos y luego llevaron a Grecia; Artafano (siglo III a.C.) llega a afirmar que Abraham enseñó los principios de la astrología al faraón y que Moisés estableció los cultos egipcios de Apis e Isis. A mediados del siglo II a.C., un tal Aristóbulo escribe una *Exégesis de la Ley de Moisés* cuyo propósito es mostrar que cuanto de valor hay en la filosofía griega ha sido tomado de las Escrituras judías. Ya hemos citado la obra que —bajo el nombre de Aristeas— trata de dar autoridad divina a la LXX. Y todo esto no es más que una serie de ejemplos que han llegado

²⁹ El Apocalipsis parece citar de una versión muy parecida a la que conocemos bajo el nombre de Teodoto. Es poco lo que sabemos acerca de este Teodoto, de quien se dice que vivió en el siglo II. Si esto es así, su obra debe haber consistido, no en una versión original, sino en la revisión de una traducción ya existente. Sólo así se explican las semejanzas entre el texto que cita el Apocalipsis y el de Teodoto.

³⁰ Este Aquila era un prosélito judío procedente del Ponto. Algunos historiadores dicen que antes de hacerse judío fue cristiano. En todo caso, alrededor del año 130 d.C. publicó su versión griega del Antiguo Testamento, que pronto se hizo popular entre los judíos. Esta versión es tan literal que resulta casi ininteligible para quien no tenga algunos conocimientos del hebreo.

³¹ J. W. Wevers, «Septuagint», *IDB*, IV, 277.

hasta nosotros de lo que debe haber sido el estado de ánimo de los judíos de la Diáspora durante el período helenista.³²

La expresión máxima de este intento por parte de los judíos de armonizar su tradición con la cultura helenista se halla en Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesús, quien se esforzó en interpretar las Escrituras judías de tal modo que resultasen compatibles con las doctrinas de la Academia. Según Filón, las Escrituras enseñan lo mismo que Platón, aunque para ello hacen uso de la alegoría. Luego, la tarea del exégeta iluminado consistirá en mostrar el sentido eterno que se halla tras las alegorías escriturarias. Por otra parte, señala Filón que, después de todo, Platón y los académicos son muy posteriores a Moisés, y es de suponer que su vasta cultura les haya hecho conocer las Escrituras, de donde derivaron lo mejor de su doctrina.³³ En todo caso, Filón gozaba de la ventaja de moverse en círculos donde se acostumbraba interpretar alegóricamente los pasajes más difíciles de las Escrituras. La supuesta epístola de Aristeas, que hemos mencionado con relación al origen de la LXX, hace ya uso de este método de interpretación escrituraria, y más adelante veremos cómo el cristianismo alejandrino se caracterizó por su interpretación alegórica de las Escrituras. Mediante tal interpretación, Filón podía afirmar el carácter revelado e infalible de las Escrituras y deshacerse al mismo tiempo de sus aspectos más difíciles de conciliar con el platonismo.³⁴ Como ejemplo de esto, podemos citar el pasaje que sigue, en que Filón discute el texto de Deuteronomio 23:1 en que se excluye a los eunucos de la congregación de Jerusalén:

Hay otros que compiten por el primer premio en la arena de la impiedad, y que llegan al extremo de cubrir la existencia de Dios así como de las formas (las ideas platónicas). Los tales afirman que Dios no existe, sino que se dice que existe para el bien de quienes se abstendrán del mal por temor a quien creen ser omnipresente y omnisciente. Con gran acierto la Ley llama a éstos «mutilados», puesto que han perdido el poder de concebir el origen de todas las cosas. Son impotentes para engendrar la sabiduría y practican el peor de los vicios: el ateísmo.³⁵

³² M. Hadas, *Hellenistic Culture* (New York, 1959), pp. 83-104; W. W. Tarn, *Hellenistic Civilization* (Cleveland, 1961), pp. 233-235; E. R. Goodenough, *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (Amsterdam, 1969); M. Friedländer, *Geschichte der Jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums: Eine historischkritische Darstellung der Propaganda und Apologie im alten Testament und in der hellenistischen Diaspora* (Amsterdam, 1973); M. Hengel, *Jews, Greeks, and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period* (Philadelphia, 1980).

³³ «Filón reclamaba para el judaísmo todo lo que había tomado de los gentiles. Según él, la teoría del rey era judía; la metafísica de Platón, los números de los pitagóricos, la cosmología de la ciencia griega, el misticismo, la ética, y la sicología del mundo helenista, todo esto no era algo que él como judío hubiese tomado de fuera, sino algo que los griegos habían tomado de Moisés». E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus* (Oxford, 1962), p. 75.

³⁴ También los griegos hacían uso de la interpretación alegórica a fin de dar sentido a los viejos mitos que habían perdido su vigencia. Así, por ejemplo, Aftonio interpretaba el mito de Dafne y Apolo como una alegoría referente a la virtud de la temperancia (R. M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus*, New York, 1961, pp.45-46).

³⁵ *De specialibus legibus*, I, 330, (LCL, *Philo*, VII, pp. 290-292).

Como vemos, esta doctrina, que si se quiere puede ser muy provechosa, no es en modo alguno una interpretación del texto bíblico, sino que es más bien un esfuerzo de torcer su sentido de tal modo que resulte aceptable a la mentalidad helenística. Sin embargo, es necesario señalar que Filón no negaba el sentido histórico y literal de la Ley —tal negación hubiese constituido una apostasía del judaísmo— sino que afirmaba que tenía, además del sentido literal, otro sentido alegórico.³⁶

El Dios de Filón es una combinación de la Idea de lo Bello de Platón con el Dios de los patriarcas y profetas. Su trascendencia es absoluta, de tal modo que no existe relación directa alguna entre Él y el mundo. Aún más, como Creador, Dios se halla allende las ideas del Bien y de lo Bello.³⁷ Dios es el ser en sí, y no se halla en el tiempo y el espacio, sino que éstos se hallan en Él.³⁸

Puesto que Dios es absolutamente trascendente y puesto que —en sus momentos más platónicos— Filón le concibe como un ser impasible, la relación entre Dios y el mundo requiere otros seres intermedios.³⁹ El principal de estos seres es el logos o verbo, que fue creado por Dios antes de la creación del mundo. Este logos es la imagen de Dios y su instrumento en la creación. En él están las ideas de todas las cosas—en el sentido platónico del término «idea»— de modo que viene a ocupar el lugar del demiurgo de Platón. Además, Filón incorpora a su doctrina del logos ciertos elementos estoicos, de modo que identifica también al logos con la razón que constituye la estructura de todas las cosas. A fin de explicar estas dos funciones del logos, Filón introduce la distinción entre el verbo interior y el verbo pronunciado.⁴⁰ La distinción es la misma que existe entre la palabra pensada y la palabra proferida. El verbo interior corresponde al mundo de las ideas, mientras que el verbo exterior corresponde a la razón que sirve de estructura a este mundo material.⁴¹

En cuanto al carácter de este logos, conviene señalar que es distinto del logos del Cuarto Evangelio. El logos de Filón es un ser distinto e inferior a Dios, y se halla dentro de un marco de referencia que afirma la trascendencia absoluta de Dios y que niega por tanto su relación directa con el mundo. Todo esto se halla lejos del pensamiento del Cuarto Evangelio.

En cuanto al fin de la criatura humana, Filón sostiene —en forma típicamente platónica— que es la visión de Dios. El humano no puede comprender a Dios, puesto que la comprensión implica cierto modo de posesión y el humano no puede poseer lo infinito. Pero el ser humano sí puede ver a Dios de manera directa e intuitiva. Esta visión es tal que el ser humano se trasciende a sí mismo, y se produce entonces el éxtasis.⁴²

³⁶ *De migratione Abrahami*, pp. 89-91.

³⁷ H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam* (Cambridge, Mass., 1948), Vol. I, pp. 200-204.

³⁸ *De somniis*, I, p. 117.

³⁹ Ésta es la interpretación tradicional de la posición de Filón con respecto a la relación entre Dios y el mundo (E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3er Teil, 2e Abteilung, S. 407 f.). Frente a esta interpretación, véase Wolfson, *Philo...*, Vol. I, pp. 282-289.

⁴⁰ *Lógos endiáthetos y lógos proforikós*.

⁴¹ *De vita Mosis*, II, p. 127 (*LCL, Philo*, VI, 510).

⁴² Wolfson, *Philo...*, Vol. II, pp. 27-30.

El éxtasis es la meta y culminación de todo un proceso ascendente a través del cual el alma se va purificando. En nosotros, el cuerpo sirve de lastre al alma y lo racional se opone a lo sensual. La purificación consiste entonces en librarse de las pasiones sensuales que hacen del alma esclava del cuerpo. Y aquí introduce Filón toda la doctrina estoica, según la cual la apatía o falta de pasiones ha de ser el objeto de todo ser humano. Pero en Filón, la apatía no es —como en los estoicos— el fin de la moral, sino el medio que lleva al éxtasis.

Mucho de esto resulta ajeno al pensamiento bíblico, aunque se presenta como una simple interpretación de ese pensamiento.⁴³ Aquí radica el peligro de esta clase de exégesis, que tiende a eclipsar el carácter único del mensaje bíblico. Como veremos más adelante, éste fue también el punto débil del pensamiento de los teólogos alejandrinos de los siglos segundo y tercero.

Por último, es necesario completar este cuadro del judaísmo del siglo primero con una palabra sobre las corrientes protognósticas que circulaban en medio de él, y que pueden verse en algunos de los *midrashim* de la época. Tales tendencias probablemente evolucionaron del dualismo apocalíptico, cuyos seguidores encontraron refugio en un dualismo ultra histórico cuando sus esperanzas apocalípticas no se cumplieron. Su especulación se centraba en el tema del trono de Dios, y por ello se le ha llamado «misticismo del trono».⁴⁴ Empero es imposible seguir con exactitud el desarrollo de tales tendencias gnósticas dentro del judaísmo, o determinar hasta qué punto surgen del apocalipticismo —y por tanto en cierta medida de influencias persas— o de otras fuentes —inclusive cristianas.⁴⁵ El mejor conocido de los gnósticos judaizantes, Elxai o Elkesai, vivió en el siglo segundo, e indudablemente sufrió el influjo del cristianismo.⁴⁶

El mundo grecorromano

Si bien, por razones didácticas, hemos separado el mundo judío del resto del mundo en que se desarrolló la Iglesia cristiana, lo cierto es que en el siglo primero de nuestra era la cuenca del Mediterráneo gozaba de una unidad política y cultural que nunca desde entonces ha tenido. Esta unidad se debía a la combinación del pensamiento griego con el impulso de Alejandro y la organización política de Roma. De todo ello había surgido una cultura general que —aunque no carecía de variaciones regionales— unía a todos los pueblos del Imperio.

⁴³ Es por esta razón que Goodenough, en *By Light, Light*, llega a la conclusión de que la religión de Filón es en realidad una religión mística que dista mucho de la religión que se practicaba en Palestina en su tiempo. La opinión contraria en W. Völker, «Neue Wege der Philoforschung?» *ThBl*, 16 (1937), pp. 297-301.

⁴⁴ G. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1961), p. 44.

⁴⁵ R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (New York, 1959), pp. 39-69, ha compilado indicios notables que sostienen su tesis, que las características esenciales del gnosticismo se encuentran ya en el apocalipticismo judío, y que fue de esa tradición que el gnosticismo surgió.

⁴⁶ H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums* (Tübingen, 1949), pp. 325-34. Las principales fuentes para el estudio de sus doctrinas son: Hipólito, *Philos.* IX:8, 12; Eusebio, *HE*, VI:6.38; Epiphano, *Pan.* XIX; Teodoro, *Haer. fab. comp.* II:7.