

La revista evangélica de teología y aplicación  
contemporánea de la Alianza Evangélica Mundial

# REVISTA EVANGÉLICA DE TEOLOGÍA



Volumen 1 • Número 2 • octubre 2022

# Revista Evangélica de Teología

Un foro mundial

Volumen 1 • Número 2 • octubre 2022

Publicado por



Todos los números de la RET están disponibles en nuestra página web:  
<https://theology.worlddea.org/ert-spanish/>

Volumen 1 • Número 2 • octubre 2022  
Copyright © 2022 Alianza Evangélica Mundial  
Departamento de teología global

El pdf de esta revista se distribuye gratuitamente bajo las siguientes condiciones: No puede ser vendido o usado para fines lucrativos salvo con permiso escrito. Solo puede ser impreso para uso privado, y no para fines lucrativos.

**Editor general:** Dr. Thomas Schirrmacher, Alemania  
**Editor ejecutivo:** Dr. Andrés Messmer, España  
**Editor asistente:** Dr. Bruce Barron, EEUU  
**Traductora:** Trini Bernal, España

#### **Política editorial**

Los artículos y reseñas de la *Revista Evangélica de Teología (RET)* reflejan las opiniones de los autores, y no necesariamente las de los editores y la AEM.

Los editores aceptan colaboraciones solicitadas y no solicitadas. Artículos, reseñas, consultas y otras comunicaciones deben dirigirse al editor ejecutivo, el Dr. Andrés Messmer: [amessmer@worldea.org](mailto:amessmer@worldea.org).

# Índice de contenidos

|  |     |
|--|-----|
| El concepto del más allá en la Biblia.....   | 80  |
| <i>Paul D. Wegner</i>  |     |
| La marca de la bestia en su contexto original .....  | 108 |
| <i>Eduardo Gudeman</i>   |     |
| La norma de ortodoxia cristiana antes de la formación del canon del Nuevo<br>Testamento: la importancia perenne de la antigua regla de la fe ..... | 120 |
| <i>Daniel Eguiluz</i>  |     |
| La Primera república y la <i>invasión</i> protestante.....   | 141 |
| <i>Kent Eaton</i>  |     |
| Reseñas de libros .....  | 153 |

# El concepto del más allá en la Biblia

Paul D. Wegner

---

**Paul D. Wegner** (PhD, Kings College, Universidad de Londres) es profesor destacado de Antiguo Testamento en el Gateway Seminary (California, EEUU). Es autor de varios libros relacionados con el Antiguo Testamento y la crítica textual y ha participado en la redacción de notas para dos Biblias de estudio en inglés (ESV y NET).

---

*Resumen: Tomando como punto de partida el concepto de revelación progresiva, este artículo sostiene que la enseñanza bíblica acerca de la vida después de la muerte comienza como una idea vaga en los escritos más tempranos del Antiguo Testamento, adquiriendo una forma más definitiva a medida que el Antiguo Testamento avanza y se revela con más plenitud en el Nuevo Testamento. Este artículo presenta, en orden cronológico básico, los textos clave que (parece que) hablan de la vida después de la muerte, los interpreta en su contexto original y muestra cómo se pueden armonizar.*

## Introducción

La búsqueda de la inmortalidad, o al menos, el concepto de una vida más allá de la muerte ha sido un continuo empeño humano en todo el antiguo Oriente Próximo. Los faraones del antiguo Egipto se preparaban para la vida después de la muerte mediante la momificación y la construcción de elaboradas pirámides en las que almacenar alimento, ropa, esclavos y otras pertenencias, con la esperanza de hacer más cómodo su mundo futuro. Los antiguos mesopotámicos eran, aparentemente, menos optimistas en cuanto a la vida después de la muerte. Su literatura carece de un concepto desarrollado del más allá, como explica Wolfram von Soden:

El deprimente inframundo en el que creían los babilonios, realmente, permitía poca esperanza de un mejor destino tras la muerte para aquellos que tenían que sufrir en la tierra. Esto era especialmente cierto ya que los supuestos jueces del inframundo aparentemente sólo podían castigar a los malvados con más dolor. A título de ejemplo, sólo el autor del mito sumerio “Gilgamesh y Enkidu en el inframundo” [...] ofrece una imagen más agradable para algunos grupos de muertos, por ejemplo, los padres de numerosos hijos o aquellos caídos en el campo de batalla. Aun así, no puede prometer ninguna liberación del inframundo.<sup>1</sup>

En el Antiguo Testamento, la muerte se contrasta frecuentemente con la vida y se considera parte de la progresión que tiene lugar al final de la vida (2 Sm 14:14). Durante el periodo monárquico, las tumbas en gran medida se excavaban en roca

---

1 VON SODEN, *The Ancient Orient: An Introduction to the Study of the Ancient Near East*, trad. D. G. SCHLEY (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 186–187.

blanda y solían ser tumbas familiares. Roland deVaux describe los objetos encontrados en esas tumbas de la siguiente manera:

Se colocaban algunos objetos personales y de cerámica junto al cadáver. Estas ofrendas funerarias, destinadas al uso del difunto, no son tan cuantiosas ni ricas como en el periodo cananeo y, al final del periodo israelita, se limitan a unas pocas vasijas o lámparas. Las ideas de los hombres sobre el destino de los muertos habían progresado, y sus ofrendas solo tenían un valor simbólico.<sup>2</sup>

Sin embargo, hacia el siglo VI a. C. y posteriormente, la cantidad de artículos encontrados en las tumbas se incrementó significativamente, como señala Victor Matthews:

En el siglo VI es difícil discernir cualquier cambio en las costumbres funerarias, aparte del ajuar funerario que se deja con el cuerpo [...]. El principal medio para identificar una transición hacia el periodo persa es el aumento del número de ofrendas funerarias de metal. Entre ellas se encuentran cuencos, espejos, tamices y brazaletes. En estas tumbas también se encuentran frascos de cosméticos egipcios hechos de alabastro y barras de kohl (maquillaje de ojos) negro.<sup>3</sup>

El aumento de la cantidad de objetos enterrados con los cadáveres podría sugerir un mayor desarrollo en la comprensión del más allá y la necesidad de tales bienes.

Se considera que alguien tiene una “muerte honorable” cuando muere a una “buena edad” (Gn 15:15; 25:8; Jue 8:32; 1 Cr 29:28), satisfecho con la vida y con suficientes hijos. Pero, ¿qué ocurría después? El propósito de este artículo es aclarar algunas cuestiones difíciles relacionadas con este tema.

Para entender el concepto bíblico de la vida después de la muerte es esencial el principio más general de que hay una progresión en la revelación de Dios a las sucesivas generaciones a lo largo del Antiguo y el Nuevo Testamento. A la luz de este principio, generalmente conocido como “revelación progresiva”, en lugar de interpretar los pasajes anteriores a la luz de la revelación posterior, la revelación de los primeros pasajes sienta las bases de lo que está por venir.<sup>4</sup> Así es con la vida después de la muerte, que comienza en las primeras etapas del Antiguo Testamento como un vago concepto de “reunirse con sus padres” después de la muerte, y termina en el Nuevo Testamento como el concepto plenamente revelado en el que los no creyentes al morir van al lugar de tormento en el Seol que más tarde será echado al lago de fuego, y los creyentes al morir van a vivir con Dios para siempre. El libro de Apocalipsis revela que Dios creará un cielo y una tierra nuevos que ya no estarán manchados con el pecado y en los que se borrarán todas las lágrimas, la muerte, el llanto y el dolor (Ap 21:1-4). A medida que el concepto del más allá iba siendo desarrollado en el Antiguo Testamento, algunos autores bíblicos proporcionan declaraciones que suenan abiertas (p. ej. “En tu presencia hay plenitud de gozo; en

---

2 DEVAUX, *Ancient Israel: Its Life and Instructions*, 2ª ed., trad. J. MCHUGH (Londres: Darton, Longman & Todd, 1965), 57.

3 MATTHEWS, *Manners and Customs in the Bible* (Peabody, MA: Hendrickson, 1988), 178.

4 Peter GENTRY y Stephen WELLUM, *Kingdom through Covenant* (Wheaton, IL: Crossway, 2012), 602-603.

tu diestra, deleites para siempre” [Sal 16:11]) que Dios usaría más tarde para explicar el concepto de la vida después de la muerte. Volvamos, pues, al concepto de la vida después de la muerte y a los pasajes bíblicos que se refieren a sus periodos de desarrollo histórico.

## I. Periodo pre monárquico (c. 2000–1000 a. C.)<sup>5</sup>

La percepción más temprana de la vida después de la muerte de los israelitas se recoge en las palabras “reunirse con sus padres” después de la muerte, un concepto expresado en una variedad de frases:<sup>6</sup>

| Frase   | Referencia Bíblica   |
|---|--|
| 1. “ir a tus padres en paz”                                 | Gn 15:15   |
| 2. “cuando duerma con mis padres” o “dormir con sus padres” | Gn 47:30; cf. Dt 31:16 <sup>7</sup>                        |
| 3. “ser reunido a mi pueblo”                                | Gn 25:8, 17; 35:29; 49:29 <sup>8</sup>                     |
| 4. “ser sepultado en la tumba de tus padres”                | Gn 49:29, 33; Nm 20:24; 27:13; 31:2; Dt 32:50 <sup>9</sup> |

Al menos el israelita del Antiguo Testamento se tomaba estas frases al pie de la letra, esperando ser enterrado cerca de sus antepasados.<sup>10</sup> Pero las frases “ir a tus padres en paz” y “ser reunido a mi pueblo” pueden sugerir aún más, como explica Victor Hamilton: “Que uno se reúna con sus parientes/padres antes de ser enterrado

5 Ha habido mucho debate en cuanto a la datación de los libros del Pentateuco, pero algunos eruditos creen que al menos se sitúan en el contexto del segundo milenio, aunque se escribieran más tarde: K. A. KITCHEN, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago, IL: InterVarsity, 1966), esp. 112–146; *The Bible in Its World* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1978); R. K. HARRISON, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1969), 542–565; Gordan WENHAM, “The Date of Deuteronomy: Linch-pin of Old Testament Criticism. Part One”, *Themelios* 10 no 3 (1985): 15–20.

6 Obsérvese también que algunas de las frases de este gráfico que surgieron en este periodo siguieron usándose hasta bien entrado el siguiente.

7 Ver también: 2 Sm 7:12; 1 Re 1:21; 2:10; 11:21; 43; 14:20, 31; 15:8, 24; 16:6, 28; 22:40, 50; 2 Re 8:24; 10:35; 13:9, 13; 14:16, 22, 38; 16:20; 20:21; 21:18; 24:6; 2 Cr 9:31; 12:16; 14:1; 16:13; 21:1; 26:2, 23; 27:9; 28:27; 32:33; 33:20.

8 Ver también: 2 Re 22:20; 2 Cr 34:28.

9 Ver también: 1 Re 13:22; 14:31; 15:24; 16:6, 28; 22:50; 2 Re 8:24; 9:28; 14:20; 15:38; 2 Cr 21:1; 25:28; 35:24.

10 K. KENYON, *Excavations at Jericho* (Londres: British School of Archaeology in Jerusalem, 1960–1965) 1:263; N. J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death and the Netherworld in the Old Testament* (BibOr 21; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969), 170; G. VON RAD, *Genesis: A Commentary*, rev. ed. (Philadelphia, PA: Westminster, 1972), 262; G. Ch. AALDERS, *Genesis*, trad. W. HEYNEN (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1981), 2:74.

implica, o bien una creencia en una existencia continuada en el submundo, o que el espíritu del difunto se unía a los antepasados del inframundo, y que incluso en la muerte la solidaridad familiar no se rompía”.<sup>11</sup> Para los israelitas era un estado en el que disfrutar del descanso, el sueño y la paz.

Veamos cuatro importantes textos de este periodo que, según algunos estudiosos, tratan el concepto de la vida después de la muerte.<sup>12</sup>

#### A. *Job 14:13-14*

¡Si sólo me colocaras en el Seol y me ocultaras [y] me escondieras hasta que tu ira haya regresado! Podrías fijar una hora señalada y recordarme. Si el hombre muere, ¿vivirá de nuevo? Todos los días de mi duro servicio esperaré hasta que llegue mi renuevo.<sup>13</sup>

Justo antes de estos versículos, Job se lamenta de que un árbol tenga mejor suerte en la vida que un hombre, ya que un árbol tiene la perspectiva de volver a la vida tras haber sido cortado, pero no así un hombre (vv 7–12).<sup>14</sup> Puede ser tentador sugerir que la frase “hasta que los cielos ya no existan” del versículo 12 insinúa algo más—que puede haber esperanza de resurrección para Job después de la desaparición de los cielos—pero esto implica introducir revelación posterior en el pensamiento de Job y esta interpretación iría en contra de lo que Job había dicho antes: Si hubiera esperanza de resurrección del hombre después de la muerte, ¿por qué estaría un

11 HAMILTON, *The Book of Genesis: Chapters 18–50* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 2:168.

12 Parte de la literatura rabínica afirma que Job vivió durante el periodo patriarcal (*b. Baba Batra* 15b; *Sanedrín* 106a; *Sotah* 11a). El Talmud babilónico incluso sugiere que Moisés escribió el libro (*b. Baba Batra* 14b). Para más evidencia que apoya esta fecha temprana, ver M. H. POPE, *Job: Introduction, Translation and Notes* (AB 15; Garden City, NY: Doubleday, 1973), xxxii–xxxiv; R. HARRIS, “The Book of Job and Its Doctrine of God”, *Grace Theological Journal* 13 no 3 (1972): 3–33. No obstante, comentaristas más modernos fechan el libro de Job mucho después: POPE, *Job*, xl; Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, trad. M. GREENBERG (New York: Schocken, 1972), 338; R. GORDIS, *The Book of God and Man: A Study of Job* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1965), 216–218; F. I. ANDERSEN, *Job: An Introduction and Commentary* (TOTC; Downers Grove, IL: InterVarsity, 1976), 61–64; J. ROBERTS, “Job and the Israelite Religious Tradition”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 89 (1977): 107–114; J. E. HARTLEY, *The Book of Job* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988), 17–20. Aunque se feche el libro de Job más tarde, como sugieren muchos estudiosos modernos, esto no afectará significativamente a nuestro debate sobre el concepto pre monárquico de la vida después de la muerte. Simplemente aportaría pruebas del desarrollo del concepto en el periodo monárquico. No obstante, H. H. Rowley admite que *Job* 19:25–27 es un paso en esta dirección, diciendo: “Aunque no hay una comprensión completa de una vida después de la muerte con Dios que merezca la pena, este pasaje es un hito notable en el proceso hacia tal creencia” (*The Book of Job* [NCBC; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1970], 140).

13 Todas las traducciones del hebreo son del autor, pero se señalará cuando difieran significativamente de otras traducciones importantes.

14 R. MARTIN-ARCHARD, *From Death to Life. A Study of the Development of the Doctrine of the Resurrection in The Old Testament*, trad. J. P. SMITH (Edimburgo y Londres: Oliver and Body, 1960), 179.

árbol mejor que un hombre?<sup>15</sup> Aunque el versículo 14 parece expresar más bien un deseo de restauración o renovación en esta vida, una vez resueltas las dificultades presentes, Hartley sugiere otra posibilidad:

Aunque Job acaba de descartar la posibilidad de una resurrección personal, su deseo le hace pensar en esa opción. Afirma que soportaría los días de su servicio (šāḇā'; cf. 72), su tiempo de inmerecido sufrimiento, en esperanza hasta que su renuevo (ḥ<sup>a</sup>līḡā) venga [...]. Dada esta posibilidad, podría soportar esta presente aflicción sostenido por la visión del maravilloso futuro que sería suyo. Esta probabilidad, sin embargo, es tan hipotética como su ocultación en el Seol.<sup>16</sup>

Cualquiera que sea la interpretación de este pasaje, pone de relieve que el concepto de Job sobre la vida después de la muerte era significativamente diferente de lo que se encuentra más tarde en el Nuevo Testamento.

### B. Job 19:25–27

Y yo mismo sé que mi redentor vive, y que después se levantará sobre el polvo. Y después de que mi piel haya sido destruida por esto, entonces por<sup>17</sup> mi carne contemplaré a Dios, a quien yo mismo contemplaré, incluso mis propios ojos verán y no los [ojos]de un extraño. ¡Cómo desfallece mi ser más íntimo dentro de mí!

Job 19:25–27 se ha usado para sostener que Job verá a Dios después de la muerte, pero hay varias dificultades con esta interpretación. En primer lugar, parece muy improbable que haya cambiado tan completamente de opinión, cuando, solo cuatro capítulos antes, ha afirmado que el hombre muere y ese es su fin. En el versículo 25, Job afirma con confianza que sabe que su לִוְיָאֵל (redentor) vive, lo que trae a la mente la costumbre israelita del “pariente redentor”, según la cual el pariente más cercano preservaría la vida de un familiar de las siguientes maneras:<sup>18</sup>

1) En caso de asesinato, el pariente tenía la obligación de vengar la sangre de su hermano (Nm 35:12, 19–27; Dt 19:6–12; Jos 20:3, 5, 9; 2 Sm 14:11; 1 Re 16:11).

15 Ver también Job 10:20–22, donde Job describe la vida después de la muerte como oscuridad y tristeza.

16 HARTLEY, *Job*, 236–237.

17 Cf. *Williams' Hebrew Syntax*, rev. y exp. por J. C. BECKMAN, 3ª ed. (Toronto: University of Toronto Press, 2007), §319 “causal”, para otras opciones ver: §320a “por medio de”; §320b “agente (por)”.

18 HARTLEY, *Job*, 292; R. L. HUBBAR, *The Book of Ruth* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988), 88–89; G. WENHAM, *The Book of Leviticus* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979), 320–321; J. THOMPSON, *The Book of Jeremiah* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980), 588; R. L. HUBBARD, “The *gō'el* in Ancient Israel: The Theology of an Israelite Institution”, *Bulletin for Biblical Research* 1 (1991): 3–19; Ludwig KÖHLER y Walter BAUMGARTNER (eds.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, trad. por M. E. J. Richardson (Leiden: E. J. Brill, 1994–2000), 1:169 (en adelante, *HALOT*); Willem VANGEMEREN (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing, 1997), 1:789–794 (en adelante, *NIDOTTE*).

- 2) Cuando una persona era tomada cautiva o vendida como esclava, el pariente más cercano tenía que redimirle con dinero o liderar la carga para recuperarlo (Lv 25:23–24, 39–55).
- 3) Cuando alguien vendía su tierra o su casa para pagar una deuda, el pariente debía redimir esa tierra y mantenerla dentro de la familia (Lv 25:25, 33).
- 4) Si una persona moría sin hijos, un pariente cercano debía casarse con la viuda y levantar descendencia para él, para preservar su heredad (Gn 30:1; Rt 2:20; 3:9; 4:1–17).
- 5) Un pariente cercano tenía el deber de iniciar un juicio u otro medio de reparación cuando el honor de un familiar estaba en juego (Sal 119:154; Pr 23:11; Jer 50:34; Lm 3:58–59).

Esta última opción es la que mejor encaja en el contexto de Job; sugiere que Job creía que alguien (o posiblemente Dios) intervendría para vindicarlo.

Sin embargo, encontramos el primer problema de interpretación en este punto: ¿Quién es este pariente redentor que Job anhela? Los estudiosos ofrecen, al menos, tres sugerencias distintas sobre la identidad de este redentor: 1) Tradicionalmente se pensaba que era Dios, pero de esta manera el pasaje implicaría que Dios es a la vez el acusador y el defensor de Job.<sup>19</sup> 2) Algunos sostienen que Job 16:19–21 sugiere un árbitro celestial aparte de Dios, pero lo más probable es que el árbitro celestial sea Dios mismo.<sup>20</sup> 3) Algunos han sugerido que debe ser el Mesías.<sup>21</sup> Sin embargo, aunque Job anhela tal defensor celestial, no hay evidencia que sugiera que Job tenía concepto alguno de un Mesías.

La interpretación tradicional—que el defensor se refiere a Dios mismo—parece ser la que menos dificultades plantea. Aunque parezca contradictorio que Dios sea el vindicador y el acusador de Job, este es precisamente el dilema al que Job se enfrenta. El que conoce la verdad y debería acudir en su ayuda, es decir, Dios, ha permanecido en un largo silencio, o aún peor, puede ser el causante del castigo.

Un segundo problema de interpretación se centra en la frase “el fin” (o “después” en mi traducción, v 25). Algunos estudiosos han sugerido que “el fin” se refiere al fin

19 ANDERSON, *Job*, 193–194; HARTLEY, *Job*, 295.

20 S. MOWINCKEL, “Hoibs *gō`el* und Zeuge im Himmel”, en *Vom Alten Testament, Fest. K. MARTI*, ed. K. BUDDE (BZAW 41; Giessen: Töpelmann, 1925), 208. Este pasaje contiene varios problemas de traducción. La frase *לְאֵלֵי מִי* en Job 16:20 probablemente debería traducirse como “los que se burlan de mí [son] mis amigos”. Esto explicaría por qué Job está derramando sus lágrimas ante Dios—sus amigos son tan pobres intercesores. Algunas traducciones leen esta frase como “mi intercesor es mi amigo” basándose en la LXX y en un significado poco común para *לְאֵלֵי* (ver HARTLEY, *Job*, 263). También es más probable que Job 16:21 exprese un deseo (“¡Oh, si un hombre pudiera discutir con Dios como un hombre con su vecino!” [NBLA]) más que una declaración (“que interceda ante Dios en favor mío, como quien apela por su amigo” [NVI]).

21 W. VISCHER, “The Witness of Job to Jesus Christ (trad. A. Ellison)”, *The Churchman* 6 (1934): 52–53.

del tiempo,<sup>22</sup> pero en el contexto parece más probable que se refiera al final de la dificultad. Hartley está de acuerdo:

[...] la frase al final (‘ah<sup>3</sup>rôn) suele señalar cosas que tendrán lugar al final de la era. Job, sin embargo, no está pensando en ese futuro distante, sino en un día cuando Dios le vindicará y cerrará su caso. En este contexto “el final” o “lo último” tiene la connotación de que Dios restaurará el honor de Job antes de que muera. [...] Este magnífico versículo por tanto significa que está suplicando al Dios en el que tiene fe que le ayude frente al Dios que le está castigando. [...] Solo por pura fe puede una persona creer en la justicia de Dios en medio del sufrimiento, seguro en su corazón de que, a pesar de su aflicción, Dios restaurará su honor.<sup>23</sup>

Esta interpretación está en consonancia con el resto del versículo que declara que este “redentor” se situará “sobre el polvo” (עַל־עֲפָרָה), una frase que Job usa más que ningún otro libro (8x). Hay tres interpretaciones frecuentes para esta frase en este pasaje: 1) se refiere al “polvo” con el que él está revestido (Job 7:5); 2) “polvo” significa su aflicción (Job 42:6); 3) “polvo” se refiere a la tierra (Job 41:25). Esta última interpretación parece ser la más probable. La frase “levantarse sobre el polvo” (עַל־עֲפָרָה נָסַחַת, Job 19:25) parece ser la opuesta a “descender al polvo” (עַל־עֲפָרָה נָסַחַת, Job 17:16), “acostarse en el polvo” (עַל־עֲפָרָה תִשְׁכַּב, Job 20:11; 21:26) y “volver al polvo” (עַל־עֲפָרָה יָשׁוּב, Job 34:15), todas las cuales significan la muerte. En varias ocasiones Job pone polvo y ceniza sobre su cabeza en señal de duelo (Job 2:12; 42:6), pero eso se olvidará pronto cuando venga su redentor.

El tercer problema de interpretación, que se encuentra en el versículo 26, ha sido descrito por M. H. Pope como sigue:

Este versículo es notoriamente difícil. Todas las versiones antiguas difieren y no son fiables. Se han propuesto varias enmiendas, pero apenas merecen discusión. Muchos interpretes cristianos desde Orígenes han tratado de ver aquí una afirmación de inmortalidad o resurrección, pero sin éxito; Crisóstomo refutó muy correctamente esta interpretación con la cita de xiv 12ff.<sup>24</sup>

La palabra hebrea מִבְּשָׂרִי puede significar “aparte de mi carne”,<sup>25</sup> “sin mi carne”,<sup>26</sup> “por causa de mi carne”<sup>27</sup> o “mediante mi carne”;<sup>28</sup> las últimas dos opciones coinciden con el versículo 27, que enfatiza que Job verá a Dios “con sus propios ojos”.<sup>29</sup> Otra cuestión que añade complejidad a este pasaje es que el significado

22 ANDERSON, *Job*, 194.

23 HARTLEY, *Job*, 294–295.

24 POPE, *Job*, 147.

25 *Williams' Hebrew Syntax* §315 (uso separativo).

26 *Williams' Hebrew Syntax* §321 (uso privativo).

27 *Williams' Hebrew Syntax* §319 (uso causal).

28 *Williams' Hebrew Syntax* §320a (instrumental, uso de agente).

29 R. GORDIS, *The Book of Job, Commentary, New Translation and Special Studies* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1978), 204.

de פָּקַדַּי en el versículo 26a no es claro. Si la raíz significa “quitar”,<sup>30</sup> entonces el versículo puede significar que Job verá a Dios con un cuerpo resucitado. Pero, si significa “volverse marchito o desfigurado hasta quedar irreconocible”,<sup>31</sup> entonces podría referirse al cuerpo débil y demacrado de Job; en este sentido, el versículo expresaría la esperanza de que, antes de su muerte, Job verá a Dios, que lo vindicará. La mayoría de los estudiosos sugieren que la forma *pi’el* de פָּקַדַּי significa “cortar” de alguna manera, pero esto no implica que Job verá a Dios después de la muerte, ya que Job habla de que su piel “se agrieta y supura” (7:5), lo que sugiere que su piel tiene heridas y llagas sangrantes. Incluso es posible que este verbo signifique “después que mi piel haya pasado por esto”, ya que en Job 1:6 la misma palabra en la forma *hif’il* indica la finalización de los días de banquete.<sup>32</sup> Esta interpretación también se sugiere en la Septuaginta, que dice: “Pues sé que es eterno el que me va a liberar, [y] se levantará sobre la tierra [después de que] mi piel haya sufrido [ἀνατλῶν] estas cosas”. El pasaje significaría entonces que después de que la piel de Job hubiera terminado de pasar por el dolor o “completado el castigo”, vería a Dios. Independientemente de la interpretación exacta de estos versículos, no se refieren necesariamente a la vida después de la muerte.<sup>33</sup>

### C. Éxodo 3:6

Y dijo: “Yo [soy] el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, entonces Moisés escondió su rostro porque temía mirar a Dios”.

Victor Matthews señala la excentricidad de usar este versículo como referencia a la resurrección: “Podemos estar de acuerdo en que, si no se sabe que Jesús citó este pasaje en el contexto en que lo hizo, es poco probable que nadie lea en el versículo de Éxodo ningún énfasis en la resurrección en su contexto original”.<sup>34</sup> En el contexto original, Dios solo está declarando a Moisés que él es el Dios de los patriarcas, pero en Mateo 22:32 Jesús basa su explicación en el tiempo verbal griego εἶμι (“Yo soy”) que está ausente en el hebreo y los otros paralelos sinópticos (Mc 12:26; Lc 20:37). Está afirmando que Dios “sigue siendo” el Dios de los patriarcas, no que “era” su Dios. Jansen ha argumentado que hay incluso más aún en esta conexión, ya que la pregunta hipotética de los saduceos gira en torno al hecho de que ninguno de los siete hermanos puede dejar embarazada a la mujer de su hermano.<sup>35</sup> Del mismo modo, Abraham, Isaac y Jacob tenían problemas de fertilidad con sus esposas y su

30 POPE, *Job*, 134, 147. HALOT 2:22. Esta palabra aparece en la raíz *pi’el* solo en otro pasaje, Is 10:34, donde significa “talar” (la espesura de un bosque).

31 HARTLEY, *Job*, 297.

32 HALOT, 2:722.

33 E. F. SUTCLIFFE, *The Old Testament and the Future Life* (Londres: Burns Oates and Washburne, 1947), 131–137; cf. J. F. A. SAWYER, “Hebrew Words for the Resurrection of the Dead”, *Vetus Testamentum* 23 (1973): 218–234.

34 MATTHEWS, *Exodus: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker, 2011), 51.

35 J. G. JANSEN, “Resurrection and Hermeneutics: On Exodus 3:6 and Mark 12:26”, *Journal for the Study of the New Testament* 23 (1985): 43–58.

Dios fue capaz de producir vida de los vientres estériles de Sara, Rebeca y Raquel. Así, la declaración de Jesús de que Dios no es Dios de muertos sino de vivos tiene múltiples significados relevantes en este pasaje. Matthews afirma: “Si puede resucitar un vientre de la muerte, y formar descendencia de ese vientre, ¿no puede también resucitar un cuerpo de entre los muertos? ¿Puede hacer Dios con todo el cuerpo lo que puede hacer con una parte del cuerpo?”<sup>36</sup> Jesús también puede estar sugiriendo esta idea para el contexto más amplio—los israelitas en Egipto también estaban en peligro de muerte, ya que Faraón tiene la intención de eliminar a todos los hijos varones, poniendo en peligro sus futuras generaciones. Matthews sigue diciendo:

Pero el Dios que “se acordó” de Raquel (Gn 30:22) es el Dios que, al oír los gemidos de los suyos en Egipto, “se acordó” de su pacto con sus antepasados (Ex 2:24). Este parece ser el punto que Jesús plantea en los sinópticos, aunque traslade la cuestión a la existencia postmortem. Es decir, Dios tiene un excelente historial a la hora de sabotear la muerte, cualquier tipo de muerte. ¿Por qué iba a dejar de hacerlo ahora?<sup>37</sup>

#### D. Deuteronomio 32:39<sup>38</sup>

¡Ved ahora que yo mismo soy! No hay Dios fuera de mí. Yo mismo hago morir y hago vivir, yo he herido y yo mismo sano, y nadie puede librarse de mi mano.

Este versículo expresa claramente todo el alcance del poder de Dios, pues en sus manos está el poder tanto de la vida como de la muerte. Su capacidad de dar vida ya ha quedado demostrada en la creación y en el hecho de dar hijos a aquellas cuyos vientres se consideraban muertos (Gn 21:2; 25:21; 30:22), lo que no sugiere nada acerca de la vida después de la muerte.<sup>39</sup>

Para resumir, en este periodo temprano existen expectativas de ir a estar con los padres al morir en algún tipo de estado de reposo, pero poco más. Job parece anhelar algo más, sin expectativas reales de que exista algo más allá de esta vida; incluso cree que un árbol está mejor que un hombre, porque a veces un árbol vuelve a brotar a la vida. Pero todos estos pasajes pueden adquirir un mayor significado cuando se desarrolla el concepto de la vida después de la muerte.

## II. Periodo monárquico (1000–600 a. C.)

El término “Seol” (utilizado ya en Gn 37:35) y las frases que expresan “reunirse con los padres” se extienden desde el periodo pre monárquico hasta el periodo monárquico. No obstante, parece que en algún momento de este último periodo la

36 MATTHEWS, *Exodus*, 52.

37 MATTHEWS, *Exodus*, 52.

38 Aunque hay mucho debate acerca de la datación de Dt, su fecha no afectará a las conclusiones básicas de este artículo. Simplemente algunos preferirán colocar este versículo en el periodo monárquico para esta discusión.

39 A. R. JOHNSON, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 2ª ed. (Cardiff: University of Wales, 1964), 180–109; A. D. H. MAYERS, *Deuteronomy* (NCBC; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981), 392.

palabra “Seol” empezó a incluir la idea de un lugar separado y ya no era simplemente sinónimo de la tumba o la muerte.<sup>40</sup> La palabra “Seol” es común en el Antiguo Testamento—aparece en 65 ocasiones<sup>41</sup>—pero no se encuentra en ninguna de las lenguas afines.<sup>42</sup> El concepto de Seol, tal como es explicado en los textos bíblicos, comprende lo siguiente:<sup>43</sup>

## SEOL

### 1. El inframundo

- a. Se dice que está abajo (1 Sm 2:6; 1 Re 2:6, 9; Job 7:9; 11:8; Sal 30:3 [TE 4]; 55:15 [TE 6]; Pr 15:24; Is 14:9; Am 9:2).
- b. A veces es análogo con “muerte” o “la tumba” (Gn 42:38; 44:29, 31; 1 Sm 2:6 1 Re 2:6, 9; Job 7:9; 14:13; 17:13, 16; 21:13; 24:19; Sal 6:6 [TE 5]; 31:17; 49:14 [TE 15], 15 [TE 19]; 88:3 [TE 4]; 89:48 [TE 49]; 139:8; 141:7 Pr 1:12; 5:5; 7:27; 30:16; Is 14:11; 28:15; 38:10, 18; Ez 31:15; Os 13:14).
- c. Lugar de dolor (2 Sm 22:6; Sal 18:5 [TE 6]; 116:3).
- d. Posiblemente con cámaras o niveles (Dt 32:22; Sal 86:13; Pr 7:27; 9:18).

### 2. Un lugar para los justos y para los malvados<sup>44</sup>

- a. Justos (1 Sm 28:13–15; Job 14:13 Sal 6:6 [TE 5]; 16:10; 30:3 [TE 4]; 49:14–15; 86:13; Is 38:18).
- b. Malvados (Job 24:19; Sal 9:17 [TE 18]; 31:17; 49:14; 55:15 [TE 16]).

La imagen del Seol en este periodo es de un lugar abajo, a menudo análogo a la muerte, al que van tanto justos como malvados. La idea de niveles o cámaras es vaga, pero se sugiere en varios pasajes (Dt 32:22; Sal 86:13; Pr 7:27; 9:18). R. Martin-Achard ofrece una buena descripción del Seol:

40 E. H. Merrill afirma que “las descripciones más elaboradas del AT del inframundo aparecen en Isaías y en Ezequiel” (*NIDOTTE* 4:7).

41 Posiblemente 66 si se incluye Is 7:11, que normalmente se traduce como “Seol”.

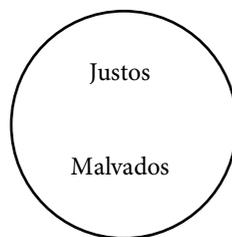
42 T. J. LEWIS, “Dead, Abode of the” en David Noel Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), 2:101. Cf. MARTIN-ACHARD, *From Death to Life*, 37–47.

43 Mi agradecimiento a J. H. Walton por parte de la información de esta sección sobre el Seol.

44 La distinción que hace R. Rosenberg de que el Seol y la fosa son la morada de los “muertos malvados” que sufren una muerte no apropiada o no natural en contraste con los justos, que “van para estar con sus padres” al morir, no es convincente (*The Concept of Biblical Sheol within the Context of Ancient Near Eastern Beliefs* [tesis doctoral, Harvard University, 1981], 174–193). Su interpretación no aborda adecuadamente lo siguiente: 1) De reyes como Jeroboam (1 Re 14:20; cf. 1 Re 13:33–34), Joram (2 Re 8:24; cf. 2 Re 8:18), Jehú (2 Re 10:35, cf. 2 Re 10:31), Joacaz (2 Re 13:9; cf. 2 Re 13:2), Joás (2 Re 13:10; cf. 2 Re 13:11), etc. se dice que “fueron a descansar con sus padres” aunque se caracterizaron por ser reyes injustos. 2) Se dice que Jacob fue al Seol, sin embargo, el texto bíblico no sugiere que fuera malvado o sufriera una muerte inapropiada (Gn 37:35; 42:38; 44:29, 31).

El Seol, de hecho, no es un lugar de castigo reservado para los impíos, la morada de los muertos no es idéntica al Gehena; todos los que han fallecido están allí y, si en su existencia en ese lugar no hay nada de consuelo, el malhechor no sufre allí el castigo eterno.

No será hasta la época en que aparezcan los últimos documentos del Antiguo Testamento que los judíos, o al menos algunos de ellos, modificarán sus ideas acerca del más allá: El Seol se convertirá en ocasiones en una morada temporal donde los muertos esperan la resurrección y el juicio; para asegurar la separación de los buenos y los malos, incluso se dividirá en varias secciones, una de las cuales será un lugar de felicidad para los justos, y otra un lugar de sufrimiento para los pecadores.<sup>45</sup>



Aparentemente, una persona podía ser traída del Seol, como se ve en 1 Samuel 28:8–20, cuando la adivina de Endor trae a Samuel para hablar con el rey Saul. El pasaje menciona varias veces que Samuel “fue traído” de su morada (vv 8, 11, 13–15), y en su pregunta a Saul, Samuel expresa su irritación por haber sido perturbado en su lugar de reposo (v 15).

Otros pasajes que se creen fechados en el periodo monárquico se han usado para sugerir que la nación de Israel creía en una vida después de la muerte. A continuación, se presentan quince de ellos en orden cronológico aproximado.<sup>46</sup>

#### A. 1 Samuel 2:6<sup>47</sup>

El Señor trae la muerte y hace vivir;  
él hace descender al Seol y hace subir.

Esta porción de la oración de Ana dando gracias a Dios por el nacimiento de Samuel contiene un merismo que enfatiza que Dios tiene absoluta autoridad sobre la vida y sobre la muerte.<sup>48</sup> Es posible que Ana entendiera que Dios es capaz de levantar a la gente de la muerte (como habían hecho Elías [1 Re 14:21–22] y Eliseo [2 Re 4:34–35]) o puede ser que quisiera decir que Dios podía librarlos de manera que no vieran la muerte (similar a la manera en que se usa la palabra הָלַץ [subir] en Jon 2:6; Sal 30:4 [TE 3]; 40:3 [TE 2] y 71:20). En cualquier caso, el concepto es similar al de Deuteronomio 32:39, donde se enfatiza el poder supremo de Dios tanto para acabar con la vida como para librar de la muerte, y realmente no está hablando de la vida después de la muerte. R. Martin-Achard capta bien el sentido de este pasaje:

45 MARTIN-ACHARD, *From Death to Life*, 39–40.

46 Es decir, excepto los salmos, que se tratarán por orden de aparición en el salterio. Dada la dificultad para datar los salmos individuales, los situaremos en el periodo monárquico; es probable que al menos algunos de ellos se escribieran durante este periodo, aunque el salterio como colección no se estableció hasta más tarde.

47 Una vez más, la fecha de este pasaje es muy discutida; algunos prefieren incluirlo en la siguiente sección, el periodo exílico.

48 D. T. TSUMURA, *The First Book of Samuel* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), 146.

Los escritores de estos himnos [i.e., este canto y los salmos] no vislumbraban la resurrección de los muertos, simplemente están afirmando que el Dios vivo es capaz de intervenir, efectivamente, en cualquier lugar y en todo tiempo, aun en la hora más oscura; Sus intervenciones liberadoras son prueba especial de Su tremendo poder.<sup>49</sup>

B. *Eclesiastés 12:7 (cf. Ec 3:21)*<sup>50</sup>

Y el polvo vuelve a la tierra, según de donde procedió,  
y el aliento vuelve al Dios que lo dio.

Este versículo es una referencia clara a Génesis 2:7 y 3:19; el primero confirma que Dios insufló en Adán el aliento de vida y el segundo que, al morir, el cuerpo vuelve al polvo.<sup>51</sup> Whybray comenta:

No se trata de un ente llamado “el espíritu” que sobrevive a la muerte: Los dos componentes de todas las criaturas vivientes, el cuerpo, que fundamentalmente es solo **polvo**, y el aliento, que Dios sopló en él para darle vida, se separan y dejan de tener identidades independientes.<sup>52</sup>

El texto es claro en cuanto a la separación de estas dos partes después de la muerte, pero guarda silencio sobre la continuación de la vida con Dios después de la muerte. Los lectores de los periodos pre monárquico y monárquico parecen haber entendido que, al morir, las dos partes de un cuerpo regresan al lugar de donde proceden. Tremper Longman dice: “No se trata de una alusión optimista a cierta clase de conciencia después la muerte, sino al simple regreso a la situación previa a la vida. Dios unió temporalmente el cuerpo y el espíritu y el proceso se deshace”.<sup>53</sup>

C. *Oseas 6:1-2*

Vamos, volvamos al SEÑOR porque él mismo [nos] ha herido, pero él nos sanará; él [nos] ha golpeado, pero él nos vendará. Al cabo de dos días nos revivirá; al tercer día nos levantará, para que vivamos ante él.

Algunos estudiosos afirman que los pronombres plurales de los verbos חָיָה (“revivido”) y קָוָה (“levantado”) se refieren a una resurrección nacional tras una

49 MARTIN-ACHARD, *From Death to Life*, 57.

50 Tradicionalmente la autoría de Ec ha sido atribuida al rey Salomón, pero los estudiosos actuales han puesto en duda esta datación (cf. C. L. SEOW, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 18C; New York: Doubleday, 1997], 36–38; R. N. WHYBRAY, *Ecclesiastes* [NCBC; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989], 3–4. No obstante, la datación no afecta significativamente a nuestras conclusiones.

51 SEOW, *Ecclesiastes*, 367–368; WHYBRAY, *Ecclesiastes*, 168.

52 WHYBRAY, *Ecclesiastes*, 168.

53 LONGMAN III, *The Book of Ecclesiastes* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 273.

“muerte” nacional.<sup>54</sup> Sin embargo, es más probable que J. L. Mays esté en lo cierto en su apreciación de que no se les retrata como muertos: “Más bien, se encuentran gravemente heridos y se espera que Yahvé los reviva devolviéndoles su vitalidad y les salve de la muerte. No existe la noción de una resurrección nacional como en Ez 37”.<sup>55</sup> Por otra parte, la nación tiene que seguir existiendo y funcionando si hay una opción de volverse a Dios y sortear el peligro de muerte. En cualquier caso, no está hablando de una resurrección individual y, por tanto, no contribuye a nuestra comprensión del concepto de la vida después de la muerte para el individuo. La expectativa de que serían levantados tras solo dos o tres días, implica que su liberación tendría lugar rápidamente, una vez que se volvieran a Dios.

#### D. Isaías 26:19

Tus muertos vivirán, mi [o su] cuerpo se levantará. Los que habitan en el polvo despiertan y gritan [de gozo] porque tu rocío es como el rocío de las luces [o de la mañana] y la tierra dará a luz [a los] muertos.

En este pasaje, el autor establece un contraste entre las naciones que han gobernado sobre Israel pero que ya no existen (v 14) e Israel, que no desaparecerá (v 19). El autor usa una terminología paralela que hace este contraste aún más fuerte: los pueblos de las naciones anteriores “ya están muertos”, “ya no viven” y “sus espíritus difuntos no se levantarán”, pero “los muertos de Israel vivirán”, “sus cuerpos se levantarán” y “despertarán”. El contexto general exige que haya una resurrección nacional para el pueblo de Dios, de lo contrario su desenlace sería igual que el de aquellas naciones que Dios había castigado.<sup>56</sup> Es algo similar a la “resurrección de los huesos secos” de Ezequiel 37, donde la nación de Israel resucita, sin embargo esto no implica la resurrección individual.<sup>57</sup>

54 MARTIN-ACHARD, *From Death to Life*, 81; F. I. ANDERSON y D. N. FREEDMAN, *Hosea. A New Translation, with Introduction and Commentary* (AB 24; Garden City, NY: Doubleday, 1989), 420.

55 J. L. MAYS, *Hosea. A Commentary* (OTL; Philadelphia, PA: Westminster, 1969), 95. Ver también: H. W. WOLFF, *Hosea: A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*, ed. P. D. HANSON, trad. G. STANSELL (Hermeneia; Philadelphia, PA: Fortress, 1974), 119; T. E. MCCOMISKEY, *The Minor Prophets. An Exegetical and Expository Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker, 1992), 1:88.

56 J. KISSANE, *The Book of Isaiah* (Dublin: Brown and Nolan, 1960), 1:289; G. FOHRER, “Das Deschick des Menschen nach dem Tode im Alten Testament”, *Kerigma und Dogma* 12 (1968): 249–262; E. HAENCHEN “Auferstehung im Altem Testament”, en *Die Bibel und Wir, Gesammelte Aufsätze* (Tübinga: J. C. B. Mohr, 1968), 73–90; CLEMENTS, *Isaiah 1–39* (NCBC; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980), 216–217; H. H. ROWLEY, *The Faith of Israel* (Londres: SCM, 1956), 116–117; H. WILDBERGER, *Isaiah 13–27: A Continental Commentary*, trad. T. H. TRAPP (Minneapolis, MN: Fortress, 1997), 567–568.

57 *Contra*: J. SKINNER, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I–XXXIX* (Cambridge Bible; Cambridge: Cambridge University Press, 1954), 210; J. MAUCLINE, *Isaiah 1–39 Introduction and Commentary* (TBC; New York: Macmillan, 1962), 193; A. S. HERBERT, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I–XXXIX* (Cambridge Bible Commentary; Cambridge: Cambridge

### E. Isaías 53:11

Del sufrimiento de su alma, verá y quedará satisfecho; por su conocimiento mi siervo justo justificará a muchos, y él mismo llevará sus iniquidades.

Este texto contiene varias incertidumbres interpretativas, y solo es importante para nuestra discusión si se prefiere la lectura de los rollos del Mar Muerto y la Septuaginta: “Verá la luz y quedará satisfecho”. Igualmente, se tiene que interpretar esta luz como “la luz [de la vida]”, como ha hecho la NVI. Sin embargo, no se observa ninguna declaración clara sobre la resurrección en la lectura del texto masorético: “Del sufrimiento de su alma, verá y quedará satisfecho”; aunque está claro que el siervo sufrirá e incluso morirá (vv 7–11). Por esta razón, R. M. Whybray y Claus Westermann sostienen que este versículo solo se refiere a la liberación de un gran sufrimiento y la reanudación de una vida normal y feliz.<sup>58</sup> Estamos de acuerdo con la apreciación de Martin-Achard de que el autor parece creer que el Siervo escapará de la muerte, aunque no puede explicar cómo:

Si los contemporáneos del profeta hubieran tenido el hábito de hablar de la vida después de la muerte, es probable que el deuterio Isaías hubiera hecho alguna referencia explícita a la resurrección en este pasaje; pero, por el contrario, tenemos la impresión de que está tanteando el terreno; intuye que el Siervo debe escapar de la muerte, así que lo afirma sin poder explicar la modalidad de un evento que escapa a su comprensión. El deuterio Isaías está seguro de la intervención milagrosa de Yahvé en favor de su Escogido; no puede decir más, ignora cómo y de qué forma el Dios viviente va a rescatarlo del dominio de la muerte.<sup>59</sup>

Este siervo es singularmente especial porque su muerte será para la expiación de la nación, pero el autor del pasaje parece no tener claro cómo se producirá su liberación.

### F. Ezequiel 37:1–14

Como se ha señalado anteriormente en el análisis de Isaías 26:19, este pasaje se refiere a una resurrección nacional. Israel, que había sido exiliado y dispersado entre varias naciones, está siendo reagrupado por el poder de Dios y restaurado a la tierra.<sup>60</sup>

---

University Press, 1973), 156; O. KAISER, *Isaiah 13–39. A Commentary* (OTL; Philadelphia, PA: Westminster, 1975), 215–223; J. A. MOTYER, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary* (Downers Grove; IL: InterVarsity, 1993), 218–220.

58 R. N. WHYBRAY, *Isaiah 40–66* (NCBC; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), 180; C. WESTERMANN, *Isaiah 40–66. A Commentary* (OTL; Philadelphia, PA: Westminster, 1969), 267.

59 MARTIN-ACHARD, *From Death to Life*, 116; cf. J. L. MCKENZIE, *Second Isaiah. Introduction, Translation, and Notes* (AB 20; Garden City, NY: Doubleday, 1968), 135–136; C. R. NORTH, *Second Isaiah*, 242–246.

60 M. GREENBURG, *Ezekiel 21–37. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22A; New York: Doubleday, 1997), 747.

### G. Salmo 1:5

Por lo tanto, los malvados no se levantarán en el juicio  
ni los pecadores en [la] asamblea de los justos.

No está claro a qué se refiere *בְּיָמֵי הַדִּיּוּן* (“el juicio”) en este versículo. Algunos sugieren que se trata del juicio final cuando los malvados son castigados, como se describe en el libro de Apocalipsis.<sup>61</sup> Sin embargo, la frase paralela que sigue, ayuda a aclarar su significado y afirma que los malvados no se levantarán cuando los justos se reúnan.<sup>62</sup> Lo más probable es que los justos se reúnan en determinados momentos de la vida de la nación para: 1) tomar decisiones sobre la nación, 2) anunciar el juicio contra ciertas personas malvadas o 3) adorar. Longman afirma: “En su contexto del Antiguo Testamento, puede referirse simplemente al momento de esta vida en el que Dios hace recaer sobre las personas las consecuencias de sus malas acciones. Al fin y al cabo, la enseñanza completa sobre la vida después de la muerte sólo llega con la claridad del Nuevo Testamento”.<sup>63</sup> Longman continúa señalando que la congregación es el contexto apropiado para la adoración—el mismo contexto que se asume en los Salmos y, por lo tanto, parece probable que los malvados no estarán entre los justos cuando estén adorando.<sup>64</sup> No se menciona el motivo de la ausencia, que puede deberse a diversas causas.

### H. Salmo 11:7

Porque el SEÑOR es justo, él ama [las acciones] justas;  
los íntegros verán su rostro.

En este versículo no queda claro exactamente cuándo “los íntegros verán su [de Dios] rostro”. Algunos, teniendo en mente el versículo 6 que advierte sobre el fuego y el azufre, opinan que este pasaje representa el castigo final en el “lago de fuego” y que, por tanto, es una referencia a la vida después de la muerte. Sin embargo, es más probable que el salmista tenga en mente a Sodoma y Gomorra (Gn 19:24), cuyo castigo de parte de Dios fue la destrucción por “azufre y fuego”. Así, hay un fuerte contraste entre los malvados que fueron castigados en el versículo 6 y los íntegros que experimentarían el favor de Dios en el versículo 7. Dahood tradujo la última frase del versículo 7 como “nuestro rostro contemplará al Recto” y afirmó que el salmista creía en una vida después de la muerte en la que los justos contemplarían el rostro de Dios,<sup>65</sup> pero el orden del texto hebreo hace improbable esta traducción. Estamos de acuerdo con Anderson y otros que dicen que, incluso si esta interpretación es

61 M. DAHOOD, *Psalms I: 1–50* (AB 16; Garden City, NY: Doubleday, 1966), 4–5; D. KIDNER, *Psalms 1–72* (TOTC; Downers Grove, IL: InterVarsity, 2008), 65.

62 A. A. ANDERSON, *Psalms (1–72)* (NCBC; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972), 62; P. C. CRAIGIE, *Psalms 1–50* (WBC 19; Waco, TX: Word, 1986), 61; H.-J. KRAUS, *Psalms 1–59. A Commentary*, trad. H. C. OSWALD (Minneapolis, MN: Augsburg, 1988), 119–120.

63 Tremper LONGMAN III, *Psalms* (TOTC 15–16; Downers Grove, IL: InterVarsity, 2014), 58; cf. P. S. JOHNSON, *Shades of Sheol* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002), 227–228.

64 LONGMAN III, *Psalms*, 58.

65 DAHOOD, *Psalms I: 1–50*, 68.

correcta, no tiene por qué sugerir la vida después de la muerte, sino más bien un simple cambio de suerte aquí en la tierra.<sup>66</sup> Así, los malvados serán castigados y morirán, pero los íntegros seguirán viviendo y verán la bendición de Dios.

### I. Salmo 16:9-11

Por eso mi corazón se alegra y mi gloria se regocija;  
 ciertamente mi carne descansará segura,  
 porque no abandonarás mi alma en el Seol,  
 ni permitirás que tu santo vea la tumba.  
 Me has dado a conocer el camino de vida;  
 tú [me] llenarás de gozos en tu presencia,  
 deleites [hay] a tu diestra para siempre.

En este salmo de confianza, el salmista expresa su firme seguridad en la protección de Dios: “mi carne descansará segura” (v 9) y Dios “no abandonará mi alma en el Seol” ni le dejará “ver la tumba”. Anderson identifica aquí un paralelismo sinónimo que indica la convicción del salmista de que será librado de peligros mortales hasta que muera en buena vejez.<sup>67</sup> Además, Dios dará a conocer al salmista los “caminos de la vida” o los “caminos que conducen a la vida”, una referencia a la vida física en contraste con la muerte del versículo anterior.<sup>68</sup> El versículo 11 concluye con dos frases paralelas que afirman que hay gozo y deleite para siempre en la presencia de Dios, pero obsérvese que el versículo no dice de hecho que el salmista experimentará esos gozos para siempre. La palabra לְעוֹלָם puede significar “para siempre”, pero hay ocasiones en que eso también se limita, refiriéndose en cambio a un largo periodo de tiempo.<sup>69</sup> Debido a la flexibilidad de la palabra, este versículo puede parecer que continua en el futuro y podría dar la impresión de que el salmista disfrutaría los deleites de Dios en la otra vida. Longman entiende este versículo de esta manera: “Incluso en su contexto del Antiguo Testamento, la idea de no ver la decadencia y gozar de los deleites eternos en la presencia de Dios parece apuntar a algo más allá de la tumba”. Sin embargo, cuando Pedro citó el Salmo 16:8-11 en su sermón de Pentecostés, pareció sugerir que éste no podía aplicarse a David y que, por tanto, debía aplicarse a Cristo. Parece haber, al menos, tres formas de entender el Salmo 16:8-11: 1) El salmista está hablando de sí mismo, y está seguro de que, en la grave situación presente, Dios no permitirá que muera. 2) El salmista creía que disfrutaría de la presencia de Dios para siempre, que es una figura de lo que ocurriría con el Mesías. 3) El salmista creía que disfrutaría de la presencia de Dios para siempre y, por lo tanto, no podría referirse a David, sino por el contrario al Mesías, como argumentó Pedro. Creemos que la primera opción encaja mejor con el resto

66 ANDERSON, *Psalms (1-72)*, 123; CRAIGIE, *Psalms 1-50*, 134; KRAUS, *Psalms 1-59*, 204.

67 ANDERSON, *Psalms (1-72)*, 146.

68 J. GOLDINGAY, *Psalms 1-41* (BCOTWP; Grand Rapids, MI: Baker, 2006), 233.

69 ANDERSON, *Psalms (1-72)*, 146; GRAIGIE, *Psalms 1-50*, 158; KRAUS, *Psalms 1-59*, 241; cf. Lm 5:20 donde es paralelo con “larga de días”; en Sal 77:9 es paralelo a “generaciones y generaciones” [לְדוֹר וָדוֹר]; y en Job 36:7 se dice que los reyes se sientan en el trono “para siempre” [לְעוֹלָם].

del Antiguo Testamento, pero podría considerarse que estos versículos ayudaron cuando se desarrolló el concepto de la vida después de la muerte. Al fin y al cabo, Pedro citó estos versículos y afirmó que tuvieron un cumplimiento más completo en Jesús, que no permaneció en el Seol (Hch 2:25–28; 13:35).

*J. Salmo 17:15*

En justicia yo mismo contemplaré tu rostro;  
quedaré satisfecho (de ver) tu semejanza cuando despierte.

Dahood traduce las palabras “cuando despierte” como “en la resurrección”.<sup>70</sup> Sin embargo, la referencia anterior que hace el salmista a una visita de Dios en la noche (v 3) sugiere más bien que despierta del sueño.<sup>71</sup> Los malos, que reúnen todos los placeres de este mundo sólo para dejárselos a sus hijos (v 14) se contraponen con el salmista, que está satisfecho con la justa mirada de Dios sobre su vida en oposición a las cosas de este mundo. En el contexto, el salmista da a entender que se sentirá satisfecho al contemplar o venir a la presencia de Dios cuando despierte del sueño.

*K. Salmo 18:17–20 (TE 16–19)*

Él extendió su mano desde lo alto y me tomó;  
me sacó de las muchas aguas.  
Él me rescató de mi poderoso enemigo,  
de los que me odiaban, porque eran demasiado fuertes para mí.  
Ellos me hicieron frente en el día de mi desastre,  
pero el SEÑOR fue mi socorro.  
Él me sacó al lugar espacioso;  
me rescató porque en mí se deleitó.

Aunque aquí el tema es claramente la liberación, no hay razón para pensar que esta calamidad terminó en muerte. De hecho, el pasaje sugiere justo lo contrario: Dios liberó al salmista de sus enemigos a pesar de que eran demasiado fuertes para él. Algunos han sugerido que el “lugar espacioso” puede ser el Seol, pero en el contexto es más probable que la frase sea una metáfora pensada para dibujar un contraste con las “muchas aguas” que rodean al salmista, a quien Dios libera y coloca en un lugar abierto y seguro. Anderson relaciona “liberación” con un metafórico “lugar amplio”:

[...] en hebreo “angustia” es la condición de estar acorralado por los problemas, mientras que “liberación” es ser sacado de la aflicción, del dominio de la angustia, a un lugar amplio, ser puesto en libertad (cf. 4:1 [TM 2]). Dahood [...] afirma que el “lugar amplio” (*merháb*) es el nombre poético para el inframundo y cita varias referencias que describe la vastedad de la morada de los muertos. Su descripción del Seol es, por supuesto, correcta, pero no es seguro que el “lugar amplio” deba ser el inframundo.<sup>72</sup>

70 DAHOOD, *Psalms I: 1–50*, 99.

71 ANDERSON, *Psalms (1–72)*, 152–153; CRAIGIE, *Psalms 1–50*, 165; KRAUS, *Psalms 1–59*, 250.

72 ANDERSON, *Psalms (1–72)*, 160. Cf. KRAUS, *Psalms 1–59*, 262.

*L. Salmo 27:4*

Una [cosa] le pedí al SEÑOR, esa buscaré;  
[que] yo habite en la casa del SEÑOR todos los días de mi vida,  
para contemplar la belleza del SEÑOR y buscar[le] en su templo.

Una vez más, Dahood afirmó que la “casa del Señor” es su “habitación celestial”.<sup>73</sup> Sin embargo, esta afirmación no tiene en cuenta la frase “habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida”, que es claramente paralela a pasar tiempo buscándolo “en su templo”.

*M. Salmo 30:3 (TE 4)*

Oh SEÑOR, tú has sacado mi alma del Seol;  
Me has mantenido vivo de entre los que descienden a la fosa.

El paralelismo hebreo ayuda a aclarar el significado de este versículo, ya que la segunda frase deja claro que el salmista no murió con otros que fueron a la “fosa” (otro nombre para Seol). Longman está de acuerdo e indica: “Las razones de su alabanza se suceden rápidamente, lo que indica que estaba motivado por haberse librado de la tumba. Debe haber estado seriamente enfermo, con ‘un pie en la tumba’, como decimos, pero Dios *lo sacó de las profundidades* como se saca un cubo de un pozo”.<sup>74</sup>

*N. Salmo 49:15–16 (TE 14–15)*

Como ovejas, están destinadas al Seol, la muerte las pastoreará.  
Los íntegros gobernarán sobre ellos en la mañana. Selah.  
Pero sus formas serán para que el Seol las consuma, (lejos) de su alta morada.  
Ciertamente Dios redimirá mi vida de manos del Seol, porque él me recibirá.

Longman resume esta sección de la siguiente manera: “Dios conduce a sus ovejas a través del ‘más oscuro valle’ (incluyendo la muerte; Sal 23:4); la muerte lleva a sus ovejas al matadero y, en última instancia, al Seol, el inframundo”.<sup>75</sup> Los versículos 13 y 14 indican que los necios se dirigen al Seol y no prosperarán, mientras que el resultado de los justos es gobernar sobre los malos “en la mañana”. La pregunta es cuándo: ¿cuando hayan pasado los problemas o después de la muerte? El salmista deja claro que nadie puede vivir para siempre (vv 5–8) ni redimir un alma de la muerte (vv 7–8). Es, por tanto, imposible escapar del Seol o vivir eternamente (v 9). Tanto Anderson como Longman creen que estos versículos sugieren que el salmista cree que será preservado de ir al Seol.<sup>76</sup> Anderson afirma:

Si el Seol fuera la meta final tanto para los justos como para los malvados, entonces estos últimos estarían mejor que los primeros y todo el argumento del

73 DAHOOD, *Psalms I: 1–50*, 167.

74 LONGMAN III, *Psalms*, 158.

75 LONGMAN III, *Psalms*, 214–215.

76 LONGMAN, *Psalms*, 215.

salmos se debilitaría (cf. Lc 16:25). Por tanto, parece que, o bien el salmista creía que no vería el Seol (o la muerte) en absoluto (cf. Enoc y Elías,<sup>77</sup> en Gn 5:24 y 2 Re 2:11 respectivamente), o bien esperaba que, habiendo muerto, sería resucitado para gozar de la comunión con Dios (cf. Is 26:19; Dn 12:2).<sup>78</sup>

Anderson puede estar en lo cierto, y este pasaje puede ser un atisbo de las esperanzas del salmista de una vida después de la muerte con Dios, pero también existe otra opción, a saber, que el salmista cree que Dios le libraría de las manos del Seol en el momento presente—no de su destino final. El versículo 14 declara que los justos tendrán la victoria sobre los malvados “en la mañana”, la única pregunta es si la mañana amanece en esta vida o en la otra. Por lo que hemos visto hasta ahora en los salmos, parece que los justos vencerán a los malvados en esta vida.

La última frase del versículo 14 puede sugerir incluso que el salmista cree que los malvados serán atormentados (i.e., “consumidos”) en el Seol, pero los justos serán salvos de este tormento. Si esta última propuesta es correcta, entonces algunos israelitas pueden haber entendido que el Seol es un lugar de tormento, como luego se describe en Lucas 16:24–25.<sup>79</sup> Craigie considera el propósito de estos versículos de forma algo diferente:

En el Salmo 49, el maestro de la sabiduría elimina dos posibles temores humanos: el temor de los adversarios en la hora de la prueba (v 6) y el temor a que los ricos tengan alguna ventaja a la hora de la muerte (v 17). El maestro elimina esos temores, sin exponer explícitamente un mensaje más positivo; sin embargo, el mensaje positivo está claro en toda la tradición a la que pertenece, que la sabiduría proporciona sentido y propósito de vida; que la sabiduría se puede encontrar en el temor, o reverencia, del Señor. Esa sabiduría también proporciona aceptación y calma ante la muerte. Y, aunque el salmo en consonancia con el salterio en su conjunto no contiene de manera explícita teología y esperanza de vida después de la muerte, hay, sin embargo, una confianza en su instrucción. Porque es importante enfrentar la muerte sin falsas ilusiones, sin la falsa confianza que puede surgir de una vida considerada exitosa según los estándares humanos.<sup>80</sup>

Si bien los salmos que hemos examinado han sido usados por algunos para sugerir que los israelitas tenían algún tipo de futuro significativo después de la muerte y algunos salmos pueden usar una terminología más abierta para permitir el desarrollo de tales conceptos, parece más probable que estos pasajes se refieran a la liberación antes de la muerte. Aun así, es posible que algunos de estos salmos formaran parte del inicio del desarrollo del concepto de la vida después de la muerte en Israel.

77 A continuación, se tratará el tema de Elías.

78 ANDERSON, *Psalms (1–72)*, 379.

79 Kraus presenta un argumento similar: “Lucas 16:19s proporciona la gran iluminación del contenido esencial del Salmo 49. Lucas 16:25 es determinante. Allí se le dice al hombre rico: ‘Recuerda que en tu vida recibiste tus bienes y Lázaro también males; sin embargo, ahora él es confortado y tú estás en angustia’. Este gran ‘reverso’ ya aparece en el Salmo 49 (*Psalms 1–59*, 485).

80 CRAIGIE, *Psalms 1–50*, 361.

### O. Proverbios 14:32

El malvado es derribado en su calamidad,  
pero, aun en la muerte, el justo tiene refugio.

La última parte de este versículo sugiere que el autor puede tener algún conceto de ayuda de Dios en el más allá. R. N. Whybray señala que “una gran mayoría de comentaristas” aceptan la enmienda encontrada en la *Revised Standard Version*,<sup>81</sup> a saber, la metátesis entre las últimas dos consonantes de manera que la palabra מוֹתוֹ (‘en su muerte’) se leería como מוֹתוֹ (‘en su integridad’), una lectura también sugerida por la Septuaginta τῆ ἐαυτοῦ ὁσιότητι (‘en su santidad’). Su argumento para la corrección es el que sigue: “El hebreo tiene *b<sup>e</sup>môtô* ‘en su muerte’; esto solo tiene sentido si se toma como expresión de una creencia en la inmortalidad personal, que, a pesar de los argumentos de Dahood y otros, es extremadamente improbable en Proverbios”.<sup>82</sup> Incluso Kidner, que adopta una posición opuesta a Whybray, dice que “Job y los Salmos muestran destellos ocasionales, como este, de lo que normalmente queda fuera de su vista; en cualquier caso (como señala Delitzsch) el justo se encomienda a Dios en la muerte (Sal 31:5), sea cual sea su conocimiento. Se adopte la lectura que se adopte, *encuentra refugio* (RSV) debería ser ‘busca refugio’; cf. AV, RV, *tiene esperanza*”.<sup>83</sup> Si Kidner tiene razón en este comentario, el resto de su argumento es discutible ya que el salmista simplemente está diciendo que en la muerte el justo se vuelve a Dios para refugiarse, similar al Salmo 31:5. Una vez más, no está claro si este versículo habla de refugio después de la muerte o solamente ante una muerte inminente. El contraste entre los malvados y los justos sugiere esta última interpretación.

Para resumir, vemos que durante el periodo monárquico varios pasajes hablan claramente de una resurrección nacional o de una liberación física en esta vida. Aunque algunos pasajes pueden permitir el desarrollo de la comprensión de lo que ocurre después de la muerte, ninguno hace una referencia inequívoca a la resurrección individual y física. Sin embargo, esto cambia durante el periodo que sigue.

## III. Desde el exilio hasta la muerte de Jesús (c. 600 a. C.–30 d. C.)

En algún momento de este periodo surgió el concepto de la resurrección individual, aunque algunos siguen considerando que estos pasajes son meramente metafóricos. J. J. Collins tiene razón en su desacuerdo:

El lenguaje de la resurrección ciertamente se usa de manera metafórica en la Biblia hebrea (p. ej. Ez 37; Os 6:2), pero existe un acuerdo prácticamente unánime entre los estudiosos modernos en que Daniel se está refiriendo a la

81 R. N. WHYBRAY, *Proverbs* (NCBC; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 223.

82 WHYBRAY, *Proverbs*, 223.

83 D. KIDNER, *The Proverbs. An Introduction and Commentary* (TOTC; Downers Grove, IL: InterVarsity, 1964), 111.

resurrección real de los individuos de entre los muertos, debido al lenguaje explícito sobre la vida eterna. De hecho, esta es la única referencia a la resurrección, generalmente aceptada, de la Biblia hebrea.<sup>84</sup>

| <b>Desarrollo del concepto de la vida después de la muerte</b> | <b>Referencia bíblica</b> |
|--|---------------------------|
| Resurrección física  | Dn 12:2                   |
| Vida después de la muerte con Dios                             | Mt 22:23–32; <i>pars</i>  |
| Dos compartimentos en el Seol                                  | Lc 16:19–31               |

#### A. *Daniel 12:2*

Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán; estos a vida eterna y aquellos a vergüenza y eterno desprecio.

Daniel 12:2 no afirma que “todo los que duermen en el polvo se levantarán” (resurrección universal), sino que limita la resurrección a רַבִּימַי (“muchos, multitudes”). A. A. DiLella lo lee en un sentido inclusivo que indica a todos los judíos.<sup>85</sup> Sin embargo, también es posible leer la frase como “las multitudes que duermen en el polvo despertarán”, lo cual no es tan limitado. Aun así, parece que hay solo dos grupos: los que son resucitados (“estos”) experimentan “vida eterna”, en contraste con el resto de los resucitados (“aquellos”) que despiertan para desgracia y desprecio eterno. En esto vemos que ya en Daniel existe una progresión más en el concepto de la vida después de la muerte: todos serán resucitados,<sup>86</sup> pero los justos experimentarán vida eterna y los malvados desprecio eterno.

A pesar de que Daniel 12:13 (“Pero en cuanto a ti, sigue [por tu camino] hasta el final [de tu vida] y descansarás, después te levantarás para tu porción asignada al final de los días”) se refiere específicamente al profeta Daniel, también ilustra de vida después de la muerte. Cuando Daniel alcance el final de su vida, entrará en el descanso (i.e., el lugar de los justos en el Seol) y luego volverá a levantarse al final de los tiempos (i.e., la muerte y resurrección del Mesías marcó el inicio del fin de los tiempos).<sup>87</sup>

84 J. J. COLLINS, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Augsburg/Fortress, 1993), 391–392 (cf. su excursus sobre la resurrección en pp. 394–397).

85 L. F. HARTMAN y A. A. DILELLA, *The Book of Daniel. A New Translation and Commentary* (AB 23; Garden City, NY: Doubleday, 1978), 307; cf. HALOT 3:1171; J. G. BALDWIN, *Daniel: An Introduction and Commentary* (TOTC; Downers Grove, IL: InterVarsity, 1978), 204. J. E. GOLDINGAY cree que *rabbim* solo se refiere a esos judíos que murieron como mártires (*Daniel* [WBC 30; Waco, TX: Word, 1989], 307).

86 COLLINS, *Daniel*, 393.

87 COLLINS, *Daniel*, 402.

*B. Debate de Jesús con los fariseos (Mt 22:23–32; Mc 12:18–27; Lc 20:27–38)*

Los saduceos, que no creían en la resurrección, vinieron a Jesús para intentar atraparlo en una discusión sobre el tema. Jesús argumenta a favor de la resurrección citando la respuesta de Dios a Moisés en Éxodo 3:6:

Pero, en cuanto a la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído lo que Dios os habló, diciendo: ‘Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob’? Él no es Dios de los muertos sino de los vivos (Mt 22:31–32).

Jesús basa su argumento en el tiempo presente de este versículo—Dios “es (todavía)” el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, lo que implica que siguen vivos. Está claro que en tiempos del Nuevo Testamento existía una comprensión firme de la resurrección, pero Jesús muestra aquí que había indicios de la resurrección en el Antiguo Testamento. Dreyfus sostiene que Éxodo 3:6 tiene un significado más profundo que el generalmente apreciado y que Jesús lo utiliza para explicar la plenitud de la doctrina bíblica de la resurrección que era sólo una semilla en el Antiguo Testamento.<sup>88</sup> William Lane razona que el concepto de la resurrección fluye naturalmente de las doctrinas del Antiguo Testamento:

Si Dios ha asumido la tarea de proteger a los patriarcas de las desgracias a lo largo de sus vidas, pero falla a la hora de liberarles de la suprema desgracia, que supone la verificación absoluta y definitiva de sus esperanzas, su protección es de poco valor. Pero, es inconcebible que Dios provea algunas muestras parciales de liberación a los patriarcas y deje la última palabra a la muerte [...]. Si la muerte de los patriarcas es la última palabra en sus historias, se ha producido un incumplimiento de las promesas de Dios garantizadas por el pacto, del cual es símbolo la fórmula “el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob”.<sup>89</sup>

Si bien la doctrina de la resurrección solo se aclara hacia el final del periodo del Antiguo Testamento, no es contradictoria con lo que vino antes, sino que, como señala Lane, fluye naturalmente de los indicios dados en el texto. Pero, es interesante que Jesús escoja este pasaje, uno que pocos estudiosos han sugerido que contenga alguna pista sobre la resurrección. Aunque el pasaje de Daniel 12:2 habría sido la elección obvia para probar su opinión, Jesús sabía que a los ojos de los judíos una referencia al Pentateuco daría un peso significativo a su argumento.

*C. Lucas 16:19–31*

Aparentemente, Jesús cuenta la historia del hombre rico y Lázaro para ilustrar la verdad que declara en el versículo 15b: “que lo que es altamente valorado entre los hombres, es abominable ante Dios”.<sup>90</sup> El hombre rico era muy estimado por los hombres, pero después de la muerte, su vida despiadada y egoísta se revela como una

88 F. DREYFUS, “L’argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts (Marc, XII, 26–27)”, *Revue Biblique* 66 (1959): 213–224.

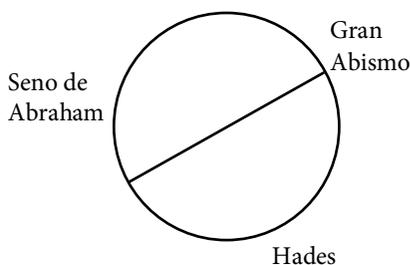
89 W. L. LANE, *The Gospel of Mark* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974), 430.

90 N. GELDENHUYS, *Commentary on the Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1951), 424.

abominación para Dios. Los papeles cambian—después de la muerte es Lázaro quien recibe la bendición de Dios. J. A. Fitzmyer concluye que “el Jesús de Lucas dice, sin duda algo, especialmente en la primera parte, sobre la retribución en el más allá”.<sup>91</sup> Se nos ofrece esta visión del concepto más plenamente desarrollado de la vida después de la muerte inmediatamente antes de los dramáticos acontecimientos de la muerte y la resurrección de Cristo.

Una vez que Lázaro muere, va al seno de Abraham (εις τὸν κόλπον Ἀβραάμ, “cercano/próximo al pecho de Abraham”), donde es consolado de los sufrimientos de este mundo; en contraste, el hombre rico entra en el Hades (ἐν τῷ ᾄδῃ), donde es atormentado. Fitzmyer está ciertamente en lo correcto cuando declara que el concepto del seno de Abraham “probablemente representa un desarrollo de la idea del AT de dormir con los padres o los antepasados de uno”.<sup>92</sup> El hombre rico se da cuenta de que existe un abismo infranqueable entre las dos regiones. Fitzmyer sigue diciendo: “En esta parábola, el Hades es un lugar distinto del ‘seno de Abraham’, con un gran abismo que los separa. Pero, puede ser que en realidad se trate de dos lugares diferentes en el Seol”.<sup>93</sup> Estamos de acuerdo con esta última sugerencia de Fitzmyer, ya que coincide estrechamente con el concepto de Seol del Antiguo Testamento, representado como en la figura de la derecha:

Se incluyen dos nuevos elementos en esta descripción del Seol: 1) el gran abismo entre los justos y los malvados y 2) los justos experimentando consuelo mientras los malvados están en tormento. Alguno podría cuestionar que el concepto del Seol pueda tener su base en una parábola; sin embargo, la parábola (si es que realmente es una parábola) aquí solo representa, con un par de aclaraciones significativas, el concepto del Seol que ya había sido enseñado en el Antiguo Testamento. Además, este relato puede no ser una parábola, ya que es el único lugar en el que una parábola del Nuevo Testamento contiene nombres concretos de personas.



#### IV. Tras la resurrección de Cristo (hacia el 30 d. C.)

El hecho de la resurrección de Cristo nos lleva a preguntarnos nuevamente adónde va un individuo al morir. Según Pablo en 2 Corintios 5:8, los creyentes van inmediatamente después de la muerte a la presencia de Dios: “Es mejor estar ausente del cuerpo y estar en casa con el Señor” (cf. Fil 1:23–24). Tras la resurrección de Cristo, un elemento completamente nuevo se añadió al concepto de la vida después de la muerte. El libro de Hebreos nos dice que después de morir, Jesús subió al

91 J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X–XXXIV): Introduction, Translation, and Notes* (AB 28A; Garden City, NY: Doubleday, 1985), 1129.

92 FITZMYER, *Gospel According to Luke (X–XXIV)*, 1132.

93 FITZMYER, *Gospel According to Luke (X–XXIV)*, 1132.

tabernáculo celestial para ofrecer su sangre en el altar celestial una vez para siempre (Heb 9:11–28); habiendo pagado el precio de nuestros pecados, Cristo nos abrió el camino de acceso directo a la presencia de Dios. El pecado ya no impide el paso. Por esta razón, Jesús pudo decir al ladrón en la cruz “*hoy estarás conmigo en el paraíso*” (Lc 23:43)—algo que no habría sido posible antes de su muerte.

El sacrificio de Jesús también permitiría por la resurrección de los creyentes trasladarlos de su lugar en el Seol al cielo para estar con Dios; los injustos permanecerían en su parte del Seol (o Hades) para esperar hasta que el Hades sea echado al lago de fuego. Apocalipsis 20:10 describe su destino final: “entonces la muerte y el Hades fueron arrojados al lago de fuego. El lago de fuego es la muerte segunda”. Estos versículos dejan claro que el diablo (v 10), la bestia (v 10), el falso profeta (v 10), la muerte (v 14) y el Hades (v 14) son echados en el lago de fuego, donde habrá tormento día y noche—el lugar definitivo de castigo para los malvados, sin que se sugiera la aniquilación. El libro de Apocalipsis tampoco sugiere la posibilidad de que los malos salgan del Seol (i.e., llamado “Hades”), sino que son trasladados con él directamente al lago de fuego—por lo que no hay segunda oportunidad para los malvados.

Esta comprensión del Seol arroja luz sobre 1 Pedro 3:19–20 que dice que Jesús fue y “predicó a los espíritus encarcelados que una vez desobedecieron cuando Dios esperaba pacientemente en los días de Noé, mientras el arca era construida”.<sup>94</sup> P. H. Davids explica la palabra κηρύσσω (“predicar”) como sigue:

En el NT griego el término *kērussō* normalmente se refiere a la proclamación del reino de Dios o el evangelio (p. ej., 1 Co 9:27), pero en unas pocas ocasiones conserva su significado secular de “proclamar” o “anunciar” (p. ej., Lc 12:3; Rm 2:21; Ap 5:2). Además, si bien Pedro se refiere claramente a la proclamación del evangelio en cuatro ocasiones, nunca usa este verbo para hacerlo [1:12, 25; 4:6 y 4:17].<sup>95</sup>

Por tanto, parece probable que Jesús está haciendo algún tipo de proclamación. Además, ¿por qué describiría Pedro a los que permanecen en el Seol como aquellos “que una vez desobedecieron cuando Dios esperaba pacientemente en los días de Noé”? Es obvio que los contemporáneos de Noé despreciaron a Dios y con el tiempo se hicieron proverbiales por su extrema maldad; por lo que su mención, por parte de Pedro podría ser representativa de los malvados en general.<sup>96</sup> También es plausible que cuando los malos vieron partir a los justos hacia el cielo (cf. la parábola de Lc 16 donde podían mirar al otro lado del Seol), pensaran que también ellos partirían pronto, lo que hizo necesario el viaje de Jesús al Hades para declararles que permanecerían en el Seol hasta su castigo final.

Para recapitular el desarrollo del concepto de la vida después de la muerte, tomemos a Abraham como ejemplo. Según Génesis 15:6, Abraham “creyó en Yahvé

94 P. H. DAVIDS, *The First Epistle of Peter* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 138–141; L. GOPPELT, *A Commentary on 1 Peter*, trad. y aum. J. E. ALSUP (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 256–264.

95 DAVIDS, *First Epistle of Peter*, 140.

96 Cf. I. H. MARSHALL, *1 Peter* (IVP NTCS; Downers Grove, IL: InterVarsity, 1991), 126.

y eso se le contó como justicia”. En este momento parece que Abraham estaba “cualificado” para ir al cielo por su fe, pero no podía acceder a él porque Cristo aún no había muerto. En cambio, la terminología usada, que “fue a reunirse con sus padres” cuando murió, probablemente se refiera al hecho de que aquellos que creían en Dios en ese momento iban al lugar para los justos en el Seol hasta que se abriera el camino al cielo. Tras la muerte de Jesús, Abraham habría sido llevado al cielo para estar con Dios, donde ahora está esperando su cuerpo resucitado.

En efecto, la salvación es igual en el Antiguo Testamento que en el Nuevo—es por gracia a través de la fe—pero la fe de Abraham estaba basada en lo que Dios le había revelado hasta ese momento. En el Nuevo Testamento se nos da una explicación mucho más completa del plan de Dios. Romanos 3:19–26 puede ser de ayuda para explicar cómo algunas personas del Antiguo Testamento eran consideradas justas. Aunque nadie era justificado a través de la ley, sin embargo, “en su paciencia, Dios ha pasado por alto los pecados cometidos previamente” para que Dios sea el “justificador del que tiene fe en Jesús” (v 25). En otras palabras, Dios pasó por alto sus pecados hasta que vino Jesús y los eliminó. El libro de Hebreos deja muy claro que Cristo preparó el camino una vez por todas para que tuviéramos acceso a Dios y que no es posible ningún otro camino (Heb 1:1–3; 2:1–4; 3:1–5; 6:4–8). En año 70 d. C. los romanos destruyeron el templo, porque Dios ya no lo necesitaba. El sistema del antiguo pacto de ofrecer sacrificios para expiar los pecados había acabado y ya no era necesario, habiendo sido reemplazado por el sacrificio definitivo de Cristo que eliminó los pecados.

## **V. Ramificaciones del concepto israelita de la vida después de la muerte**

Esta explicación del concepto israelita de la vida después de la muerte arroja luz sobre dos temas desconcertantes pero relacionados. La primera es dónde van los niños cuando mueren. Los estudiosos suelen utilizar las palabras de David en 2 Samuel 12:23 para argumentar que el niño va al cielo: “Ahora el niño está muerto, ¿por qué debería ayunar? ¿Puedo hacerle volver? Yo voy a él, pero él no volverá a mí”. Su razonamiento es que, como David era una persona justa, el cielo sería su hogar eterno; por deducción entonces el niño debe estar en el cielo, ya que es allí donde David irá.<sup>97</sup> Sin embargo, si situamos esta declaración en el contexto del concepto israelita de la vida después de la muerte, David puede estar afirmando simplemente que, al morir, irá a estar con sus padres y que el niño ya le ha precedido. O quizá esté diciendo que se encontrarían en el Seol, donde van tanto los justos como los malvados. El complejo tema de adónde van un niño después de la muerte merece su propio debate, por separado. Sin embargo, para el propósito de nuestra discusión aquí, basta decir que cuando se lee en el contexto del desarrollo del concepto de la vida después de la muerte, este versículo no debería utilizarse como texto de prueba

---

97 M. J. ERICKSON, *Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1985), 638; L. RICHARDS, *Bible Difficulties Solved. Answers to More than 500 Baffling Questions* (Grand Rapids, MI: Revell, 1993), 116; W. C. KAISER, P. H. DAVIDS, F. F. BRUCE y M. T. BRAUCH, *Hard Sayings of the Bible* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996), 222–223.

para la posición de que los niños van al cielo cuando mueren—sencillamente no es así como David habría querido que se entendiera.

La segunda cuestión se plantea en Mateo 27:52–53, que dice: “Y las tumbas fueron abiertas y los cuerpos de muchos santos que habían muerto volvieron a la vida y salieron de sus tumbas, y tras su resurrección entraron en la ciudad santa y aparecieron a muchos”. ¿Fue tan grande el poder de la resurrección de Cristo que “se desbordó”, por así decirlo, y también resucitó a algunos santos del Antiguo Testamento? A la luz de nuestra discusión sobre la vida después de la muerte, estos versículos se entienden mejor como la segunda de dos señales que confirman las nuevas iniciativas inauguradas con la resurrección de Cristo.

La primera señal es el velo del lugar santísimo rasgado (Mt 27:51), que demuestra un nuevo acceso abierto a la presencia de Dios,<sup>98</sup> que fue rasgado de arriba abajo significando que este nuevo acceso fue iniciado por Dios. Cristo se convirtió en el nuevo sumo sacerdote sustituyendo a cualquier mediador terrenal (ver Heb 7–10), lo que constituyó la base de la referencia de los reformadores al sacerdocio individual de todos los creyentes.

La segunda señal, registrada en Mateo 27:52–53, es la resurrección de algunos creyentes después de la resurrección de Cristo y su aparición a otros creyentes en Jerusalén.<sup>99</sup> La señal significaba para los santos que no tenían que temer a la muerte, ya que algún día serían resucitados debido a lo que Cristo había hecho en la cruz; era un vívido recordatorio de que la muerte no era el estado final de los creyentes. Primera de Corintios 15:20 confirma que, cuando Jesús fue resucitado de la muerte, fue “primicias de aquellos que duermen”, abriendo así el camino al resto de los santos del Antiguo Testamento que habían estado esperando en el Seol. Por tanto, cuando las personas mueren ahora, en cierto sentido están más vivos que nunca, porque son introducidos inmediatamente en la presencia de Dios.

## VI. Dos enigmas sin resolver

Quedan dos dificultades relacionadas con nuestra discusión sobre el concepto israelita de la vida después de la muerte. La primera es Enoc, quien “caminó con Dios; y luego dejó de ser, porque Dios lo tomó” (Gn 5:24). El pasaje implica que Dios amaba a Enoc tanto que se lo llevó a su presencia,<sup>100</sup> pero según nuestro análisis de la visión israelita del más allá, esto significa que Enoc fue al Seol hasta que el sacrificio de Cristo le abrió el camino para que pudiera estar con Dios. Aunque este pasaje no

---

98 R. H. GUNDRY, *Matthew. A Commentary on His Literacy and Theological Art* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), 575; D. A. CARSON, “Matthew” en *Expositor’s Bible Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984), 8:580–581.

99 CARSON, “Matthew”, 8:582; D. HILL, *The Gospel of Matthew* (NCBC; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 356; C. L. BLOMBERG, *Matthew* (NAS 22; Nashville, TN: Broadman, 1992), 420.

100 G. J. WENHAM, *Genesis 1–15* (WBC 1; Waco, TX: Word, 1987), 128; C. WESTERMANN, *Genesis 1–11. A Continental Commentary*, trad. J. J. SCULLION (Minneapolis, MN: Fortress, 1994), 359. L. ZACHMANN sostiene que Enoc fue retirado de esta tierra para evitarle el contacto con la pecaminosidad de la misma (“Beobachtungen zur Theologie in Gen 5”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 88 [1976]: 272–274).

hace ninguna alusión al Seol, es contrario a otras partes de la Escritura que una persona pueda entrar en el cielo sin que sus pecados hayan sido quitados, lo cual no pudo efectuarse hasta que Cristo murió. Reconocemos que Dios pudo haber hecho algo especial en este caso, pero parecería más probable que siguiera el plan natural trazado hasta este punto.

La segunda dificultad aparece en 2 Reyes 2:11: “Mientras ellos (Elías y Eliseo) iban caminando y hablando juntos, de repente un carro de fuego con caballos de fuego apareció y los separó, y Elías subió al cielo en un torbellino”. A partir de lo que hemos aprendido aquí sobre la visión israelita de la vida después de la muerte, esto significa que Elías fue llevado primero a los cielos y luego devuelto abajo al Seol. El término שָׁמַיִם (“cielos”) normalmente se refiere al firmamento (Gn 1:8–9, 14–17, 26, 28, 30; etc.) y no implica necesariamente que Elías fuera llevado a la presencia de Dios. De hecho, los hijos de los profetas pensaban lo mismo, porque querían buscarle y ver dónde había sido depositado (2 Re 2:16).<sup>101</sup> Pero, Dios le tomó y, según nuestro análisis, habría habitado en el Seol hasta la resurrección de Cristo.

Es plausible que ambos misterios se incluyan en las Escrituras para despertar en los israelitas la esperanza de algo mejor—de que exista al menos la posibilidad de continuar una relación con Dios una vez terminada esta vida. Es posible que Job haya “anhelado algo mejor” cuando expresó un deseo similar de que alguien se interpusiera entre él y Dios y actuara como su “abogado” o su “mediador” (Job 9:33). Con el tiempo, ese es justo el papel que cumple Jesús. Estos pasajes pueden haber sido incluidos para suscitar en los israelitas del Antiguo Testamento el anhelo de estar en la presencia de Dios después de la muerte y, en su momento, Dios proveería los medios para hacerlo posible. A menudo Dios espera que deseemos las cosas para darnoslas—no le dio a Abraham un hijo hasta que éste anheló que Dios se lo diera.

## Conclusión

En este artículo hemos examinado el desarrollo progresivo del concepto de la vida después de la muerte en la Biblia. Comienza como una vaga percepción de ir a estar con los padres después de morir, más tarde se hace mención del Seol como el lugar al que iban tanto los justos como los malvados. Algunos de los salmos parecen utilizar un lenguaje abierto que permite el desarrollo del concepto del más allá, aun cuando en su contexto inicial probablemente no significara eso. Una vez que surgió la idea de una significativa vida con Dios después de la muerte, estos salmos adquirieron un mayor significado para sus lectores. Uno de los principales desarrollos se encuentra en Daniel 12:2 cuando se afirma claramente que hay una resurrección tanto para los justos como para los malvados. En el relato del hombre rico y Lázaro en Lucas 16, el Seol se presenta como si tuviera dos partes: “el seno de Abraham” para los justos y “el Hades” para los malvados. El concepto se refina aún más, de manera que los justos viven en consuelo y los malvados en tormento, y no hay cruce entre las dos zonas habitadas. El siguiente paso tiene lugar tras la muerte

---

101 K. Spronk sugiere que ambos pasajes son de alguna manera como Ez 3:14 y 8:3, donde Ezequiel es “transportado” por Yahvé dentro del mundo y no desde él (*Beatific Afterlife in Ancient Israel* [AOAT 219; Kevelaer: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986], 259).

y la resurrección de Cristo: a un ladrón crucificado se le dijo que iría inmediatamente a la presencia de Dios (i.e., llamada “Paraíso”, Lc 23:43); y los justos de los tiempos del Antiguo Testamento, que habían entrado en su zona designada del Seol, pasaron a la presencia de Dios (2 Co 5:8; Fil 1:23–24). El concepto de la vida después de la muerte se desarrolla plenamente en el Nuevo Testamento en la expresión de la seguridad de nuestra esperanza de que estaremos en la presencia de Dios al morir, algo que los justos del Antiguo Testamento solo podían anhelar. En el contexto de este desarrollo, podemos apreciar mejor lo que quiso decir el autor del libro de Hebreos cuando dijo:

Todas estas personas murieron según su fe sin recibir lo prometido: pero habiéndolo visto y saludándolo de lejos, incluso admitiendo que eran extranjeros y peregrinos en la tierra. Porque los que dicen tales cosas dejan claro que buscan otra patria. Si en verdad hubieran pensado en aquel país del que partieron, habrían tenido la oportunidad de regresar. Pero ahora anhelan una patria mejor—una celestial. Por tanto, Dios no se avergüenza de ser llamado su Dios, porque les ha preparado una ciudad (11:13-16).

# La marca de la bestia en su contexto original

Eduardo Gudeman

---

**Eduardo Gudeman** (PhD, Trinity College, University of Bristol) vive en Madrid y enseña el Nuevo Testamento en la Escuela Evangélica de Teología y en la Facultad Internacional de Teología IBSTE. [esgudeman@ibste.org](mailto:esgudeman@ibste.org).

---

*Resumen: La marca de la bestia en Apocalipsis 13:16–18 es un concepto bíblico que se ha empleado al servicio de muchas teorías sobre la manera en la que un personaje malvado va a perseguir a los creyentes en el futuro. Lo que ha faltado en muchas interpretaciones de este concepto es una buena exégesis que tome en cuenta el contexto histórico y literario y el género de literatura que Juan ha utilizado en este texto. En este artículo, se hace esta labor y se presenta una interpretación del pasaje que es coherente con estos aspectos del contexto original.*

## Introducción

Hay ciertos eventos que excitan la imaginación de los creyentes y les hacen pensar en el fin de todas las cosas. Por ejemplo, cuando hay nuevos conflictos en el oriente medio, sube el nivel de interés en la escatología. Cuando se desarrolla una nueva tecnología que es capaz de escanear chips debajo de la piel, se percibe más interés en el libro de Apocalipsis. Cuando un gobierno insiste en que la población tome una nueva vacuna, aumentan las conversaciones sobre la marca de la bestia y todo lo que implica. Este artículo no va a tratar los conflictos geopolíticos, las nuevas tecnologías ni los beneficios y peligros de una vacuna. Más bien, la intención del artículo es acercarse al pasaje de la Biblia que menciona la marca de la bestia (Ap 13:16–18) e interpretarlo usando herramientas que son reconocidas como imprescindibles para cualquier intento de entender el propósito original del autor bíblico. Evidentemente, nadie puede estar absolutamente seguro de que su propia interpretación es la que el autor bíblico pretendía comunicar, pero los que enseñan la Biblia y los que intentan convencer a otros de sus propias interpretaciones deben demostrar que se han atendido a estas prácticas importantes. Este estudio va a prestar mucha atención a las siguientes prácticas hermenéuticas: una consideración del contexto histórico de los primeros oyentes,<sup>1</sup> un reconocimiento de las características únicas del libro en el que aparece este pasaje y un examen del contexto literario. Basándose en esta

---

1 Se usa aquí el término “oyentes” en vez de “lectores” porque las personas en las congregaciones solían escuchar los escritos de los autores bíblicos mientras una persona leía el documento. No solían leer los textos individualmente por su propia cuenta.

información, este artículo presentará una interpretación y aplicación que sea coherente con el contexto y trasfondo del libro. En pocas palabras, este estudio sostendrá que Juan utiliza la figura de una marca para describir el estado espiritual de los que no pertenecen a Cristo, sino a Satanás y sus representantes, y que demuestran lealtad hacia ellos. A lo largo del libro, Juan implora a los cristianos de su época que se aparten de las prácticas idólatras y mantengan su lealtad hacia Cristo. Sin embargo, en este pasaje les advierte que los que obedecen a Cristo van a sufrir consecuencias severas en esta vida, incluyendo consecuencias económicas.

## El contexto histórico de los primeros oyentes

Los primeros oyentes formaban parte de siete iglesias en Asia Menor durante la segunda mitad del primer siglo. Lo que se sabe de ellos es lo que se ha descubierto por el mismo libro de Apocalipsis (especialmente los cc 2 y 3), otras cartas del Nuevo Testamento y otras fuentes históricas.<sup>2</sup> En términos muy reducidos, los creyentes en Asia Menor vivían en un contexto en que la gente creía en muchos dioses. Sabemos que a veces los enemigos de los cristianos les llamaban ateos porque negaban creer en los dioses de los romanos y no adoraban a su Dios por medio de ídolos y sacrificios como solían hacer sus vecinos. También sabemos que, en Asia Menor, Roma ejercía un poder claro y establecido sobre las personas que allí vivían. En general, los habitantes de esta zona no se rebelaron contra la autoridad romana; al contrario, estaban agradecidos de poder pertenecer a este imperio poderoso. De hecho, algunas de las ciudades de Asia Menor compitieron entre ellas por el privilegio de construir templos especiales en honor de los emperadores.<sup>3</sup> Había una presión constante para demostrar su lealtad a Roma, al emperador y a otros dioses paganos. Esta presión venía no solamente de los líderes políticos y religiosos, sino también de los vecinos.<sup>4</sup> Por ejemplo, en algunas ciudades de Asia Menor, solían tener desfiles y procesiones en honor a Roma o al emperador, y cuando la procesión pasaba por las diferentes calles, se esperaba que los que vivían en ellas sacaran sus altares de casa y ofrecieran incienso en honor al emperador.<sup>5</sup> Había otras presiones también. Por ejemplo, los trabajadores del mismo oficio solían formar grupos o gremios para fortalecer su posición en la sociedad, más o menos parecido a un sindicato de una profesión hoy en día. Cuando se congregaban para celebrar sus reuniones, solían ofrecer un sacrificio al dios patrón de su oficio. Se ofrecía el animal

---

2 Para más información sobre estas fuentes, consulta los libros de referencia en las siguientes notas.

3 Giancarlo BIGUZZI, "Ephesus, Its Artemision, Its Temple to the Flavian Emperors, and Idolatry in Revelation", *Novum Testamentum* 40 (1998): 276–290 (aquí, 281–282).

4 Thomas B. SLATER, "On the Social Setting of the Revelation to John", *New Testament Studies* 44 (1998): 232–256 (aquí, 238, 254). Ben WITHERINGTON III, *Revelation* (The New Cambridge Bible Commentary; Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 8. Richard BAUCKHAM, *Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (London: T&T Clark, 1993), 447.

5 Ver S. R. F. PRICE, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 111–112. Price describe ejemplos de esta práctica.

en sacrificio y luego lo comían en ambiente festivo.<sup>6</sup> No solamente Juan, sino Pablo también insistió en que esta práctica no era apropiada para los cristianos.<sup>7</sup>

## Características del libro de Apocalipsis

Así que, tenemos que entender el contexto histórico de los primeros oyentes para apreciar el propósito del libro de Apocalipsis. También tenemos que reconocer dos características de este libro que afectan la interpretación de una manera incuestionable. Primero, en este libro Juan alude constantemente al Antiguo Testamento. Hay otros libros en el Nuevo Testamento que aluden mucho al Antiguo Testamento, pero ningún otro se acerca a la cantidad de alusiones que encontramos en Apocalipsis. Aunque Juan no suele citar el Antiguo Testamento directamente, más de la mitad de todos los versículos contienen alguna alusión al Antiguo Testamento.<sup>8</sup> Así que, si leemos algo interesante o difícil de entender en el libro, debemos preguntarnos primeramente si se refiere a algo en el Antiguo Testamento. Vamos a explorar este tema en más profundidad abajo.

Por fin, debemos reconocer que, en aquel entonces, había otros libros que encajaban en el género de literatura que hoy en día llamamos apocalíptica. Estos libros compartían muchas de las características del libro de Apocalipsis y fueron populares desde aproximadamente el 200 a. C. hasta el 200 d. C.<sup>9</sup> Uno se da cuenta, al leer estos apocalipsis que son contemporáneos del Apocalipsis de Juan, que se asemejaban en varios aspectos, tales como el uso de muchas metáforas, lenguaje simbólico, imágenes inquietantes y números que se usaban de forma simbólica. Así que, aunque Apocalipsis nos parezca bastante extraño con sus muchas metáforas y lenguaje figurativo, no parecía tan extraño a los primeros oyentes.

## La marca en el Antiguo Testamento

Si es verdad, como se ha comentado arriba, que Juan alude constantemente al Antiguo Testamento, convendría buscar una marca similar en el Antiguo Testamento.<sup>10</sup> Lo que saldrá de esta investigación es que sí, hay marcas similares en

6 Ver Robert MOUNCE, *Comentario al Libro de Apocalipsis* (Barcelona: Editorial Clie, 2007), 137–140. Ver también lo que Keener escribe acerca de los gremios artesanos en su explicación de Ap 2:12–17. Craig KEENER, *Comentario Bíblico con Aplicación NVI: Apocalipsis* (Miami, FL: Editorial Vida, 2013).

7 1 Co 10:14–22; 8:10–13.

8 Encontramos ejemplos de citar el AT en 2 Co 6:2 (cf. Is 49:8) y Mt 3:3 (cf. Is 40:3). Una alusión, por otro lado, tiene lugar cuando un autor hace referencia a un pasaje del AT sin reproducir el versículo o pasaje. Por ejemplo, Ap 5:5, al mencionar el león de Judá, alude a Gn 49:9–10. También, al mencionar la raíz de David, alude a Is 11:10.

9 Ver “Literatura Apocalíptica” en Alfonso LOCKWARD, *Nuevo Diccionario de la Biblia* (Miami, FL: Editorial Unilit, 1999).

10 La palabra griega que se traduce como “marca” en Ap 13:16, 17; 14:9, 11; 16:2; 19:20 y 20:4 es χάραγμα. En la búsqueda de otras marcas en la LXX, no se restringirá a esta misma palabra

el Antiguo Testamento, pero con una diferencia bastante importante.

Primero, Éxodo 13:9 describe una señal en la mano y en la frente de una manera similar a Apocalipsis 13:16: “Y te será como una señal en tu mano, y como un recordatorio en tu frente, para que la ley del Señor esté en tu boca; porque con mano fuerte te sacó el Señor de Egipto”.<sup>11</sup> Se encuentran más referencias a esta señal en Éxodo 13:16 y Deuteronomio 6:6, 8 y 11:18. Esta señal comparte con la marca de la bestia la ubicación en la frente y en la mano. Contrasta con la marca de la bestia en el hecho de que es Dios quien pide esta señal. También contrasta porque representa algo muy positivo,<sup>12</sup> ya que recordaba a los israelitas mantener muy presentes en sus mentes y sus corazones los mandamientos de Dios.

Una segunda aparición que se puede encontrar en el Antiguo Testamento es la marca que recibió Caín después de que mató a su hermano en Génesis 4:15: “Entonces el SEÑOR le dijo: No será así; pues cualquiera que mate a Caín, siete veces sufrirá venganza. Y puso el SEÑOR una señal sobre Caín, para que cualquiera que lo hallase no lo matara”. No hay tanta correspondencia entre esta marca y la marca de la bestia. Por ejemplo, no se dice dónde la marca fue ubicada en el cuerpo de Caín. Sin embargo, algo que las dos marcas tienen en común es el hecho de que las dos sirven para proteger a la persona que lleva la marca. En el caso de Caín, se dice claramente que la marca sirve para que nadie le mate. En el caso de la marca de la bestia, se percibe un aspecto protector en el hecho de que solamente los que llevan la marca pueden comprar y vender. Esta marca de Caín, sin embargo, es intrínsecamente diferente de la marca de la bestia porque en el caso de Caín, es Dios quien la provee en lo que parece un acto de misericordia. En este aspecto, aunque Caín no es un personaje positivo, la marca en sí se ve como algo positivo.

Una tercera marca en el Antiguo Testamento es la que más claramente se relaciona con el libro de Apocalipsis. Se encuentra en Ezequiel 9. En Ezequiel 8, el profeta se encuentra en Jerusalén (solamente en su visión, no físicamente) y puede ver las abominaciones que los ancianos y otras personas de Judá están cometiendo. Los capítulos 9 y 10 contienen una visión que describe, de una forma simbólica, el juicio que va a caer en poco tiempo sobre los habitantes de Jerusalén, y el abandono de Jerusalén por parte de Dios. Dios manda que se les ponga una marca en las frentes

griega, sino que se buscará ejemplos donde se dice que algún tipo de marca, señal, nombre o número se le pone o aparece en el cuerpo de una persona, especialmente en la frente o en la mano derecha. Aunque la circuncisión se puede describir como una señal que aparece en el cuerpo de unas personas, no entra en este estudio por dos razones. Primero, porque se descubrirá que otras marcas en el AT se asemejan más que la circuncisión a la marca de la bestia y las otras marcas que se describen en Ap. Segundo, porque una investigación teológica sobre las posibles conexiones entre la circuncisión y las marcas en Ap sería un tema demasiado grande para tratar en este estudio breve.

11 Todas las referencias bíblicas están tomadas de la Biblia de las Américas.

12 La marca de la bestia se ve como negativa por las siguientes razones: 1. Está íntimamente relacionada con la bestia que es un enemigo de Dios y de los siervos de Dios (Ap 11:7; 13:1-8; 16:12-14; 17:12-14; 19:19-20). 2. La segunda bestia, que es otro enemigo de Dios y de su pueblo (Ap 13:15; 16:12-14; 19:19-20), es la que obliga a la gente a recibir la marca (Ap 13:16). 3. Parece que la marca se da solamente a los que están dispuestos a adorar a la bestia y, si alguien no está dispuesto a recibirla, no puede comprar ni vender (Ap 13:17).

de todos los que gimen a causa de las abominaciones que se han hecho en Jerusalén, es decir, en las frentes de los justos. Ezequiel 9:4 dice: “y el SEÑOR le dijo: Pasa por en medio de la ciudad, por en medio de Jerusalén, y pon una señal en la frente de los hombres que gimen y se lamentan por todas las abominaciones que se cometen en medio de ella”.

Ezequiel 9:6 explica que Dios ordenó la matanza de todos los habitantes de Jerusalén menos de los que llevaban la marca. Así que, la marca se daba para proteger a los justos y demostrar que pertenecían a Dios. La marca era algo positivo, tal como las otras dos marcas que hemos visto en el Antiguo Testamento. Este aspecto positivo es la gran diferencia entre estas marcas que se encuentran en el Antiguo Testamento y la marca de la bestia. Así que, si las marcas en el Antiguo Testamento son positivas, ¿se puede encontrar una marca en Apocalipsis que es positiva también? La respuesta es muy clara.

En Apocalipsis 7:3, seis capítulos antes de la mención de la marca de la bestia, Juan alude a la protección divina que se da a los siervos de Dios. Es casi seguro que esta visión está aludiendo a la visión de Ezequiel 9 que acabamos de ver.<sup>13</sup> Apocalipsis 7:3 dice: “No hagáis daño, ni a la tierra ni al mar ni a los árboles, hasta que hayamos puesto un sello en la frente a los siervos de nuestro Dios”.

Así que, tal como ocurre en Ezequiel 9, se acerca un juicio, pero antes de que ocurra, Dios provee la protección de los justos por medio de una marca en sus frentes. Después de la aplicación de la marca, los juicios empiezan. En Apocalipsis, este juicio se ve en los capítulos 8 y 9. En Apocalipsis 9:4, se ve la manera en la que la marca funciona en su propósito de proteger a los que pertenecen a Dios. Apocalipsis 9:4 dice: “Se les dijo que no dañaran la hierba de la tierra, ni ninguna cosa verde, ni ningún árbol, sino sólo a los hombres que no tienen el sello de Dios en la frente”.

En Apocalipsis 14:1, vemos otro ejemplo de una marca sobre los que pertenecen a Dios y probablemente se refiere a la misma marca. En este versículo, parece que el propósito de la marca es identificar a quién pertenece la persona marcada. Apocalipsis 14:1 dice: “Miré, y he aquí que el Cordero estaba de pie sobre el Monte Sion, y con Él ciento cuarenta y cuatro mil que tenían el nombre de Él y el nombre de su Padre escrito en la frente”. Vemos algo similar en Apocalipsis 22:4: “Ellos verán su rostro, y su nombre estará en sus frentes”.<sup>14</sup>

Así que, vemos que la marca positiva en estos pasajes tiene el propósito de proteger a la persona y también identificar a quién pertenece. Hasta ahora, lo que hemos visto es que las marcas positivas en Apocalipsis, es decir, las marcas que Dios pone en las frentes de su pueblo, aluden a las marcas que encontramos en el Antiguo Testamento, especialmente en Ezequiel 9. La otra cosa que hemos visto es que la marca positiva aparece en el libro de Apocalipsis antes que la marca de la bestia. Esta observación es importante, como veremos a continuación.

13 Greg BEALE, *The Book of Revelation* (NIGTC; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 409–412. MOUNCE, *Apocalipsis*, 229. KEENER, *Apocalipsis*, 296.

14 Ver también Ap 3:12.

## Las parodias

Una de las muchas maravillas del libro de Apocalipsis es la forma en la que Juan presenta los personajes negativos de tal forma que parecen ser parodias, o imitaciones inferiores, de lo bueno. Por ejemplo, los tres enemigos de Dios: el dragón, la bestia y la segunda bestia (se llama el falso profeta en 16:13; 19:20 y 20:10) se presentan de tal forma que parecen formar una trinidad malvada. Es el dragón que, de una forma parecida a Dios Padre, inicia la obra, envía a los otros (12:17–13:1)<sup>15</sup> y da autoridad a la primera bestia (13:2, 4). La primera bestia, de una forma similar a Cristo, tiene una herida mortal que se ha sanado (13:3, 12), es adorada por muchos (13:4, 8), ejerce la autoridad del primer miembro (13:2, 4) y tiene su propia parusía (17:8). Las características del falso profeta nos recuerdan al Espíritu Santo y se describen abajo. También es interesante que los tres obran en consonancia uno con otro (16:13) y compartirán el mismo destino eterno (20:10). Además, aunque los tres son distintos en su función, se asemejan. Por ejemplo, la bestia tiene una apariencia muy similar al dragón en que los dos tienen siete cabezas y diez cuernos (12:3; 13:1), mientras que la segunda bestia suena a un dragón (13:11) y se llama bestia.

La marca que los creyentes llevan se ha presentado anteriormente en el libro de Apocalipsis (3:12; 7:3; 9:4); así que, los primeros oyentes, al oír en Apocalipsis 13 de una marca puesta por un personaje maligno (la segunda bestia) y que es una marca de la primera bestia, probablemente habrían entendido que esta marca era una parodia de la buena marca que Dios había puesto anteriormente.<sup>16</sup> Como mínimo, habrían entendido que mientras los justos llevan la marca o el nombre del Cordero y de Dios, los injustos llevan la marca de la bestia (13:16; 14:9, 11; 16:2; 19:20; 20:4). Se vuelve a este tema de la parodia en la siguiente sección.

Sería útil reconsiderar la situación de los primeros oyentes. Juan presenta la primera bestia como un personaje violento y malvado que persigue a los creyentes.<sup>17</sup> Algunos comentaristas han encontrado bastantes pistas que les convencen de que los primeros oyentes, al escuchar la descripción de la bestia, habrían pensado en el

15 El texto no dice claramente que el dragón envía las dos bestias, pero parece probable ya que el texto dice que el dragón sale para perseguir a los otros hijos de la mujer, y la próxima cosa que ocurre es la salida de la primera bestia del mar en la presencia del dragón. Después de describir esta bestia, una segunda bestia sale de la tierra. Parece que el dragón va a cumplir sus propósitos por medio de estas dos bestias.

16 Se nota que, en los casos positivos de personas marcadas, Juan no utiliza la palabra marca (χάρagma), sino un sello (7:3; 9:4) o nombre (3:12; 14:1; y 22:4). Aunque no se utiliza la misma palabra, hay una conexión estrecha entre la marca de la bestia y estos sellos y nombres. La conexión se ve de las siguientes maneras: La marca de la bestia 1) también se refiere a un nombre (13:17; cf. 3:12; 14:1; 22:4); 2) aparece en la frente (o mano derecha); 3) identifica a un grupo de personas (los que adoran la imagen de la bestia; 16:2; 19:20; 20:4; cf. 7:3; 14:1–5); y 4) provee protección para los que la llevan (13:17; cf. 7:3; 9:4). Estas similitudes apoyan el argumento de que la marca de la bestia es una parodia del sello de Dios y su nombre que aparece en la frente de los siervos de Dios.

17 Estos atributos se ven claramente en Ap 13:7: “Se le concedió hacer guerra contra los santos y vencerlos; y se le dio autoridad sobre toda tribu, pueblo, lengua y nación”. También se ven estos atributos en Ap 11:7; 17:16 y 19:19.

imperio romano, o más específicamente, en el emperador Nerón como un representante ejemplar de la opresión, la violencia y la maldad del imperio.<sup>18</sup>

Si la primera bestia representa el imperio romano o Nerón, entonces la segunda bestia que está empeñada en engrandecer a la primera bestia<sup>19</sup> probablemente representa a los líderes políticos y religiosos que mencionamos arriba.<sup>20</sup> Estas autoridades presionaban a la gente para que demostraran lealtad a Roma. Esta es una interpretación bastante común entre los comentaristas y tiene la ventaja de basarse en la situación actual de los primeros oyentes y lo que ellos probablemente habrían entendido al escuchar la lectura del libro.<sup>21</sup>

## El contexto literario

Con esta base establecida, vamos a examinar el contexto literario de Apocalipsis 13:16–18. Debemos empezar en el capítulo 12. Allí vemos el dragón que intenta devorar a un niño (vv 1–4). No podemos dedicar tiempo a analizar este capítulo en profundidad, pero es importante notar que el niño representa a Jesús (v 5; cf. Sal 2:9) y el dragón representa a Satanás (v 9). El dragón intenta devorar al niño, pero sin éxito.<sup>22</sup> El niño evidentemente cumple su misión y es levantado al cielo (v 5). Como resultado de lo que el niño ha hecho, hay guerra en el cielo (vv 7–8) y Satanás es echado del cielo a la tierra (vv 9–12). Al buscar el sentido de la salida forzada de Satanás del cielo, algunos entienden que refiere a algo que ocurrió antes de la

18 Ver Craig KOESTER, *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB; New Haven, CT: Yale University Press, 2014) 570–572; BAUCKHAM, *Climax*, 384; BEALE, *Revelation*, 684.

19 La evidencia de que la segunda bestia engrandece la primera bestia se ve por todo el pasaje de Ap 13:11–18. Por ejemplo, Ap 13:12 dice que la segunda bestia “hace que la tierra y los que moran en ella adoren a la primera bestia” y 13:14 dice que la segunda bestia hace que los moradores de la tierra hagan una imagen de la primera bestia.

20 “En los días de Juan se estaría haciendo referencia a los sacerdotes del culto imperial local, o al concilio provincial responsable de fomentar la adoración del Emperador en la provincia de Asia” (MOUNCE, *Apocalipsis*, 353–354). Ver también Buist FANNING, *Revelation* (ZECNT; Grand Rapids, MI: Zondervan, 2020), 378. Aunque Fanning entiende que Juan está describiendo una realidad que tendrá lugar en los días venideros, reconoce que las influencias económicas, cívicas y religiosas del culto al emperador habrían prefigurado esta bestia de la tierra.

21 Ver KOESTER, *Revelation*, 589. Koester hace una lista de diferentes variantes de esta interpretación y los eruditos que las apoyan. Lo que las variantes tienen en común es la convicción de que la segunda bestia representa a las personas que apoyan y fomentan la adoración del emperador y/o los dioses paganos.

22 Al leer esto, uno piensa en los momentos en que Satanás intentó destruir a Jesús o su misión. Encontramos buenos ejemplos en la matanza de los niños de Belén (Mt 2:16–18), la tentación de Jesús (Mt 4:1–11) y el papel que tenía Satanás en la crucifixión de Jesús (Jn 13:2; 1 Co 2:8). En estos y otros ejemplos, vemos que Satanás no consiguió destruir ni a Cristo ni su misión. Esto concuerda con Ap 12:3–5.

creación del mundo,<sup>23</sup> pero el contexto de este pasaje presenta una interpretación mucho mejor. Según Apocalipsis 12:10, la expulsión del dragón significa que ya no puede acusar a los creyentes. Esto concuerda con lo que encontramos en el Nuevo Testamento acerca de los resultados de la misión de Cristo: ya que Cristo murió y resucitó, Satanás ya no tiene fundamento para acusar a los que creen en Jesucristo. Esta enseñanza es muy similar a lo que Pablo escribe en Romanos 8:33-34: “¿Quién acusará a los escogidos de Dios? Dios es el que justifica. ¿Quién es el que condena? Cristo Jesús es el que murió, sí, más aún, el que resucitó, el que además está a la diestra de Dios, el que también intercede por nosotros”.

Satanás ha sido derrotado, pero no destruido todavía, y está enfadado. Sabe que su tiempo es corto, así que hace lo que puede para perseguir a los creyentes (12:12, 17). ¿Cómo les va a perseguir? Por lo que leemos en Apocalipsis 12:17-13:1 y en el resto del capítulo 13, parece que va a ejecutar su plan por medio de la primera y de la segunda bestia (13:11). La primera bestia es violenta y opresiva. Insiste en la lealtad de sus súbditos. La segunda bestia tiene como propósito el engrandecimiento de la primera bestia: “Hace que la tierra y los que moran en ella adoren a la primera bestia” (13:12). Engaña a las personas y hace señales y les convence para construir una imagen a la bestia (13:13-14). Tiene un papel que nos recuerda el papel del Espíritu Santo. El Espíritu Santo también hace señales (Hch 4:31; 8:39; 10:19, 38, 44; 13:9-12; 1 Co 2:4) y tiene el propósito de engrandecer a otro, es decir, a Jesús. (Jn 16:14; 15:26). Así que, vemos que Juan sigue desarrollando una parodia de lo que es bueno. Lo original y lo bueno es que el Padre envía a su Hijo al mundo para cumplir un propósito. El Padre también envía al Espíritu Santo (Jn 14:26) para engrandecer a Cristo e impulsar al mundo a adorar al Hijo.<sup>24</sup> La parodia, por otro lado, es que el dragón envía a la primera bestia al mundo para cumplir una misión y le da su autoridad. También el dragón envía a una segunda bestia que hace señales y obra para engrandecer a la primera bestia y para motivar a la gente a adorarle.

En este contexto, no nos sorprende ver el desarrollo de otra parodia de la buena marca que llevan los que siguen el Cordero. Esta parodia, como se mencionó arriba, se llama la marca de la bestia y, en una manera similar a la marca del Cordero, hace dos cosas. Primero, identifica a quién pertenecen los que llevan la marca. ¿Cómo hace esto? Los que llevan la marca de la bestia están asociados con la bestia y su imagen e identificados como sus adoradores (Ap 14:9, 11; 16:2; 19:20; 20:4).

La segunda cosa que hace la marca de la bestia es proveer protección a los que la llevan. ¿Cómo se hace? Según este pasaje, las personas no pueden comprar ni vender si no llevan la marca (Ap 13:17). Así que, las consecuencias de no llevar esta marca son muy serias y los que no la llevan se encuentran en una situación vulnerable. De alguna manera, la segunda bestia tiene el poder de afectar a una persona

23 Los que ubican esta escena de Ap 12 en un tiempo antes de la creación del mundo lo hacen bajo la influencia de Is 14. Aunque Juan probablemente estaba aludiendo a este pasaje de Is, el significado de la expulsión de Satanás en el contexto de Ap 12 se refiere a otro evento.

24 Juan 14:26 dice “Pero el Consolador, el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi nombre, Él os enseñará todas las cosas, y os recordará todo lo que os he dicho”. Juan 15: 26 dice que es Jesús quien enviará al Espíritu Santo, pero añade el hecho de que el Espíritu procede del Padre.

económicamente, y por eso, los que llevan la marca de la bestia están protegidos porque pueden comprar y vender.

## Una interpretación de la marca de la bestia

Habiendo puesto estas bases, podemos intentar acercarnos a lo que los primeros oyentes habrían entendido por lo que Juan escribe en Apocalipsis 13:16–18. Mientras el dragón simboliza a Satanás y la bestia simboliza al imperio romano, la segunda bestia representa a las autoridades locales, tanto políticas como religiosas, que estaban presionado a los habitantes del imperio para que adoraran al emperador y participaran en todo tipo de idolatría. La presión social de participar en estos actos funcionaba bien y los cristianos se encontraban rodeados de muchas personas y vecinos que aportaban aún más presión para conformarse a la idolatría y a la lealtad hacia Roma. Por lo que vemos en los mensajes a las siete iglesias en Apocalipsis 2 y 3, muchas personas en las iglesias no estaban resistiendo esta tentación.

La marca de la bestia simboliza el estado espiritual de los que seguían a la bestia. Si uno llevaba la marca, significaba que esa persona estaba demostrando lealtad hacia Satanás y sus representantes, y pertenecía a ellos.<sup>25</sup> Juan dice que nadie puede comprar ni vender, sino el que tenga la marca. Esto describe la realidad dolorosa de que los cristianos que se mantenían fieles a Cristo y que no se conformaban a las prácticas idólatras (que no llevaban la marca de la bestia) iban a sufrir económicamente.

Tal vez sea útil imaginar la situación de un carpintero en una de las siete iglesias de Apocalipsis 2 y 3 que también era seguidor de Jesús. Se puede imaginar el deseo de pertenecer a un gremio local de carpinteros. Al carpintero le gustaría asistir a las reuniones, ser miembro con buena reputación y aprovechar los beneficios de tener contacto con otros en el mismo oficio. Pero si este carpintero se negaba a participar en las reuniones o a ofrecer incienso al emperador, su reputación sufriría mucho. Sus compañeros pensarían que no era un miembro fiel, que no era uno de ellos. Sus vecinos pensarían que no era un ciudadano leal, que no estaba dispuesto a hacer lo que era mejor para su ciudad. Este carpintero cristiano correría el riesgo de ganarse la reputación de ciudadano desleal y poco fiable. Una mala reputación así podría afectar su negocio de manera muy significativa y reduciría en gran manera las recomendaciones, referencias y contratos. En fin, dificultaría mucho su habilidad de comprar y vender.

Esta interpretación es coherente por tres razones: entiende que Juan utiliza metáforas y lenguaje simbólico para comunicar su mensaje, cuadra con el contexto histórico de los primeros oyentes y encaja con lo que sabemos acerca de los propósitos que Juan tenía al escribir este libro. Estos propósitos se ven especialmente claros en los capítulos 2 y 3 donde Jesús advierte a las iglesias que no caigan en la idolatría.

No hace falta mucha imaginación para poder captar lo difícil que habría sido escuchar este mensaje. En la vida cotidiana, la lealtad a Jesús les iba a costar mucho. Sin embargo, lo que da perspectiva a estas sombrías advertencias es la imagen que

---

25 Compare este concepto con Jn 8:44; Ef 2:2; 1 Jn 5:19.

sigue inmediatamente después de la marca de la bestia. En el próximo versículo, Apocalipsis 14:1, Juan describe otra visión que sirve de contrapeso. Juan pinta un cuadro de Jesús en el monte de Sion y alrededor de él hay seguidores que tienen en sus frentes el nombre (la marca) del Cordero y del Padre. Demuestra el hecho de que los que llevan el nombre del Cordero y del Padre son los que tienen comunión íntima con Cristo.<sup>26</sup> Así que, los primeros oyentes reciben dos visiones: una describe las consecuencias dolorosas y costosas de rechazar la marca de la bestia, mientras la otra describe las consecuencias maravillosas de llevar la marca, o el nombre, de Cristo y su Padre.<sup>27</sup>

Este contraste que Juan ha presentado en estos dos pasajes consecutivos no es el único contraste que presenta en cuanto a las dos marcas. También demuestra lo que los portadores de la marca de la bestia tienen que pagar a cambio de la protección que reciben de las dos bestias. Juan describe el estado final de los que llevan la marca de la bestia en Apocalipsis 14:9–11. Es una descripción horrible del tormento y la agonía que espera a los que llevan esa marca. De esta manera, Juan recuerda a los creyentes que, aunque tengan que sufrir en esta vida por no llevar la marca de la bestia, su fidelidad a Cristo resulta en que evitan un destino horroroso. Los que llevan la marca de la bestia se enfrentan con la ira de Dios (14:9), mientras los que llevan la marca del Cordero morarán para siempre en una comunión íntima con el Cordero y el Padre (22:3–4).

## El número 666

Todavía queda la tarea de examinar el significado del número 666. Al hacer esta investigación, se debe seguir con el empeño de pensar en los primeros oyentes y lo que estos habrían entendido. Hay dos interpretaciones comunes. La primera depende de la gemetría. Existía una práctica en los días de Juan y antes, tanto para el hebreo como para el griego, de asignar un número a cada letra del alfabeto. De esta forma, cada palabra correspondía a un número que se podía obtener al sumar los valores de cada letra de la palabra. En algunos escritos intertestamentarios, se usaba la gemetría para señalar emperadores romanos.<sup>28</sup> Hay una versión del nombre de César Nerón que equivale a 666. No era muy obvio, ya que dependía de usar una versión de su nombre griego escrito con letras hebreas (es curioso que la suma de las letras de la palabra “bestia” equivale a 666 también). Como hay muchas indicaciones en este apocalipsis de que Juan pensaba no solamente en el imperio romano, sino más específicamente en el emperador Nerón, es muy posible que Juan estuviera

---

26 Ver también Ap 22:3–4.

27 Koester explica que mientras los justos que no llevan la marca de la bestia no pueden “comprar” (ἀγοράζω) en el mercado (13:17), son ellos los que han sido “comprados” (ἀγοράζω) o redimidos por Cristo (14:3) (KOESTER, *Revelation*, 605).

28 Un buen ejemplo extendido es el Oráculo sibilino 5:1–51. Ver J. J. COLLINS, “The Sibylline Oracles: Book 5”, en J. H. CHARLESWORTH (ed.), *Old Testament Apocrypha* (New York: Doubleday, 1983), 1:390–394. También se usaba la gemetría para referirse a Jesús en el Oráculo sibilino 1:324–329.

señalando a Nerón cuando escribió el número 666.<sup>29</sup> Dado que hay otros escritos contemporáneos a Apocalipsis que utilizan la gematría para señalar emperadores romanos, esta interpretación tiene sentido.

Una segunda interpretación es que el 666 es simplemente un símbolo. Es reconocido generalmente que los números en este apocalipsis normalmente contienen un sentido simbólico. El número seis es el resultado de siete menos uno. El siete es el número que simboliza la totalidad de algo, o a veces la perfección. El seis se repite tres veces. Como el número tres se usa mucho para simbolizar lo divino, el 666 puede simbolizar el intento fracasado de la bestia de tomar el lugar del cordero divino: la bestia intenta tomar el lugar de Dios, pero fracasa. Ya que hemos visto evidencia de que la bestia es una parodia de Jesús, esta interpretación también tiene sentido.

Tal vez las dos opciones sean correctas. Es posible imaginar un escenario en el que Juan quisiera simbolizar el fracaso de la bestia en su objetivo de llegar a Dios, pero al considerar qué número sería mejor para su propósito, descubrió que el 666 podría servir de símbolo y también para representar a la bestia y a Nerón específicamente, por medio de la gematría. Por eso, el 666 es un número ideal para representar a la bestia que intenta recibir lo que solamente pertenece a Cristo (Ap 13:4, 7–8).

### **La aplicación de Apocalipsis 13:16–18**

¿Es la marca de la bestia una marca literal y visible? Es útil contestar esta pregunta con otra pregunta: ¿es el nombre del Cordero y su Padre una marca literal y visible en las frentes de los creyentes? Ya que es evidente que a los cristianos a lo largo de los siglos no les apareció una marca visible en la frente, la respuesta es no. Más bien, el nombre del Cordero simboliza una realidad espiritual acerca de los creyentes que la llevan. Si la marca es simbólica para los creyentes, lo más seguro es que la marca de la bestia también sea simbólica.

Si un cristiano recibe la marca de la bestia, significa que él o ella está haciendo cosas que demuestran que su lealtad no se dirige hacia Cristo y hacia el Padre, sino hacia la bestia y hacia Satanás. Así que, este texto en Apocalipsis no está hablando de un código, ni de una vacuna, ni de un chip que se instala debajo de la piel. Si la aplicación fuera que los creyentes tienen que resistir la tentación de dejar que les instalen un chip debajo de su piel, o impedir que los sanitarios les vacunen contra un virus, habría sido, para los primeros oyentes, una enseñanza sin mucha oportunidad de obediencia. Pero, si la interpretación es lo que se ha explicado arriba, cada creyente que ha vivido desde los días de Juan hasta la actualidad ha tenido la oportunidad de aplicarla y obedecerla. Al aplicarla bien, es necesario pensar en las muchas maneras en que los vecinos, los líderes o la sociedad en general alientan la deslealtad a Cristo y estimulan la lealtad a cualquier otra cosa. Y al identificar estas tentaciones, es imprescindible resistirlas. Es una aplicación que puede y debe ponerse en práctica todos los días de nuestras vidas.

---

29 Ver el impresionante estudio de BAUCKHAM, *Climax*, 384–452; también KEENER, *Apocalipsis*, 447–449.

## Conclusión

La interpretación y la aplicación que se ha presentado en este artículo surgen de un estudio exegético del pasaje que toma en cuenta la situación de los primeros oyentes. Se ha considerado el contexto histórico y literario y algunas características del libro de Apocalipsis. Se ha llegado a la conclusión de que Juan ha descrito el estado espiritual de las personas por medio de la figura de una marca. Los que pertenecen y muestran lealtad a Satanás llevan la marca de la bestia. Por otro lado, los que pertenecen y muestran lealtad a Jesús llevan el nombre del Cordero. Juan advierte que los que no reciben la marca de la bestia van a sufrir consecuencias severas en esta vida, incluyendo consecuencias económicas. Sin embargo, en el siguiente pasaje, Juan demuestra las consecuencias gloriosas de llevar la marca del Cordero. Si los resultados de este estudio parecen muy originales al lector, no es debido a la creatividad que el autor ha empleado, sino a la frecuencia con que muchos expositores de Apocalipsis ignoran la gran importancia de un estudio exegético que tiene en cuenta la perspectiva de los primeros oyentes. Sea o no la interpretación exacta que Juan pretendía comunicar, la esperanza es que este estudio haya servido de buen ejemplo de un acercamiento sensato y útil al texto de Apocalipsis.

# La norma de ortodoxia cristiana antes de la formación del canon del Nuevo Testamento: la importancia perenne de la antigua regla de la fe

Daniel Eguiluz

---

**Daniel Eguiluz** (PhD, Calvin Theological Seminary) es misionero con Serge Global en su Perú natal, donde brinda educación teológica a pastores y líderes de diversas iglesias. [deguiluz@serge.org](mailto:deguiluz@serge.org)

---

*Resumen: Este artículo ofrece un resumen del origen, contenido y beneficios de la regla de la fe de los primeros siglos de la era cristiana. Argumenta que esta regla viene de Cristo y sus apóstoles, que tuvo una estructura tripartita—Padre, Hijo y Espíritu—y que las iglesias evangélicas la deberían incorporar en su teología y práctica.*

Al escuchar la frase “regla de fe”, la mayoría de los evangélicos naturalmente pensamos en la Biblia. Esto se debe en gran parte a que, desde sus inicios en la Reforma del s. XVI, varias tradiciones protestantes han contrastado claramente la autoridad suprema de los libros divinos del Antiguo y Nuevo Testamento a las diversas tradiciones humanas que surgieron en la iglesia con el transcurrir de los siglos. El sexto de los Treinta y Nueve Artículos anglicanos de 1571, por ejemplo, afirma que “ninguna cosa que no se lea en las Sagradas Escrituras ni con ellas se demuestre, debe demandar el asentimiento de nadie como un artículo de la fe”.<sup>1</sup> Por su parte, la respuesta a la tercera pregunta del Catecismo Mayor de Westminster de 1647 enseña que “Las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento son la Palabra de Dios, *la única regla de fe y obediencia*”.<sup>2</sup> Haciendo unas pequeñas alteraciones a la Confesión de Westminster, la Segunda Confesión Bautista de Londres de 1677 empieza con la declaración de que “La Sagrada Escritura es *la única regla* suficiente, segura e infalible de todo conocimiento, fe y obediencia salvadores”.<sup>3</sup>

---

1 Para la declaración completa en inglés, ver <https://www.anglicancommunion.org/media/109014/Thirty-Nine-Articles-of-Religion.pdf>. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones del inglés al español son mías.

2 Ver James T. DENNISON (ed.), *Reformed Confessions of the 16th and 17th Centuries in English Translation* (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2014), 4:299. La letra itálica no es original.

3 Ver DENNISON, *Reformed Confessions*, 4:531–532. La letra itálica no es original.

Estas y similares declaraciones doctrinales nos llevan a preguntarnos: ¿Cuál era la regla de la fe cristiana *antes* de la colección y la normalización del Nuevo Testamento? ¿Tenía la iglesia una norma de ortodoxia en sus primeros siglos? Y es que cabe recordar que, aunque los apóstoles apelaban constantemente a la autoridad divina de los escritos proféticos, ningún libro del Antiguo Testamento enseña explícitamente el mensaje principal que los primeros predicadores cristianos querían comunicar, a saber, que Jesús de Nazaret era el Mesías prometido de Dios.<sup>4</sup> De ahí que los apóstoles hayan tenido que debatir arduamente con sus compatriotas judíos sobre el significado de las Escrituras hebreas.<sup>5</sup> De manera similar, aunque los libros del Nuevo Testamento empezaron a ser escritos a mediados del primer siglo, la lista canónica más antigua que representa la forma final del Nuevo Testamento no aparecería hasta el año 367, en la respectiva carta pascual del obispo Atanasio de Alejandría. Por supuesto, este detalle no quiere decir que ninguna iglesia tenía los libros del Nuevo Testamento hasta esa fecha. El punto simplemente es que les tomó muchos años—incluso siglos—a las primeras iglesias compartir los escritos apostólicos y llegar a un acuerdo acerca de los libros que deberían componer el canon neotestamentario. Efectivamente, el canon de Atanasio, al representar la opinión de un solo obispo, no terminó con el debate; algunos autores posteriores seguirían cuestionando la autoridad de ciertos libros dentro del canon, en particular la de Apocalipsis.<sup>6</sup>

Repetimos, pues, la pregunta que surge ante la clara falta del canon bíblico que los protestantes identificamos como “la única regla de fe”, en los primeros siglos de la iglesia: ¿Cuál era la norma de ortodoxia cristiana para la iglesia primitiva? ¿Existía tal cosa? Los documentos de la iglesia antigua demuestran que sí había una norma clara, y ésta de hecho llegó a llamarse “la regla de la fe”, pero esta primera regla—en contraste con el lenguaje de las confesiones protestantes citadas anteriormente—no era la Biblia que tenemos en el presente.

¿Qué cosa era, entonces, la regla de fe de la iglesia antigua? ¿Cuál era su contenido? ¿De dónde surgió esta norma doctrinal? El presente artículo no sólo se dedicará a responder estas preguntas, sino que también argumentará que la iglesia en cada generación necesita prestar atención a la antigua regla, la norma más temprana de ortodoxia cristiana.

## El concepto de la antigua regla de la fe

Desde fines del s. II, varios autores cristianos de diferentes partes del imperio romano hacen referencia al mismo fenómeno con expresiones similares: “la regla de

---

4 Romanos 10:8–9; 2 Co 4:5.

5 Hechos 17:2–3; 18:28.

6 Para un breve resumen del proceso de formación del NT, ver Aquiles E. MARTÍNEZ, *Introducción al estudio del Nuevo Testamento*, (Nashville, TN: Abingdon Press, 2006), 145–168. Para estudios más completos, ver Romano PENNA, *La formación del Nuevo Testamento en sus tres dimensiones* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012) y David ÁLVAREZ CINEIRA, *Qué se sabe de ... La formación del Nuevo Testamento* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2015).

fe”, “la regla de la verdad”, “la regla de la iglesia”, “la regla de la piedad”.<sup>7</sup> A pesar de su variedad de designaciones, esta antigua regla se define comúnmente como el resumen de la fe básica y fundamental de la iglesia. El famoso historiador Justo González, por ejemplo, explica que “la regla de fe es un intento de bosquejar y resumir la fe de los apóstoles”.<sup>8</sup> De manera similar, el profesor Tomas Bokedal describe a la regla antigua como “la suma del contenido de la enseñanza apostólica”.<sup>9</sup> Por su parte, el erudito Everett Ferguson argumenta que todas las designaciones que acabamos de mencionar se refieren a “resúmenes de la fe predicada y enseñada por las iglesias”.<sup>10</sup>

Efectivamente, como veremos en la siguiente sección, cuando los autores antiguos mencionan la regla, estos ofrecen resúmenes de la fe fundamental de la iglesia. Estos resúmenes tratan de aclarar la única fe que, a pesar de las diferencias en doctrina y práctica que podían existir entre diversas comunidades, todas las iglesias apostólicas repartidas por el mundo confesaban juntas. En otras palabras, los resúmenes asociados a la regla intentan sintetizar el mensaje principal que los apóstoles encomendaron a todas las iglesias que establecieron. Desde esta perspectiva, la regla antigua es una síntesis o bosquejo de “la fe encomendada una vez por todas a los santos” (Jud 3).<sup>11</sup>

Sin embargo, es necesario añadir que la razón principal por la que estos resúmenes son presentados con el nombre de “regla” es la convicción fundamental de que la única fe que los apóstoles encomendaron “una vez por todas a los santos” debía servir como la norma suprema de ortodoxia dentro de la iglesia. Es decir que las primeras comunidades cristianas creían que la única fe que todas ellas recibieron de parte de los apóstoles—el evangelio del Señor Jesucristo—debía servir como la guía principal para determinar las creencias y prácticas correctas dentro del pueblo de Dios. De ahí el uso constante del nombre “regla”. Ya vimos que los autores antiguos usaban diversas expresiones para referirse al mismo fenómeno, pero a pesar de todas estas variantes, un elemento es constante: la palabra “regla”, la cual es una traducción del griego *kanón* (*kanon*). Y es que, desde antes de usar la palabra “canon” para referirse al Nuevo Testamento—incluso desde antes de que se consolidase el canon neotestamentario—los cristianos ya usaban la palabra “canon” para describir el rol regulador y normativo que el evangelio apostólico cumplía dentro de la iglesia. Como explica Bokedal en vista del significado de *kanón* como “vara recta” para determinar “rectitud” o “medida”: “El uso definitorio del caso

7 Ver, p. ej., Ireneo de Lyon, *Demostración de la enseñanza apostólica* 3; *Contra las herejías* 3.15.1; Clemente de Alejandría, *Stromata* 7.7.41; Orígenes, *Sobre los principios* 1.5.4.

8 Justo L. GONZÁLEZ, *Historia del pensamiento cristiano: Desde los orígenes hasta el Concilio de Calcedonia* (Nashville, TN: Editorial Caribe, 2002), 1:143.

9 Tomas BOKEDAL, “The Rule of Faith: Tracing Its Origins”, *Journal of Theological Interpretation* 7 no 2 (2013): 234.

10 Everett FERGUSON, *The Rule of Faith: A Guide* (CC 20; Eugene, OR: Cascade Books, 2015), 2.

11 Todas las citas de la Biblia provienen de la Nueva Versión Internacional (2015).

genitivo usado aquí (κανὼν τῆς πίστεως/ἀληθείας) frecuentemente indica que *la fe o la verdad misma* es la regla o norma para la creencia y práctica cristiana”.<sup>12</sup>

Como regla de fe y norma de ortodoxia, el evangelio que las iglesias recibieron de los apóstoles servía ciertas funciones vitales dentro de la iglesia antigua.<sup>13</sup> Para empezar, el evangelio apostólico constituía el contenido de la predicación y enseñanza fundamental de las primeras iglesias. ¿Qué es lo que uno debía creer para ser salvo? ¿Qué mensaje debía uno aceptar y confesar para recibir el bautismo cristiano y ser admitido como miembro de la iglesia de Dios? La regla de la fe definía la respuesta. Segundo, la fe apostólica también servía como guía para reconocer la herejía. Como demuestran pasajes como Romanos 14, los cristianos han tenido diferentes opiniones acerca de varios temas desde el principio. ¿Cómo se podía distinguir las diferencias tolerables de las herejías que las iglesias debían rechazar enérgicamente? Una vez más, la regla proveía la solución. Si algo contradecía la fe de la regla, las primeras comunidades cristianas concluían que tal error era sumamente grave e inaceptable en la iglesia del Señor Jesucristo. Tercero, la predicación apostólica también servía como guía para reconocer a las iglesias hermanas con quienes se debía mantener comunión. Así como las diferencias entre hermanos cristianos, la herejía también ha existido desde el inicio de la iglesia.<sup>14</sup> Por ende, las iglesias debían ejercer discernimiento al decidir con qué congregaciones se relacionaban. La regla de la fe también servía de guía para esta necesidad. Cuarto, el evangelio apostólico funcionaba como guía para la interpretación correcta de las Escrituras. Como ya mencionamos, inicialmente las Escrituras hebreas, i.e. el Antiguo Testamento, eran toda la Biblia que la iglesia tenía. La regla de la fe resumía el mensaje principal de todos los libros divinos y establecía los límites que ninguna interpretación podía violar.

Quinto y último, la fe que los apóstoles encomendaron a las iglesias mediante su predicación fue una guía indispensable para la formación del Nuevo Testamento. Ninguna de las primeras iglesias recibió todos los libros que hoy conforman el Nuevo Testamento. Efectivamente, las diferentes iglesias a las que los apóstoles y sus socios les escribieron de forma individual tuvieron que compartir estos escritos con el resto de la comunidad cristiana para que la colección del Nuevo Testamento pudiera ver la luz. ¿Pero cómo podían las iglesias estar seguras de que los nuevos libros que recibían de otras comunidades representaban la verdadera enseñanza apostólica? Respuesta: un verdadero escrito apostólico debía estar en armonía con la fe que estas iglesias habían recibido de forma oral. Como sugiere el mismo Pablo en Gálatas 1:8–9, “Pero aun si alguno de nosotros o un ángel del cielo les predicara un evangelio distinto del que les hemos predicado, ¡que caiga bajo maldición! Como ya lo hemos dicho, ahora lo repito: si alguien les anda predicando un evangelio distinto

---

12 BOKEDAL, “The Rule of Faith”, 235.

13 Varias de estas funciones también aparecen en FERGUSON, *The Rule of Faith*, 67–82. Ver las páginas citadas para encontrar numerosas referencias patrísticas que ejemplifican las funciones de la regla mencionadas en la presente sección. Las citas patrísticas en la sección “El contenido de la regla” de este artículo también demuestran las funciones enumeradas en la presente sección.

14 Hechos 20:29–30; Ro 16:17; 2 Jn 1:9–11.

del que recibieron, ¡que caiga bajo maldición!”. El fragmento muratoriano, comúnmente atribuido a la iglesia de fines del s. II y aceptado como la lista canónica neotestamentaria más antigua de todas, demuestra que las iglesias antiguas siguieron la instrucción de Pablo, ya que el fragmento explica su rechazo de algunas cartas bajo el nombre del apóstol porque estas contenían la herejía de Marción.<sup>15</sup>

En resumen, el contenido claro del evangelio que los apóstoles encomendaron a las primeras iglesias las guio para cumplir tareas verdaderamente esenciales: definir el mensaje principal de la predicación cristiana, instruir a los nuevos miembros de la iglesia, reconocer la herejía, distinguir a las comunidades hermanas de las falsas, interpretar correctamente el Antiguo Testamento y reconocer los libros inspirados para conformar el Nuevo Testamento. Cumpliendo todas estas funciones, la fe apostólica sirvió de “regla” para la iglesia y primer canon de ortodoxia cristiana.

### El contenido de la antigua regla

¿Cuál era el contenido de la regla? ¿Cuáles eran los puntos principales de este resumen de las doctrinas esenciales de la fe cristiana? Curiosamente, no existe una sola versión de la regla. Sí, la regla aparece como un resumen, pero era un resumen que cada maestro podía elaborar con relación a alguna situación específica. Si, por ejemplo, un maestro invocaba la regla para denunciar una herejía relacionada a la doctrina de Dios Padre, entonces tal autor elaboraba tal punto de la regla con mayor cuidado y detalle que los otros. Pero, obviamente, si el error denunciado era diferente, el resumen de la regla también sería un poco diferente. Pero a pesar de estas variaciones en detalle, se puede discernir una estructura básica en todas las versiones de la regla. De ahí que hablemos de una sola regla y no de muchas. Una de las cosas que podemos deducir de estas variaciones fue lo que notó el famoso historiador R. P. C. Hanson: “ningún escritor cristiano de los primeros cuatro o cinco siglos seguía los niveles modernos de precisión literal meticulosa al citar o reproducir los credos. Los antiguos estaban interesados en el contenido esencial, no en la terminología precisa de sus fórmulas de fe”.<sup>16</sup>

---

15 Henry BETTENSÓN y Chris MAUNDER (eds.), *Documents of the Christian Church*, 4ª ed. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 30. Esto no quiere decir que la ortodoxia era el único parámetro para determinar la canonicidad de un escrito. Otras consideraciones eran su autoría (apostólica), antigüedad y uso eclesiástico. En conjunto, todos estos parámetros ayudaron a la iglesia antigua a reconocer la inspiración divina de los libros que conformarían el canon neotestamentario. Ver Lee M. MCDONALD, “Canon (of Scripture)”, en *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett FERGUSON (New York: Routledge, 1999), 209.

16 R. P. C. HANSON, “Creeds and Confessions of Faith”, en *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. Angelo Di Berardino (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2014), 1:631. La afirmación de Hanson no debe tomarse como que los antiguos padres no notaban las diferencias entre los credos que las diversas iglesias desarrollaban, sino que ellos estaban más interesados en el acuerdo esencial entre estas confesiones. Para una comparación patristica de diferentes credos, ver Rufino de Aquileya, *Comentario al símbolo apostólico*, trad. Pablo Cervera Barranco (BP 56; Madrid: Ciudad Nueva, 2001), 45.

Como prueba de este acuerdo *esencial* a pesar de las diferentes versiones de la regla, citaremos varios ejemplos de fuentes primarias.<sup>17</sup> Empezamos con una cita del tratado *Demostración de la predicación apostólica* escrito alrededor del año 180 d.C. por Ireneo, discípulo de Policarpo, quien a su vez fue discípulo del apóstol Juan. Es apropiado que la primera cita provenga de este autor ya que parece haber sido él quien popularizó las frases “regla de la fe” y “regla de la verdad”. Leemos en el capítulo 6 de la *Demostración* de Ireneo:

He aquí la Regla de nuestra fe, el fundamento del edificio y la base de nuestra conducta: Dios Padre, increado, ilimitado, invisible, único Dios, creador del universo. Éste es el primer y principal artículo de nuestra fe. El segundo es: el Verbo de Dios, Hijo de Dios, Jesucristo nuestro Señor, que se ha aparecido a los profetas según el designio de su profecía y según la economía dispuesta por el Padre; por medio de Él ha sido creado el universo. Además al fin de los tiempos para recapitular todas las cosas se hizo hombre entre los hombres, visible y tangible, para destruir la muerte, para manifestar la vida y restablecer la comunión entre Dios y el hombre. Y como tercer artículo: el Espíritu Santo por cuyo poder los profetas han profetizado y los Padres han sido instruidos en lo que concierne a Dios, y los justos han sido guiados por el camino de la justicia, y que al fin de los tiempos ha sido difundido de un modo nuevo sobre la humanidad, por toda la tierra, renovando al hombre para Dios.<sup>18</sup>

Escribiendo un poco después de Ireneo, es decir, cerca al año 200 d. C., el cartaginés Tertuliano, el primer gran autor cristiano en latín, demuestra que el concepto de “la regla de la fe” trascendía las fronteras eclesiásticas. En el capítulo 13 de su tratado *Prescripciones contra todas las herejías*, el maestro norafricano explica:

Ahora bien, es regla de fe [Regula fidei] (para que ya desde este momento confesemos lo que defendemos) aquélla [sic], naturalmente, según la cual se cree: que hay un solo Dios y no distinto del creador del mundo, que produjo de la nada todas las cosas mediante su Verbo, emitido antes de todas ellas; que este Verbo—llamado su Hijo, visto de diversas formas en nombre de Dios por los patriarcas, oído siempre en los profetas, descendido finalmente, por el espíritu y el poder de Dios Padre, a la Virgen María, hecho carne en su seno y nacido de ella—fue Jesucristo; que después predicó una nueva ley y una nueva promesa del reino de los cielos, que realizó milagros, que, crucificado, resucitó al tercer día, que, arrebatado a los cielos, se sentó a la derecha del Padre; que envió la fuerza

17 Para otros ejemplos de la antigua regla de fe, ver Justino Mártir, *Primera apología* 61; Ireneo de Lyon, *Demostración de la predicación apostólica* 3; *Contra las herejías* 1.10.1; 3.4.2; 4.33.7; Tertuliano, *El velo de las vírgenes* 1.3-4; *Contra Práxeas* 2; Hipólito de Roma, *Contra Noeto* 17-18. Versiones menos completas de la regla se pueden encontrar en Ignacio de Antioquía, *A los trallianos* 9.1-2; Acta de Justino Mártir en *Actas de los mártires*; y *Didascalía de los apóstoles* 26.

18 Ireneo de Lyon, *Demostración de la predicación apostólica*, trad. Eugenio Romero-Pose (FP 2; Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1992), 62-64. La fuente más antigua del texto completo de la *Demostración* de Ireneo es una traducción armenia de fines del s. VI. Para el texto armenio de esta obra, ver S. Irenaeus, “The Proof of the Apostolic Preaching with Seven Fragments”, en *Patrologia Orientalis*, ed. Karapet Ter Mekerttschian y S. G. Wilson (Paris: Firmin-Didot et Cie, 1919), 12:653-802.

vicaria del Espíritu Santo para guiar a los creyentes, que ha de venir con esplendor para tomar a los santos con destino al goce de la vida eterna y de las promesas celestiales, y para condenar a los malvados al fuego eterno, luego de realizada la resurrección de ambas partes junto con la restitución de la carne. Esta regla—instituida por Cristo, como se probará—no tiene entre nosotros más cuestiones que las que introducen herejías y hacen a los herejes.<sup>19</sup>

Otro maestro norafricano sumamente popular en el tercer siglo de la iglesia fue el alejandrino Orígenes. A diferencia de Tertuliano, pero al igual que Ireneo, el idioma preferido de Orígenes era el griego. Entre los años 220 y 230, Orígenes compuso el tratado *Sobre los principios*, el cual muchos consideran el primer texto de “teología sistemática” de la iglesia. El prefacio de dicho tratado también da testimonio de la antigua regla de la fe:

Esta es la expresión de lo que se trasmite de modo claro por la predicación apostólica. Primero, que Dios es uno solo, que creó y dispuso todo, y que, de la nada, hizo existir todo; Dios desde la primera creación y fundación del mundo; Dios de todos los justos: Adán, Abel, Set, Enós, Henoc, Noé, Sem, Abraham, Isaac, Jacob, los doce patriarcas, Moisés y los profetas; y que este mismo Dios, en los últimos días, tal como había prometido anteriormente por sus profetas, envió al Señor Jesucristo para llamar primero a Israel y luego también a las naciones, después de la infidelidad del pueblo de Israel. Este Dios, justo y bueno, Padre de nuestro Señor Jesucristo, Él mismo dio la ley, los profetas y los evangelios, el cual es también el Dios de los apóstoles, así como del Nuevo y del Antiguo Testamento.

Luego, que Cristo Jesús, el mismo que vino, nació del Padre antes que toda criatura. El cual, habiendo sido ministro del Padre en toda la creación, pues todo fue hecho por medio de él, en los últimos tiempos, vaciándose a sí mismo, se hizo hombre, se encarnó. Siendo Dios, incluso hecho hombre continuó siendo lo que era, es decir, Dios. Asumió un cuerpo semejante a nuestro cuerpo, solo difiere de él porque nació de la Virgen y del Espíritu Santo. Y, puesto que este Jesucristo nació y padeció en verdad, y no en apariencia, verdaderamente sufrió esta muerte común. También resucitó verdaderamente de entre los muertos, y después de la resurrección, habiendo convivido con sus discípulos, fue llevado [al cielo].

También [los apóstoles] transmitieron que el Espíritu Santo está asociado al Padre y al Hijo en cuanto al honor y a la dignidad. [...] Sin duda, se predica en la Iglesia de modo clarísimo que este mismo Espíritu Santo inspiraba a cada uno de los santos, tanto profetas como apóstoles, y que no había un Espíritu en los antiguos y otro en los que fueron inspirados en la venida de Cristo.<sup>20</sup>

---

19 Tertuliano, *“Prescripciones” contra todas las herejías*, ed. Salvador Vicastillo (FP 14; Madrid: Ciudad Nueva, 2001), 183, 185, 187. Este volumen es especialmente útil ya que proporciona el latín original del texto.

20 Orígenes, *Sobre los principios*, ed. Samuel Fernández (FP 27; Madrid: Ciudad Nueva, 2015), 121, 123, 125.

Esta última cita es tan organizada en su presentación de la regla, dividiendo los tres puntos principales de ella claramente, que nos conduce naturalmente a la conclusión de la presente sección. ¿Cuál era el contenido de la regla de la fe de la iglesia pre-constantiniana? ¿Cuáles eran los puntos principales de la fe fundamental del cristianismo apostólico de los primeros siglos? A pesar de las diferentes variaciones de la regla que hemos repasado, podemos discernir un bosquejo básico que comparten todas estas versiones. El respetado teólogo Jaroslav Pelikan, representando “la labor cuidadosa de los eruditos neotestamentarios”, describe este bosquejo básico de manera apta:

[1] el único Dios verdadero, el Creador del cielo y de la tierra;

[2] su único Hijo [Jesucristo], nacido de la virgen María, divinamente poderoso en palabra y obra, crucificado bajo Poncio Pilato, resucitado de los muertos, y que regresará a juzgar el mundo;

[3] el Espíritu Santo, quien inspiró a los profetas de antaño y cuyo aliento es la vida de la santa iglesia.<sup>21</sup>

### El origen de la antigua regla

¿De dónde provino la regla? ¿Quién la compuso y la diseminó por las iglesias de los primeros siglos? Los autores antiguos que hemos citado tenían muy claro la respuesta a estas preguntas. Tertuliano afirma sin ambigüedad que “esta regla [fue] instituida por Cristo”. De manera similar, Orígenes declara que la regla era “la expresión de lo que se trasmite de modo claro por la predicación apostólica”. El argumento de esta sección es que el Nuevo Testamento demuestra que los padres de los primeros siglos estaban en lo correcto. Aunque Cristo y sus apóstoles no parecen haber usado nunca frases como “la regla de la fe” o “la regla de la verdad”, los escritos apostólicos sí revelan que el Señor Jesús delineó y transmitió claramente todos los puntos de la antigua regla a los apóstoles como el contenido fundamental de lo que ellos debían predicar, y que los apóstoles de hecho cumplieron fielmente la tarea de predicar esta única fe por el mundo y encomendarla a las iglesias que establecieron como la norma de fe y práctica cristianas. Con el propósito de probar esta tesis, repasaremos los pasajes pertinentes del Nuevo Testamento recordando los puntos principales que ya identificamos en la regla.

Como no podría ser de otra manera, debemos empezar esta cortísima demostración con el famoso pasaje de Mateo 28:18–20. En la llamada “gran comisión”, el Señor Jesucristo instruye a sus apóstoles a que “hagan discípulos de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”. He aquí el verdadero origen de la antigua regla de fe de la iglesia, directamente de los labios de su Señor y fundador. Nótese que no estamos diciendo simplemente que Jesús habló del nombre del Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino que estableció este nombre singular como la fórmula del bautismo cristiano. Para entender la importancia de esta institución, debemos observar que el resto del Nuevo Testamento presenta el bautismo como medio de unión con Cristo y su obra

---

21 Jaroslav PELIKAN, *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition* (New Haven, CT: Yale University Press, 2003), 377.

expiatoria (Rom 6:3–4; Ga 3:27; Col 2:12) como también de recepción del Espíritu e incorporación en la iglesia (Hch 2:38, 41; 1 Co 12:13). Efectivamente, la epístola de 1 Pedro llega a declarar que el bautismo “nos salva” (3:21). De ahí que Pablo, en uno de los pasajes más recitados con respecto a la unidad de la iglesia, conecte esta unidad cristiana tanto a las tres personas de la Trinidad como al bautismo: “Hay un solo cuerpo y un solo Espíritu, así como también fueron llamados a una sola esperanza; un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo; un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos y por medio de todos y en todos” (Ef 4:4–6). Concretamente, la recepción del único bautismo cristiano significaba la recepción de la única fe de toda la iglesia, y esta fe era resumida en la fórmula trinitaria (Hch 2:41).

Naturalmente, la antigua regla deriva su estructura tripartita directamente de la fórmula bautismal instituida por el Señor Jesucristo. Por esta razón, el erudito patristico John Behr es capaz de afirmar que la antigua regla “se basa en los tres nombres del bautismo”.<sup>22</sup> En realidad, Behr, quien ha escrito extensamente sobre el pensamiento de Ireneo de Lyon,<sup>23</sup> simplemente repite lo que en su momento declaró el padre del s. II: “Por esto [i.e. los tres artículos de la antigua regla] el bautismo, nuestro nuevo nacimiento, tiene lugar por estos tres artículos”.<sup>24</sup> El mismo Ireneo conecta la antigua regla con el bautismo de forma aún más estrecha en su *Contra las herejías* al escribir que todo miembro de la iglesia recibía “la regla de la verdad que recibió por medio del bautismo”.<sup>25</sup> En otras palabras, Ireneo no pensaba que la regla y el bautismo compartían la misma estructura por una mera coincidencia, sino que el bautismo consistía precisamente en un encargo personal de la fe de la regla. Lo cual explica por qué los credos locales que empezaron a surgir en el siglo III—los cuales a veces se confunden con la regla, pero se pueden distinguir de ella por tener un texto fijo—se usaban como cuestionarios para los nuevos miembros de la iglesia durante el bautismo.<sup>26</sup> Como explica Ferguson, el bautismo no era el único uso de la regla, pero sí que era uno de los principales.<sup>27</sup> Pero el punto central que resaltamos es que la institución de la fórmula bautismal trinitaria de parte del mismísimo Señor Jesucristo fue una causa determinante en el desarrollo de la antigua regla de fe.

Por estas y otras consideraciones, Hans Lietzmann, respetado historiador de la iglesia antigua, concluye que “es indisputable que el origen de *todos* los credos es la fórmula de fe pronunciada por el candidato bautismal, o escuchada y aceptada por tal persona, antes de su bautismo”.<sup>28</sup> De manera similar, el historiador luterano

22 John BEHR, *The Way to Nicaea* (FCT 1; New York: St Vladimir’s Seminary Press, 2001), 36.

23 Cf. John BEHR, *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity* (CTC; Oxford: Oxford University Press, 2013).

24 Ireneo de Lyon, *Demostración*, 65.

25 Ireneo de Lyon, *Contra las herejías I*, ed. Juan José Ayán Calvo et al. (FP 37; Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2022), 415, 417.

26 Cf. Hipólito de Roma, *La tradición apostólica* 21.

27 FERGUSON, *The Rule of Faith*, 67–82.

28 Hans LIETZMANN, *Die Anfänge Des Glaubensbekenntnisses: Festgabe Zu A. V. Harnacks 70* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1921), 226. Cf. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 3ª ed. (Londres: Continuum, 1972), 30.

Friedrich Bente concluye que “esta regla [de fe] era idéntica [en contenido] a la confesión que se requería de los candidatos para el bautismo; [y] su origen se atribuía a los apóstoles”.<sup>29</sup> Verdaderamente, es difícil de exagerar la importancia de la fórmula bautismal instituida por el Señor Jesucristo para el desarrollo de la regla de fe y el dogma trinitario. Como explica el cardenal y teólogo alemán Walter Kasper, “el punto de partida para la iglesia antigua fue la confesión de fe bautismal, lo cual a su vez se derivó de la comisión del Señor resucitado con respecto al bautismo. Así, pues, el conocimiento del misterio trinitario se debió directamente a la revelación del Verbo y no a un proceso de deducción”.<sup>30</sup>

Por sí sola, la fórmula bautismal instituida por el Señor Jesucristo es capaz de explicar el surgimiento de la regla a grandes rasgos, mas no explica todos los detalles de su contenido. Para entender el surgimiento de estos detalles necesitamos mirar un poco más de cerca la predicación que Cristo encomendó a los apóstoles. Para empezar, podemos deducir varios puntos de la regla de los elementos que los cuatro evangelios canónicos tienen en común. A pesar de que el contenido de estos evangelios no sea exactamente igual, ya que son pocos los milagros y parábolas que aparecen en todos ellos, los cuatro evangelios sí incluyen y resaltan la identificación de Jesús como el Cristo de Dios, su muerte y su resurrección (Mt 26–28; Mc 14–16; Lc 22–24; Jn 18–21). Como esta observación anticipa, veremos que la predicación o *kerygma* apostólica tenía un carácter claramente cristocéntrico. Ahora bien, no es de sorprender que la predicación apostólica no desarrolle el artículo sobre el Padre Creador, ya que inicialmente ésta estaba orientada a un contexto netamente judío que tomaba tal fe por sentada (Mc 12:29). Lo que sí es curioso es que el artículo sobre el Espíritu Santo se deriva directamente del artículo sobre el Hijo, a quienes todos los evangelios presentan como aquel “que bautiza con el Espíritu Santo” (Mt 3:11; Mc 1:8; Lc 3:16; Jn 1:33).

Los evangelios sinópticos presentan al Señor enfatizando de manera personal su identidad mesiánica, su muerte y su resurrección. Podríamos citar varios pasajes,<sup>31</sup> pero, como una pequeña muestra, nos limitamos a Mateo 16:13–27, en el cual vemos a Pedro declarando en nombre de todos los apóstoles un punto central de la regla— a saber, que Jesús es “el Cristo, el Hijo del Dios viviente”.<sup>32</sup> Notablemente, el Señor responde que “sobre esta piedra edificaré mi iglesia”, alertando a los discípulos de la importancia suprema de la confesión de Pedro. Pero también hemos de notar que Jesús se apresura a aclarar que Él no era el Mesías que los judíos esperaban, sino que cumpliría su misión salvadora mediante su crucifixión y resurrección, y repite estos puntos específicos numerosas veces a sus discípulos antes de la última pascua que comparte con ellos.<sup>32</sup> Además, el Señor llega a incluir en el contexto de Mateo 16 la formación de la iglesia, la segunda venida y el juicio final en la explicación de su misión mesiánica: “El Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre con sus

---

29 G. Friedrich BENTE, “Historical Introductions to the Symbolical Books”, en *Triglot Concordia: The Symbolical Books of the Ev. Lutheran Church*, ed. G. Friedrich BENTE (Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 1921), 1:10.

30 Walter KASPER, *The God of Jesus Christ*, nueva ed. (Londres: Continuum, 2012), 276–277.

31 Mateo 12:40; Mc 8:29–31; 9:31; 10:34; Lc 9:20–22, 44; 17:25.

32 Marcos 9:31; 10:34; Lc 9:44; 17:25.

ángeles, y entonces recompensará a cada persona según lo que haya hecho” (v 27). La regla de los primeros siglos demuestra que los primeros cristianos entendieron no sólo la identidad mesiánica de Jesús, sino también la aclaración de su misión en la crucifixión, la resurrección, la segunda venida y el juicio final, como parte del fundamento sobre el cual la iglesia es constituida.

Por si toda la repetición *antes* de los eventos de su pasión y glorificación no fuera suficiente, el Señor insiste en los mismos puntos *después* de su resurrección y se los encomienda a los apóstoles como el contenido principal de su predicación. Además, Jesús describe los puntos enfatizados como el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento. Concretamente, el evangelio de Lucas subraya este detalle en el capítulo 24, en el que el Señor resucitado afirma que “*todo* lo que han dicho los profetas” consistía en que el Cristo “tenía que sufrir [...] antes de entrar en su gloria” (vv 25–26; énfasis del autor). Según Jesús, este mensaje podía hallarse “en todas las Escrituras” (v 27). El discernir la promesa de su muerte y resurrección equivale a “comprender las Escrituras” (v 45). “Lo que está escrito [es] que el Cristo padecerá y resucitará al tercer día, y en su nombre se predicarán el arrepentimiento y el perdón de pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén” (vv 46–47).

Finalmente, después de dejar absolutamente clara la importancia de su identidad mesiánica y el cumplimiento de su misión por medio de su crucifixión, resurrección y segunda venida hablando repetidamente de estos puntos tanto *antes* como *después* de los eventos claves, Jesús empieza a preparar a los apóstoles para el ministerio del Espíritu Santo (Lc 24:49), aunque esto no debe interpretarse como que la enseñanza de Jesús sobre el Espíritu estuvo limitada a los días entre la resurrección y Pentecostés. El Señor tuvo mucho que decir a sus discípulos sobre el Espíritu durante la instrucción previa a la crucifixión (Lc 11:13; 12:10, 12; Jn 14:15–31; 16:5–15). Pero la promesa del Espíritu al final de Lucas tiene el efecto especial de conectar el final del evangelio a la manera en que *todos* los evangelios canónicos empiezan, a saber, con la expectativa de aquel “que bautiza con el Espíritu Santo”.<sup>33</sup> Concluimos, pues, que los evangelios demuestran que Jesús sí enfatizó los puntos de la regla a sus apóstoles, e incluso identificó estos puntos como el fundamento de la iglesia.

¿Pero hicieron lo mismo los apóstoles con las iglesias que formaron? ¿Recalaron los discípulos originales del Señor el contenido de la regla para las generaciones futuras de cristianos? El Libro de los Hechos demuestra que sí lo hicieron. Encontramos registros de los sermones apostólicos en varios capítulos de Hechos,<sup>34</sup> y estos pasajes también subrayan los puntos de la regla. Como una pequeña muestra, citamos las secciones claves del primer sermón apostólico predicado el día de Pentecostés por Pedro, el líder de los apóstoles. En Hechos 2, Pedro proclama que Jesús fue “clavado en la cruz” por los oyentes originales del sermón (v 23), pero que “Dios los resucitó” (v 24), todo esto en cumplimiento de profecías como la de Salmo 16 (vv 25–31). Después de haber ser sido “exaltado” y de haber “recibido del Padre el Espíritu Santo”, Jesús pudo derramar el don celestial sobre sus discípulos (v 33). Por ende, Pedro concluye que Dios “ha hecho [a Jesús] Señor y Mesías” (v 36).

33 También debemos recordar que Lucas planeaba continuar su relato con el libro de los Hechos, donde el Espíritu Santo aparece como el personaje principal de la historia.

34 Cf. Hch 2, 3, 4, 5, 10, 13, 17.

El contenido del sermón de Pablo en Hechos 17:22–31 es un poco diferente al de los otros sermones en Hechos porque desarrolla la singularidad de Dios y su dominio total sobre la creación. ¿A qué se debe esta diferencia? Simplemente que, en contraste a los sermones anteriores, Pablo se estaba dirigiendo a una audiencia que no estaba familiarizada con la fe judía. Pablo no le predica a judíos o gentiles “temerosos de Dios” en Hechos 17 sino a paganos en todo el sentido de la palabra. Consecuentemente, el apóstol debe desarrollar el primer punto de la regla, el cual se da por sentado en los otros sermones: Dios Padre, Creador del cielo y de la tierra. De todas formas, Pablo concluye su sermón haciendo referencia a los otros puntos de la regla: “[el único Dios Creador] ha fijado un día en que juzgará al mundo con justicia, por medio del hombre que ha designado. De ello ha dado pruebas a todos al *levantarlo de entre los muertos*” (v 30, énfasis del autor).

Pasando de Hechos a las cartas de Pablo, encontramos que el apóstol enseña que todos los apóstoles recibieron de parte del mismísimo Señor Jesucristo un bosquejo básico para su predicación, y que ellos transmitieron esta enseñanza fielmente a las iglesias que establecieron. Ya vimos cómo el Señor enseñó los puntos de la regla a los apóstoles originales. El testimonio de Pablo sugiere que Jesús hizo algo similar con Pablo a pesar de haber sido un apóstol “nacido fuera de tiempo” (1 Co 15:8). El Señor se le apareció de forma personal y le encomendó un evangelio que, al ser comparado, resultó ser la misma predicación que Cristo encargó a los apóstoles. En las palabras del propio Pablo en Gálatas 2:7, los apóstoles “reconocieron que a mí se me había encomendado predicar el evangelio a los gentiles, de la misma manera que se le había encomendado a Pedro predicarlo a los judíos”.

¿Cuál era el contenido de este evangelio que Pablo recibió personalmente de Cristo y estaba en armonía completa con la predicación de los primeros apóstoles? Pablo nos lo resume en varias partes de sus cartas,<sup>35</sup> y cuando leemos estos pasajes, nos damos cuenta de que estos resúmenes coinciden con el contenido de la regla. Dos pasajes de 1 Corintios resaltan. El capítulo 8 declara que “para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, de quien todo procede y para el cual vivimos; y no hay más que un solo Señor, es decir, Jesucristo, por quien todo existe y por medio del cual vivimos” (v 6). Luego, en el capítulo 15, el apóstol describe “el evangelio que les prediqué” (v 1) como “que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, que fue sepultado, que resucitó al tercer día según las Escrituras, y que se apareció a Cefas, y luego a los doce” (vv 3–5).

Podemos ver, pues, que el contenido del evangelio que todos los apóstoles predicaban era, en esencia, el mismo que el de la regla. En base a los textos neotestamentarios citados o mencionados hasta el momento, el erudito C. H. Dodd concluye en uno de sus estudios más influyentes que la predicación apostólica incluía los siguientes puntos:

- (1) Las profecías se cumplieron y la nueva era se inauguró con la venida de Cristo.
- (2) [Quien] nació de la simiente de David.

---

35 Además de los pasajes de 1 Co citados a continuación, también podríamos mencionar Ro 1:1–5; 2:16; 10:8–9; 2 Tim 2:8–9.

- (3) Murió según las Escrituras, para librarnos del presente siglo malo.
- (4) Fue sepultado.
- (5) Resucitó al tercer día según las Escrituras.
- (6) Fue exaltado a la diestra de Dios como Hijo de Dios y Señor de vivos y muertos.
- (7) Vendrá de nuevo como juez y salvador de los hombres.<sup>36</sup>

La tesis de Dodd ha servido de punto de partida para que otros estudiosos examinen el contenido de la predicación apostólica. Por su parte, estos nuevos estudios han sugerido la adición de algunos puntos al bosquejo inicial de Dodd. Andrés Messmer, por ejemplo, propone que “El *kerygma* termina siempre con una llamada al arrepentimiento, con la oferta del perdón y del Espíritu Santo y con la promesa de salvación”.<sup>37</sup> Incluso la poca evidencia que hemos repasado en esta brevísima demostración sirve para sustentar la propuesta de Messmer. Concluimos una vez más, pues, que la fe de la regla es en esencia la fe del evangelio, la fe de la predicación apostólica, la fe que cada miembro de la iglesia recibía en su bautismo trinitario como el fundamento de toda la iglesia.

Vale la pena resaltar que no estamos diciendo simplemente que el contenido de la regla es “bíblico” porque puede hallarse en las Escrituras. El punto es más preciso y significativo. El argumento es que el Nuevo Testamento confirma que, aun sin usar la expresión “la regla de la fe”, el propio Señor Jesucristo introdujo el concepto de la regla al delinear claramente los puntos de esta regla a sus apóstoles como la fe fundamental que ellos debían predicar, y que por su parte los apóstoles encargaron esta misma fe a las iglesias que establecieron como la guía y norma de todas sus creencias y prácticas. De ahí que Cristo identificara la fe evangélica de los apóstoles como la piedra sobre la que edificaría la iglesia (Mt 16:18) y Pablo escribiera que quien sea que intentase introducir un evangelio diferente en la iglesia estaría “bajo maldición” (Ga 1:8). En otras palabras, cualquier idea o mensaje contrario al evangelio debía ser rechazado completamente. El evangelio apostólico había de funcionar como la “piedra de toque” en la iglesia. Evidentemente, el concepto de la

---

36 C. H. DODD, *The Apostolic Preaching and its Developments* (Chicago: Willett, Clark & Company, 1937), 18. En vista de los estudios más completos realizados posteriormente al de Dodd, Andrés Messmer ofrece un bosquejo alternativo de la predicación de los apóstoles: “1. Discusión de las profecías del Antiguo Testamento o del Dios creador en general. 2. Una explicación del ministerio, la muerte y la resurrección de Jesús, de la que se ha hecho un breve relato: (a) su vida, (b) su muerte y (c) su resurrección. 3. En virtud de la resurrección, Jesús ha sido exaltado a la diestra de Dios como Señor, Cristo e Hijo de Dios. 4. El Espíritu Santo en la Iglesia es el signo del poder y de la gloria presente de Cristo. 5. Jesús vendrá de nuevo como Juez y Salvador de los hombres. 6. El *kerygma* termina siempre con una llamada [*sic*] al arrepentimiento, con la oferta del perdón y del Espíritu Santo y con la promesa de salvación”. Ver Andrés MESSMER, “El *kerygma* de C. H. Dodd ochenta y cinco años después: síntesis y evaluación”, *DavarLogos* 19 no 1 (2020): 77.

37 MESSMER, “El *kerygma* de C. H. Dodd”, 77; cf. Andrew MESSMER, “The Apostolic *Kerygma* and the Apostles’ Creed: A Study in Compatibility”, *St Vladimir’s Theological Quarterly* 64 no 4 (2018): 378–380.

fe apostólica como la regla de la iglesia proviene de los mismos apóstoles y hasta del Maestro divino que los comisionó.

Además del impresionante testimonio bíblico que acabamos de repasar, otra evidencia convincente del origen divino y apostólico de la regla es el consenso que había entre las iglesias alrededor del mundo mediterráneo acerca del contenido de la fe fundamental del cristianismo. Ya vimos el acuerdo esencial entre los autores representativos Ireneo, Tertuliano y Orígenes. Es justamente debido a este acuerdo esencial que Ireneo es capaz de afirmar en la sección 1.10.2 de su famoso tratado *Contra las herejías*:

Habiendo recibido esta predicación y esta fe, como hemos dicho antes, la Iglesia, aunque diseminada en todo el mundo, las custodia con diligencia como quien habita una sola casa, y de la misma manera cree en ellas como quien tiene una sola alma y un solo corazón, y de manera sinfónica las predica, enseña y transmite como quien tiene una sola boca. Aunque las lenguas son diferentes en el mundo, la fuerza de la tradición es una y la misma. Las Iglesias establecidas en Germania no creen o transmiten otra cosa; tampoco las constituidas en Iberia o entre los Celtas o en Oriente o en Egipto o en Libia o en el centro del mundo. Como el sol, creatura de Dios, es uno y el mismo en todo el mundo, así también la luz, la predicación de la verdad, brilla en todas partes e ilumina a todos los hombres que quieren llegar al conocimiento de la verdad. Entre los que presiden las Iglesias, el que sobresale por la palabra no dirá una cosa distinta a éstas—pues nadie está por encima del Maestro—, y el que es pobre de palabra no mermará la tradición, porque, como la fe es una y la misma, ni el que puede decir mucho de ella la amplía, ni el que dice menos la merma.<sup>38</sup>

¿Cómo puede explicarse que todas las iglesias apostólicas de los primeros siglos tuvieran la misma regla de fe a menos que todas estas la hayan recibido de sus diversos fundadores, quienes, a su vez, la recibieron del Salvador que los comisionó?<sup>39</sup>

De hecho, Ireneo llega a afirmar que, aun sin el testimonio del Nuevo Testamento, la iglesia podía estar segura del origen apostólico de su fe por el consenso doctrinal alrededor del mundo. Esta idea puede sonar un poco

38 Ireneo de Lyon, *Contra las herejías I*, 435, 437, 439, 441.

39 Además de resaltar la unidad de la fe cristiana en todas partes, el pasaje de *Contra las herejías* que acabamos de citar también explica la importancia del adjetivo “católico”, el cual el cristianismo apostólico adoptó desde el muy temprano periodo que estamos estudiando para distinguirse de los grupos heréticos. La verdadera iglesia de Cristo es la iglesia que confiesa la misma fe en todas partes y, por ende, es “católica” o “universal”. Como explica Jaroslav Pelikan en su comentario sobre el desarrollo de la teología medieval, “La diferencia entre la iglesia católica y ‘los conventos de los herejes’ era que la iglesia se extendía por todo el mundo, mientras que los seguidores de alguna doctrina falsa estaban confinados a unas pocas regiones”. Ver Jaroslav PELIKAN, *The Growth of Medieval Theology (600-1300)*, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine 3* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), 14. Asimismo, este pasaje de *Contra las herejías* también identifica algunas de las doctrinas secundarias que las iglesias apostólicas podían explicar de manera diferente. Sorprendentemente, Ireneo llega a incluir la pregunta de “porque *el Verbo de Dios se hizo carne y padeció*” (1.10.3; énfasis original).

controversial a nuestros oídos evangélicos, pero debemos de recordar una vez más que los apóstoles fundaron las primeras iglesias antes de escribir los libros del Nuevo Testamento, y encomendaron la fe cristiana a estas iglesias antes de que se empezara a formar el canon neotestamentario. Como ya mencionamos, el proceso de formación del canon tardó varios siglos, por lo que es de notar que las iglesias antiguas podían estar en comunión aun si tener un acuerdo total sobre los libros que debían pertenecer al canon. La regla hacía posible tal comunión. Ireneo explica esta dinámica de forma muy elocuente y repasa brevemente el contenido de la regla en *Contra las herejías* 3.4.1–2:

En el supuesto de que los apóstoles no nos hubieran dejado las Escrituras, ¿acaso no habría que seguir el orden de la tradición, que ellos entregaron a aquellos a quienes confiaban las iglesias? A esta disposición dan su asentimiento muchos pueblos bárbaros que creen en Cristo. Ellos poseen la salvación, escrita por el Espíritu Santo sin tinta ni papel en sus propios corazones (2ª Co. 3:3) y conservan cuidadosamente la tradición antigua, creyendo en un solo Dios creador del cielo y de la tierra y de todo lo que en ellos hay, y en Cristo Jesús, Hijo de Dios quien, a causa de su grandísimo amor para la obra modelada por Él, ha consentido en ser engendrado de la Virgen, para unir por sí mismo el hombre con Dios, y ha padecido bajo el poder de Poncio Pilato, ha resucitado y ha sido elevado a la gloria y vendrá en la gloria como Salvador de los que se van a salvar y juez de los que serán juzgados y enviará al fuego eterno a los que desfiguran la verdad y menosprecian a su Padre y a su propia venida. Los que aceptaron esta fe sin letras, pueden ser bárbaros en cuanto al idioma, pero en lo que se refiere a sus ideas, sus costumbres y a su modo de vida, por medio de la fe se han hecho extraordinariamente sabios, y Dios se complace en ellos, y viven con una justicia, castidad y sabiduría perfectas. Si alguno, hablando con ellos en su propia lengua, les anuncia las invenciones de los herejes, al punto, cerrando sus oídos, se escapan lo más lejos que puedan, incapaces ni siquiera de oír estas conversaciones blasfemas. Así, gracias a aquella antigua tradición de los apóstoles, ni siquiera pueden admitir en su mente la idea de cualquiera de esas cosas de tan extraños discursos.<sup>40</sup>

Repetimos, pues, por última vez las preguntas con las que iniciamos la presente sección. ¿De dónde provino la antigua regla de la fe? ¿Quién la compuso y la diseminó por las iglesias? En vista de la evidencia tanto dentro como fuera del Nuevo Testamento, debemos concordar con los padres eclesiásticos de quienes aprendemos la regla: todos los puntos de la regla fueron claramente entregados a las iglesias por la enseñanza de los apóstoles del Señor Jesucristo. En otras palabras, la regla proviene finalmente del propio Jesús, el amo y fundador de la iglesia. Ahora bien, esto no quiere decir que Cristo o sus apóstoles hayan usado las expresiones exactas de “la regla de la fe” o “la regla de la verdad”. Sin embargo, todo indica que no sólo el contenido, sino también el concepto de la regla proviene de ellos. Los evangelios presentan a Cristo enfatizando repetidamente a los apóstoles, tanto antes como

---

40 Ireneo de Lyon, *Obras escogidas de Ireneo de Lyon*, ed. Alfonso Roperio (Barcelona: Editorial Clie, 2018), 298-299.

después de su resurrección, la importancia fundamental de una confesión de su identidad mesiánica que corresponda con la realidad de su crucifixión y resurrección. Esta confesión básica, junto con la promesa del Espíritu Santo para todo creyente, fue el mensaje principal que el Señor encomendó a los apóstoles para predicar por doquier, todo bajo la fórmula bautismal “en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”. De esta forma, la fe apostólica que todo miembro recibía y confesaba en el bautismo debía servir de norma y guía para la iglesia. Notablemente, “cuando todavía eran autónomas, las congregaciones cristianas dispersas [por el mundo] consideraban la adopción de esta regla de fe como la única condición necesaria para la unidad y la comunión cristiana”.<sup>41</sup>

## Los beneficios del uso de la regla en el presente

La última sección del presente artículo buscará repasar brevemente los varios beneficios del uso de la antigua regla con el fin de convencer a la comunidad evangélica de que nuestras propias congregaciones deberían usar esta regla para su propia salud espiritual.<sup>42</sup> Sin embargo, antes de ofrecer este repaso, vale la pena recordar que en la antigüedad existían diferentes presentaciones de la regla y que el mismo autor podía resumir la fe apostólica ligeramente diferente según la necesidad que apremiaba. Como advirtió Hanson,<sup>43</sup> la idea principal de apelar a la regla no era establecer una “terminología precisa” a la que todos debían asentir sin excepción alguna, sino dar testimonio de la única fe cristiana. Todas las versiones de la antigua regla y los credos que esta inspiró eran simples resúmenes o sinopsis de la fe. De ahí que los credos también fuesen llamados “símbolos” de la fe.<sup>44</sup> Las palabras del credo son una cosa, y el Cristo vivo a quien estas palabras apuntan es otra. Finalmente, quien nos salva no es ninguna fórmula de palabras sino el propio Cristo al que las diversas versiones de la antigua regla apuntan. Por ende, cuando sugerimos que las iglesias evangélicas deberían usar la regla, no estamos diciendo que estas tengan la obligación de adoptar una fórmula única e inalterable. Al igual que nuestros antepasados cristianos, podríamos utilizar versiones diferentes según la necesidad de las circunstancias.

Esta aclaración demuestra que no estamos proponiendo la adopción de una regla de fe que se agregue al mismo nivel de las Escrituras o—peor aun—que las suplante. La Biblia tiene un carácter único y diferente al de la antigua regla de fe. Para empezar,

---

41 BENTE, “Historical Introductions”, 1:10.

42 Varios (pero no todos) de los beneficios que repasaremos se pueden encontrar en FERGUSON, *The Rule of Faith*, 83–90.

43 HANSON, “Creeds and Confessions of Faith”, 631.

44 El §188 del *Catecismo de la Iglesia Católica* reconoce este significado, pero también lo expande: “La palabra griego *symbolon* significaba la mitad de un objeto partido (por ejemplo, un sello) que se presentaba como una señal para darse a conocer. Las partes rotas se ponían juntas para verificar la identidad del portador. El ‘símbolo de la fe’ es, pues, un signo de identificación y de comunión entre los creyentes. *Symbolon* significa también recopilación, colección o sumario. El ‘símbolo de la fe’ es la recopilación de las principales verdades de la fe. De ahí el hecho de que sirva de punto de referencia primero y fundamental de la catequesis”. Ver [https://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/p1s2\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2_sp.html) (20 de abril del 2022).

ya que la Biblia presenta los escritos de los mismísimos apóstoles y profetas que sirven como “el fundamento” de la iglesia (Ef 2:20), en el caso hipotético que nos encontrásemos una presentación de la antigua regla que no se ajuste a la enseñanza bíblica, tal presentación debería ser rechazada. Además, en contraste a la variedad de presentaciones de la antigua regla que podrían ser usadas de manera indiferente, la colección de libros que, como enseña el famoso pasaje de 2 Timoteo 3:16–17, fueron “inspirados por Dios [...] a fin de que el siervo de Dios esté enteramente capacitado para toda buena obra”, sí es universalmente autoritativa, inalterable e irremplazable. La Biblia es el único texto que necesariamente debe leerse y predicarse en el culto de la iglesia.

En vista de estas consideraciones, podemos proponer el primer beneficio de usar la regla en el presente. Y este es que la antigua regla confirma **la necesidad de las Escrituras para la labor teológica y didáctica de la iglesia**. Por un lado, la antigua regla enseña que el Espíritu “habló por los profetas”. Por ende, la iglesia necesita atesorar los escritos de los profetas y apóstoles como las palabras del mismísimo Dios. Por otro lado, ya que la antigua regla se presenta en forma de simples resúmenes, necesitamos una fuente confiable para desarrollar en mayor detalle los puntos resumidos de la regla. Obviamente, esta fuente no es otra que la Biblia. En las palabras del erudito neotestamentario Luke T. Johnson, los cristianos que usan los antiguos credos de la iglesia necesitan leer estos símbolos de fe “a la luz de la Escritura”.<sup>45</sup>

Un segundo beneficio de conocer y estudiar la antigua regla de la iglesia es “la otra cara de la moneda” del punto que acabamos de notar. Si bien la regla debe leerse “a la luz de la Escritura”, por su parte la Escritura también debería leerse a la luz de la regla. La experiencia demuestra que la Biblia puede y de hecho es interpretada en un sinnúmero de formas, muchas de las cuales son completamente contradictorias e irreconciliables. Consecuentemente, no es suficiente confesar a la Biblia como “la palabra de Dios” para garantizar nuestra salud espiritual. Efectivamente, la gran mayoría de herejes que la iglesia ha condenado a través de los siglos alegan enseñar las Escrituras. Es necesario, por tanto, interpretar las Escrituras correctamente. El aprender y reparar constantemente el contenido de las muchas versiones de la antigua regla y los primeros credos sirven a **guía natural para la interpretación correcta de la Biblia**.<sup>46</sup>

Esto se hace más evidente si recordamos que la regla no sólo fue una guía de interpretación bíblica para la iglesia antigua, sino también un punto de referencia para identificar a los libros que debían conformar el canon del Nuevo Testamento. Si nosotros aceptamos el canon neotestamentario de parte de la iglesia antigua, pero rechazamos la fe que guio todo el proceso de formación de tal canon, inevitablemente malinterpretaremos el Nuevo Testamento. Vemos, pues, que la

---

45 Luke T. JOHNSON, *The Creed: What Christians Believe and Why It Matters* (New York: Doubleday, 2004), 323.

46 Aunque, como Johnson advierte, el rol de la regla como guía “no agota el significado de la Escritura. No dicta cómo se debe leer cada pasaje de la Escritura. Pero sí proporciona un código de lectura que guía al lector fiel a la comprensión adecuada de las Escrituras en su totalidad” (JOHNSON, *The Creed*, 49).

Biblia y la antigua regla pertenecen juntas: la regla resume el mensaje de la Biblia y la Biblia explica la fe de la regla. Finalmente, tanto la Biblia como la antigua regla dan testimonio del mismo evangelio y la misma fe apostólica.

Asimismo, aunque hoy en día estamos acostumbrados a pensar en la Biblia como un solo libro, ella realmente es una colección de libros, los cuales, si bien fueron todos inspirados por el mismo Espíritu de Dios, a la misma vez fueron escritos por diferentes personas en diferentes contextos sociales y culturales, respondiendo a diferentes circunstancias en diferentes estilos. ¿Tienen todos estos libros un mensaje unificado? ¿Cuál es este mensaje? La regla responde estas preguntas enseñando que *todas* las Escrituras apuntan a la obra redentora de Dios por medio del Hijo y el Espíritu Santo. Como enseña Lucas 24:45–47, “Entonces [Jesús] les abrió el entendimiento para que comprendieran las Escrituras. *Esto es lo que está escrito*, les explicó, que el Cristo padecerá y resucitará al tercer día, y en su nombre se predicarán el arrepentimiento y el perdón de pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén”. Desde esta perspectiva, podemos agregar que el estudio constante de la antigua regla no sólo brinda una guía natural para la interpretación correcta de las Escrituras, sino que también esclarece que esta interpretación correcta es **una interpretación cristocéntrica**, ya que la persona y la obra de Cristo son el corazón de la predicación apostólica. Esto es incalculablemente importante porque, como sabemos bien los evangélicos, es sólo en Cristo que encontramos la salvación.

De manera similar, la regla demuestra que la interpretación correcta de las Escrituras no sólo es cristocéntrica sino también **trinitaria**. Es verdad que en la iglesia antigua era posible encontrar grupos heréticos que confesaran la regla, pero la estructura trinitaria del credo cristiano fue una de las razones principales por las que la iglesia rechazó las herejías de tales grupos. ¿Cómo podía la iglesia confesar una salvación “en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu”, a menos que el Hijo y el Espíritu sean tan divinos como el Padre? “La salvación es de Jehová” (Sal 3:8 RV60), no de Jehová y sus primeras creaturas. Por lo tanto, Padre, Hijo y Espíritu deben ser miembros iguales de la Deidad. El cristianismo clásico confiesa a un solo Dios en tres personas en gran parte por la influencia de la antigua regla de fe.

Quinto, la antigua regla presenta claramente **la prioridad de la gracia divina** en la salvación humana. La regla no confiesa lo que el ser humano ha hecho en sus fuerzas para reconciliarse con Dios, sino lo que Dios ha hecho para reconciliar al hombre pecador consigo mismo. Además, el mero concepto de la regla “de la fe” asume lo esencial que es una fe correcta para el cristianismo. Efectivamente, la regla parte de la idea de que la salvación se recibe por medio de la fe. Como Ireneo escribe en el pasaje de *Demostración* 3 citado anteriormente, “ya que la fe sostiene nuestra salvación, hemos de cuidarla con gran esmero”. Obviamente, nada de esto quiere decir que la ética y la moralidad sean irrelevantes. Después de todo, la regla también afirma que el Señor Jesucristo regresará en gloria para dar a cada uno “según sus obras”. Pero el énfasis de la regla deja en claro que cualquier virtud humana depende enteramente de la previa actividad redentora del Dios que salva por medio de su Hijo en el poder del Espíritu Santo.

Sexto, la regla **inspira confianza** en el Dios verdadero que salva su pueblo en la vida real. Si bien la regla resalta la necesidad de tener una fe correcta en Dios, el Dios

que la fe presenta no es un Dios abstracto que se deduce de la reflexión sobre cuestiones esotéricas y misteriosas, sino un Dios que se manifiesta en sus obras de creación y redención en el transcurso de la historia humana. El Dios de la regla es el Dios que se revela a todas las personas por medio del asombroso poder y maravilla manifestados por la creación que habitamos; el Dios que envió a su Hijo para hacerse uno de nosotros y morir “bajo Poncio Pilato” y dar testimonio de su resurrección por medio de mensajeros fiables con el fin de darnos una “esperanza viva” (1 Pd 1:3); el Dios que constantemente da fe de su poder santificador por medio de la morada transformadora del Espíritu Santo en los corazones de los creyentes. El Dios de la regla es el Dios de la historia, el Dios de la vida real, el Dios de la vida cotidiana, el Dios que es capaz de salvar incluso en medio de los reveses más extremos, incluso a través de una cruz. En resumen, la regla nos presenta un Dios en el que podemos confiar con todo el corazón, incluso a través de todas las dificultades y “cruces” que encontramos en esta vida.

Por las mismas razones, agregamos que—séptimo—el uso de la regla facilita *la instrucción adecuada de los miembros de la iglesia*. Si queremos que todos los miembros de nuestras congregaciones reciban una instrucción adecuada para su propia salvación, especialmente desde la instrucción inicial que los prepara para el bautismo, necesitamos identificar las creencias esenciales del cristianismo, y la regla nos ayuda a cumplir este objetivo.

Siguiendo la misma lógica, podemos añadir que un octavo beneficio de usar la antigua regla es que también facilita *la comunión cristiana*, ya que nos ayuda a identificar a los individuos y grupos con quienes compartimos la misma fe cristiana. En su carta a los efesios, el apóstol Pablo ordena que nos esforcemos por mantener “la unidad del Espíritu mediante el vínculo de la paz” (4:3) y que perseveremos en oración “por todos los santos” (6:18). ¿Cómo podemos cumplir este tipo de mandamientos si no sabemos quiénes son nuestros hermanos y hermanas en la fe? Al delinear las creencias esenciales del cristianismo, la regla también nos ayuda con a fomentar la unidad de la iglesia.

Noveno, la regla sugiere *la importancia del consenso de toda la iglesia*. La fuerza del argumento de Ireneo a favor de la regla contra la herejía gnóstica dependía completamente de que se pueda encontrar iglesias en todo el mundo que confesaran la misma fe, porque este consenso confirmaba el origen divino y la autoridad suprema de la fe que Ireneo defendía. Sin este acuerdo universal, los herejes podían alegar que ellos representaban el auténtico cristianismo. Si cada iglesia confesaba algo diferente, la verdad del evangelio se convertía en cuestión de debate. Todas las posturas tenían el mismo pedigrí eclesiástico y, por lo tanto, la validez de estas posturas dependía meramente de la preferencia personal o la habilidad de persuasión del expositor. De manera similar, los críticos modernos del cristianismo clásico postulan que nunca existió una sola versión autoritativa del evangelio y, por ende, sólo deberíamos hablar de *cristianismos* (en plural).<sup>47</sup> Jesús pudo haber tenido su punto de vista, pero cada discípulo interpretó las palabras del maestro a su manera. Por lo tanto, es imposible saber a ciencia cierta lo que Jesús pensaba. En

---

47 Ver, p. ej., Antonio PIÑERO, *Los cristianismos derrotados: ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?* (Madrid: Editorial EDAF, 2007).

respuesta a tales propuestas, Ireneo prueba convincentemente que, a pesar de las variaciones que se podía encontrar entre las muchas iglesias que los apóstoles fundaron alrededor del mundo grecorromano, todas estas confesaban la misma fe esencial. Por su parte, este consenso universal demostraba que, en efecto, Cristo sí fue enfático en su enseñanza a los apóstoles, y que todos ellos comunicaron fielmente el mismo evangelio a las comunidades que establecieron. De esta manera, la voz del Señor se escuchaba de manera más fuerte y clara en el acuerdo esencial entre la diversidad de voces de creyentes alrededor del mundo. Obviamente, esto tiene implicaciones tremendas para las iglesias evangélicas del presente. Si nosotros pretendemos representar el cristianismo genuino, pero contradecemos el consenso de las iglesias de los primeros siglos, nuestra pretensión es sólo eso: una pretensión. Verdaderamente, el Señor habla de manera más clara en el acuerdo de sus discípulos, no sólo a través de las múltiples denominaciones del presente, sino también a través de todos los siglos.

Décimo, el uso de la regla ayuda a *prevenir distorsiones del evangelio*. ¿Qué ocurre cuando nos dividimos por debates sobre temas secundarios? Inevitablemente, nos empezamos a identificar por las creencias que nos diferencian de otros cristianos. Mas al distinguirnos por lo que nos diferencia de otros grupos cristianos, también empezamos a enfatizar temas secundarios. Eventualmente, el presentar temas secundarios como si fueran sumamente importantes o hasta primordiales (para justificar nuestra separación o nueva identidad distintiva), puede resultar en una distorsión del evangelio. Finalmente, nuestro mensaje principal ya no es el evangelio que todos los cristianos compartimos, sino la doctrina secundaria que nos distingue. Cuando esto sucede, ya no estamos predicando el evangelio que Cristo encomendó a los apóstoles *para toda la iglesia*, sino *nuestro propio evangelio*.

Onceavo, la regla revela de manera indirecta los errores que debemos condenar como verdaderas *herejías*. No todos los errores doctrinales son igualmente dañinos. La herejía no es cualquier tipo de error doctrinal, sino una desviación que afecta la esencia misma del cristianismo. Como tal, la herejía atenta contra la propia salvación. Naturalmente, estos son los errores que no podemos tolerar de ninguna manera en nuestras iglesias. La carta del apóstol Pablo a los gálatas ilustra el tipo de errores que debemos rechazar sin ninguna ambigüedad: “Aquellos de entre ustedes que *tratan de ser justificados por la ley*, han roto con Cristo; han caído de la gracia” (5:4). Todo lo que contradice la predicación apostólica resumida en la antigua regla debe ser condenado como una verdadera herejía.

En conclusión, la antigua regla de la fe traería un sinnúmero de beneficios espirituales a toda congregación que decida usarla. ¿Cómo podría usarse esta regla? Varias ideas se derivan del artículo: la antigua regla puede funcionar como el bosquejo de instrucción para los nuevos miembros de la iglesia, la confesión de fe que los nuevos miembros hacen en su bautismo, la confesión de fe grupal durante la celebración de la Santa Cena para la renovación del compromiso de los miembros de la iglesia, la declaración de fe común para una fraternidad de pastores o congregaciones de diferentes denominaciones, los temas para una serie de sermones, la letra para canciones en el culto, entre otros usos. Si es verdad que Cristo mismo encomendó la fe de la antigua regla a los apóstoles para que esta fe sirva de norma y guía para su iglesia, es simplemente imposible que podamos a la misma vez rechazar

esta fe y ser fieles al Señor que confesamos. Por otro lado, si atesoramos la fe de la antigua regla y la aprovechamos de diversas maneras, seremos cristianos genuinamente apostólicos y verdaderos discípulos de Cristo. Concordamos, pues, con la evaluación de Tertuliano en *Prescripciones* 20.7-9:

Es inevitable que toda especie sea clasificada de acuerdo con su origen. Por consiguiente, tantas y tan grandes iglesias son en realidad una iglesia, aquella primera (fundada) por los apóstoles, de la cual todas proceden. De este modo, todas son primeras y apostólicas, comoquiera que todas son una. Demuestran esa unidad la comunicación de la paz, la (mutua) denominación de hermano y el intercambio de hospitalidad. Los cuales derechos ninguna otra norma los regula sino la única trasmisión de [una misma doctrina a partir de Cristo].<sup>48</sup>

---

48 El texto original concluye el párrafo con la oración: “Los cuales derechos ninguna otra norma los regula sino la única trasmisión de un mismo sacramento [latín: *sacramenti*]”. De todas formas, el propio traductor explica lo siguiente en la respectiva nota a pie de página: “En la lengua de las comunidades cristianas del s.II, el término «*sacramentum*» asume todas las significaciones del término bíblico y eclesiástico *μυστήριον*, entre las que está la de «verdad escondida a nuestra inteligencia y revelada por Dios». No menos de veintiséis veces da Tertuliano este valor doctrinal al término «*sacramentum*» en su obra, queriendo significar con él el depósito de verdades o la santa doctrina que transmite la Iglesia a partir de Cristo. A veces el término «*sacramentum*» deja trasparecer también el sentido de *vínculo* o de *unidad*, por cuanto estas verdades reveladas sirven para establecer la *alianza* de Dios con los hombres o para fundar la unidad de todas las iglesias entre sí y, sobre todo, con las iglesias apostólicas, como se resalta en este mismo texto” (Vicastillo, “*Prescripciones*” *contra todas las herejías*, 211 n 21).

# La Primera república y la *invasión* protestante

Kent Eaton

---

**Kent Eaton** (PhD, Universidad de Gales Trinity Saint David) es presidente de Seminario Teológico Pacífico en San Diego, California. Entre 1986 y 1997, fue profesor de historia de la Iglesia en la Facultad Internacional de Teología IBSTE (España). Es autor de varios artículos y capítulos en las áreas de historia de la Iglesia y liderazgo administrativo universitario. kaeaton@me.com

---

*Resumen: Este breve artículo proporciona un resumen de la historia de las misiones protestantes en España entre los años 1869 y 1936. Se centra en las misiones de los Hermanos de Gran Bretaña, sus protagonistas, metodologías, fracasos y éxitos.*

## Introducción

Este artículo es un resumen de algunas porciones de mi libro, *Protestant Missionaries in Spain, 1869–1936*, que escribí para compartir los resultados de la investigación que llevé a cabo sobre el protestantismo español durante mi época de estudiante de PhD en la Universidad de Gales.<sup>1</sup> El libro, y por consiguiente este artículo, examina la historia de las denominaciones protestantes, especialmente los Hermanos de Plymouth, que se esforzaron por llevar su versión de la Iglesia a España comenzando en el periodo inmediatamente anterior a la Primera República (1873–1874), cuando el país experimentó brevemente con la libertad religiosa. En aquella época, misioneros protestantes del Reino Unido, Alemania y Estados Unidos se dispusieron a empezar una labor misionera abierta y pública en España una vez que las puertas de la libertad religiosa se abrieron y cuando, subsecuentemente, el país toleró más o menos a los protestantes hasta el inicio de la guerra civil Española. Aprovechando el momento de la Primera República, estos valientes hombres y mujeres abrieron escuelas de gramática, construyeron imprentas y distribuyeron ampliamente Biblias y tratados evangelísticos. Se convirtieron en evangelistas itinerantes, predicando públicamente en las calles y en las ferias y también enseñaron a sus pocos nuevos conversos los fundamentos de la teología y las prácticas religiosas protestantes y los “errores de Roma” en los negocios que, de repente, les permitían alquilar e identificar como lugares de culto con letreros.

En las siguientes páginas, ofrezco al lector mis conclusiones y reflexiones sobre la razón por la que los misioneros protestantes centraron sus esfuerzos más en la España católica que en otros países históricamente católicos romanos de Europa. ¿Por qué España y no Italia, por ejemplo? También es importante ver, a medida que

---

1 Kent EATON, *Protestant Missionaries in Spain, 1869–1936: “Shall the Papists Prevail?”* (Lanham: Lexington Books, 2015).

se desarrolla esta historia, el creciente énfasis en España como el campo de batalla más importante entre el catolicismo romano y el protestantismo. No podemos dejar de subrayar que, además de buscar conversos, el objetivo de la obra misionera era demostrar la preeminencia del protestantismo frente a la falsa Iglesia católica romana, que se percibía como opresora y que se interponía en el camino de la verdadera Iglesia de Dios. Evidentemente, el árbol genealógico protestante es diverso, por lo que es importante recordar que el tipo concreto de protestantismo que se exportó mayormente a España estaba más en consonancia con los principios que emergieron con la Reforma radical y las iglesias anabaptistas a principios del siglo XVI. Estas iglesias rechazaban doctrinalmente cualquier autoridad estatal sobre la Iglesia y cualquier financiación gubernamental de las congregaciones; se fundaron sobre el principio de independencia del estado. Son grupos de la tradición de la iglesia libre. En el otro extremo del espectro del protestantismo se encontraba el movimiento conocido como la reforma magistral (anglicanos, reformados, luteranos, etc.) que abogaba por la cooperación y la interdependencia de la Iglesia y el estado. Esto no quiere decir que las iglesias de la reforma magistral no estuvieran presentes en España, sino solo que no enviaron tantos misioneros al país como lo hicieron aquellas iglesias más afines a la tradición de la iglesia libre.

Aunque los misioneros protestantes que llegaron a España entendían que su tarea principal era compartir las buenas nuevas del evangelio, ciertamente también enfatizaron la necesidad de que cualquier converso abandonara inmediatamente la Iglesia católica romana que, en su opinión, impedía el progreso de cualquier conversión al verdadero cristianismo. ¿Cuál ha sido el impacto duradero de tal mensaje misionero que incluía este fuerte énfasis en la confrontación y el éxodo?

## La eclesiología de los Hermanos y España

Encontramos la respuesta en el hecho de que los Hermanos y la mayoría de las tradiciones que surgen de la reforma radical pueden entenderse como *restauracionistas*. Se puede entender esto como un grupo que cree que es posible llegar a replicar casi exactamente la iglesia del Nuevo Testamento en la propia cultura y ubicación del nuevo grupo. Obviamente, uno de los supuestos de los restauracionistas es que el Nuevo Testamento solo incluye un único modelo de cómo se estructura y organiza la iglesia. Como los Hermanos cristianos o de Plymouth enviaron más misioneros a España que a ningún otro lugar del mundo entre 1872 y 1890,<sup>2</sup> su fundamento teológico con los supuestos restauracionistas fue construido sobre la absoluta independencia de cualquier iglesia local o asamblea. También rechazaron cualquier tipo de clase sacerdotal asalariada u ordenada como sacerdotes o pastores remunerados, ya que estas funciones no se mencionan en el Nuevo Testamento, según su lectura. Las iglesias de esta categoría restauracionistas comparten la convicción de que cualquier grupo de cristianos sinceros a lo largo de la historia puede, de alguna manera, leer el Nuevo Testamento, y particularmente el Libro de los Hechos, y recrear esa misma estructura y experiencia bíblica de la iglesia

---

2 Kent EATON, "The work of the Brethren in Spain", *Brethren Archivists and Historians Network Review* (1997): 32-33.

en cualquier nuevo contexto; no hay necesidad de contextualizar la iglesia o la teología porque esta no se adapta al tiempo ni al lugar. Así, los restauracionistas no comprenden que ellos entienden y experimentan todas las cosas a través de una perspectiva que se nutre y determina por y a través de su propia cultura particular. En su opinión, la iglesia está por encima de cualquier necesidad de adaptarse a una nueva cultura y geografía.

Me extendo un poco aquí porque la comprensión del restauracionismo nos ayuda a entender lo importante que era para aquellos misioneros protestantes tener éxito en el establecimiento de la “verdadera iglesia” frente a la Iglesia católica romana. La suya era una lucha cósmica contra el mal. Los dos grupos—restauracionistas y católicos romanos—no podían estar más alejados en su comprensión de la naturaleza y el papel de la Iglesia en la sociedad. De hecho, la tarea principal de los misioneros era derrotar al catolicismo romano mediante el rescate de sus feligreses que, en efecto, eran prisioneros de una iglesia falsa en el camino de la perdición. En el caso de los Hermanos, en su enfoque de los últimos días (escatología), estaban convencidos de que el mundo y todas las estructuras sociales seguirían involucionando hasta el punto de que solo la intervención de Dios a través de la segunda venida de Jesucristo y el establecimiento de su Reino milenarío en la tierra salvaría a la humanidad. Así que, de nuevo, el énfasis no solo estaba en salvar almas, sino también en derrotar a la falsa iglesia a través del llamamiento de aquellos que se unirían a los verdaderos creyentes en la iglesia verdadera. Hasta entonces, la iglesia era una especie de bote salvavidas enviado por Dios, o tal vez incluso otro tipo de arca como en la historia de Noé. Unirse a la iglesia era estar a salvo en el arca mientras el mal del mundo era juzgado y arrasado.

Esta forma de entender la Iglesia que surgió de la Reforma radical era a la vez sencilla y astuta en todos los sentidos. Por tanto, ofrecía muchas ventajas de manera que un número creciente de misioneros podía ser enviado a todo el mundo, especialmente del Reino Unido y el norte de Europa. A medida que el colonialismo prosperaba, también lo hacía una creciente clase media que disponía de dos recursos necesarios para ayudar a sostener y hacer crecer el impulso misionero: ingresos disponibles y tiempo libre para ayudar en la promoción de los esfuerzos misioneros. Se esperaba que todos los asistentes a las iglesias dieran generosas ofrendas. Así mismo, como no había iglesias ni templos ornamentados que construir y mantener, se podían dirigir más donaciones a la obra misionera de la denominación en el mundo. Sin ministros asalariados y ordenados que mantener, y la creencia en el sacerdocio de todos los creyentes, la esperanza de evangelizar y ser enviado al extranjero era de todos.

## **El impulso misionero de los Hermanos en España**

¿Qué otros factores animaron a tanta gente, particularmente de Gran Bretaña, a presentarse voluntaria para el servicio misionero? La misión protestante era impulsada, en parte, por el crecimiento del imperio colonial británico que acabamos de mencionar. Al igual que gran parte del resto del mundo, a medida que España declinaba como potencia mundial, el país también dependía cada vez más—tanto económica como militarmente—de los británicos. Por ejemplo, se pueden

mencionar las industrias minera y ferroviaria, que requieren conocimientos de ingeniería y financiación externos. A menudo encontramos historias de cómo los expatriados británicos se veían a sí mismos como misioneros bivocacionales, especialmente útiles para repartir copias del Nuevo Testamento.

Sin duda, hay otros factores que ayudaron a fijar y mantener la mirada de las confesiones protestantes en España. Para empezar, muchos líderes protestantes consideraban que específicamente España estaba bajo un periodo de intenso juicio divino por tener una larga historia de persecución de todos los disidentes religiosos. Todo el siglo XIX se entendió como un acto de juicio divino tras otro, incluyendo la decreciente presencia colonial del país a nivel mundial y las persistentes guerras carlistas. Si España se volviera en masa al mensaje de los misioneros protestantes, ciertamente la pesada mano del juicio divino se levantaría como señal de su buen favor y el país entraría en un tiempo de bendición y restauración divina.

Otros factores contribuyeron a captar la atención de evangélicos británicos de forma exagerada. Por ejemplo, encontramos numerosos libros que señalan España como un lugar en el que encontrar gente exótica y aventura, como *Tales of the Alhambra* (*La Alhambra: conjunto de cuentos y bosquejos sobre moros y españoles*) de Washington Irving, o *Handbook for Travellers in Spain and Readers at Home* (*Manual para viajeros en España y lectores en casa*) de Richard Ford. En lugar de tener que viajar alrededor del mundo para vivir experiencias emocionantes, uno podría quedarse en Europa y simplemente cruzar los Pirineos y entrar en otro mundo. Además de las historias de viajes, varios libros religiosos importantes sobre España hallaron lectores hambrientos que se convencieron de la necesidad espiritual de España. Ciertamente, la obra más influyente en esta categoría es *The Bible in Spain* (*La Biblia en España*) de George Borrow, que contiene muchos relatos adornados. Publicado por primera vez en 1843, el libro se ha publicado en inglés, español, francés, alemán y ruso. No es una exageración que todos los misioneros anteriores a la guerra civil española se considerasen herederos del legado de Borrow.

Otros libros importantes de autores británicos, que prepararon el camino para el envío de futuros misioneros, fueron *Memoir of a Mission to Gibraltar and Spain* (*Memoria de una misión a Gibraltar y España*) de William Rule en 1844 y *Manuel Matamoros: His Life and Death* (*Manual Matamoros: su vida y muerte*) de William Greene. Greene escribió valientemente sobre su motivación misionera:

Nuestro Señor nos dice lo que debemos hacer para enfrentarnos a la emergencia. Rogad al Señor de la mies que envíe obreros a su mies. Obedezcamos su mandamiento [...] y esta nueva edición de este libro responderá al fin que me propongo, si vuelve a despertar las simpatías de la Iglesia cristiana para trabajar y orar por España.<sup>3</sup>

Además de los libros sobre viajes y persecuciones, otro factor que contribuyó al incremento de la preocupación por la difícil situación de España fue el gran número de refugiados religiosos que se dieron a conocer en el Reino Unido. La salida de España había estado produciéndose desde el periodo de la Reforma y continuó bien

---

3 William GREENE, *Manuel Matamoros: His Life and Death: A Narrative of the Late Persecution of Christians in Spain* (London: Alfred Holness, 1889), 265.

entrado el siglo XIX. Nuevos factores políticos, como la obtención de Gibraltar por parte de los británicos en 1713 y la revolución española en 1868, frenaron el éxodo, pero varias figuras protestantes españolas de alto nivel cautivaron la imaginación británica y aparecieron en la prensa popular, de manera que la narración de la opresión de los disidentes por parte de España continuó sin cesar. Un ejemplo a tener en cuenta es el de Lorenzo Lucena (1807–1881) que se dirigió a Gibraltar huyendo de la persecución. Tras su ordenación como sacerdote anglicano, fue a Gran Bretaña en 1848. Destacó en su carrera ministerial y académica, primero en España y luego en el Reino Unido. Para muchos protestantes se convirtió en un recordatorio popular y visible de la necesidad de liberar a sus hermanos y hermanas oprimidos y perseguidos en España. La historia de Lucena nos recuerda así mismo que la ocupación británica de Gibraltar también fue de mucha ayuda para los protestantes españoles y para los misioneros extranjeros, especialmente los que trabajaban en Andalucía. Desde la seguridad de esta frontera colonial, los misioneros podían trazar estrategias e imprimir materiales y, quizá más importante, ofrecer a los españoles perseguidos un lugar seguro donde evitar la persecución y el encarcelamiento y proporcionarles más formación para que estuvieran preparados de nuevo para ministrar encubiertamente en España.

Además de los muchos ejemplos de prominentes clérigos que encontraron refugio en España, es verdaderamente sorprendente ver que las principales fuentes de información de la época, como el *Times* o el *Morning Post*, a menudo presentaban historias que describían el duro tratamiento a los protestantes en España. De particular interés para el *Times* y sus lectores fue el caso de Manuel Matamoros García (1834–1868). Su juicio y condena por propagar la herejía protestante se convirtió en un acontecimiento decisivo, que simbolizó a los ojos de muchos tanto la lucha de los protestantes en España como la intolerancia religiosa católica romana. Se inició un esfuerzo internacional de recaudación de fondos para apoyar la batalla legal de Matamoros, liderado por la Alianza Evangélica. Como un editor del *Times* escribió sobre Matamoros: “Estos casos, desgraciadamente, no son una novedad en España. De vez en cuando Europa se escandaliza por actos de intolerancia, dignos de la Edad Media, perpetrados en un país que aspira a ocupar un lugar en las primeras filas de las naciones civilizadas”. El duro posicionamiento del país demostraba que España no debía aspirar a integrarse en la comunidad de las naciones modernas. “La intolerancia religiosa por la que se distingue, de manera nada envidiable, entre las demás naciones civilizadas será, sin duda, un serio obstáculo para llegar a serlo”. La nación “no estaba dispuesta a relajar las anticuadas y bárbaras leyes que convierten la lectura de la Biblia en un crimen, castigado tan severamente como el asesinato o el robo en la carretera”.<sup>4</sup>

## Entierros protestantes en España

Otra historia intrigante que surgió en la década de 1850 tuvo que ver con la negativa de las autoridades españolas a permitir el entierro legal en los cementerios españoles de los protestantes británicos que habían fallecido mientras estaban en España. La

---

4 “Foreign Intelligence” (10/10/1862), *Times* (London): 8a.

indignada prensa británica publicó mordaces respuestas, dirigidas tanto a la iglesia como al estado español. La negativa a permitir que los protestantes británicos fueran enterrados para no “profanar suelo español” fue una cuestión en la que España mostró claramente su “miserable fanatismo, que insiste en que un súbdito británico que fallece en España debe ser enterrado como un perro”. Para hacer las cosas más insultantes, todo esto lo hacía a los británicos el “más débil, desleal y despreciable de los gobiernos europeos”.<sup>5</sup>

En 1855, las Cortes españolas aprobaron una ley que permitía la construcción de cementerios para los no católicos y especificaba que el proceso de sepultura debía ser llevado a cabo con decoro. No obstante, desde la década de 1870 hasta la de 1950 continuaron apareciendo historias que describían el duro trato que recibían los protestantes españoles y sus iglesias en el proceso de enterramiento.

Cuando los protestantes pudieron conseguir un lugar de sepultura, el funeral en sí mismo se convirtió en un acontecimiento de inusuales proporciones. Cuando un protestante parecía estar a punto de morir, la comunidad misionera solía reunirse en torno a la persona para asegurarse de que firmara una declaración o un testamento indicando su deseo de ser enterrado en un cementerio no católico. Abundaban las historias sobre los intentos de las autoridades civiles o de los jesuitas de abalanzarse justo en el momento antes de la muerte para intentar reclamar el cuerpo como perteneciente a la iglesia católica romana. Dado que desde la década de 1870 hasta principios del siglo XX no se permitía a las iglesias protestantes celebrar reuniones públicas o al aire libre, ni identificar sus locales con letreros, la única manifestación pública legal de la iglesia era el propio cortejo fúnebre desde la iglesia hasta el lugar del entierro. Así, el cortejo fúnebre mismo se convirtió en una especie de circo que culminaba en el objetivo de atraer el mayor número posible de no protestantes para que también se unieran en el servicio evangelístico junto a la tumba. Una vez en la tumba, el misionero solía dar un sermón que terminaba con una invitación a “incrédulos” a convertirse. Este servicio solía durar horas. El éxito de un funeral se medía generalmente por el tamaño de la audiencia. Desgraciadamente, lo que más se perdió en este proceso fue el honrar la vida del fallecido y atender a los familiares y amigos que estaban experimentando el duelo por su pérdida. Además, no podemos dejar de subrayar hasta qué punto la muerte y la organización de los funerales se consideraban una forma indiscutible para justificar la presencia continua de los misioneros extranjeros. Los que les apoyaban en sus países de origen entendían obviamente la necesidad de misioneros, ya que suponían un factor atenuante fundamental a la hora de proteger los derechos de los protestantes españoles.

## Misioneros clave en España

En general, en cualquier proyecto misionero que se inicie y se mantenga con éxito a lo largo del tiempo, se encuentran personas clave de considerable prestigio y reconocimiento que sirven como catalizadores y defensores de la causa para que el público donante confíe en que la necesidad misionera es legítima y digna de su

---

5 “Catholic Spain” (2/9/1853), *Times* (London): 7c.

inversión. En el caso de España y de los misioneros protestantes, este papel recayó sobre Robert Chapman, George Lawrence y Federico Fliedner.

Robert Chapman realizó varios viajes a España como una especie de explorador o espía que informaba a su regreso a los protestantes del Reino Unido de lo que había descubierto respecto a la “alarmante” condición espiritual del país y de sus habitantes. Tanto Chapman como Lawrence describían a España como una “tierra de oscuridad espiritual”.<sup>6</sup> Su correspondencia como líder de los Hermanos en el Reino Unido constantemente se refería a España como una tierra bajo la dura y malvada dominación de la Iglesia católica romana. Chapman nunca residió en España por tiempo prolongado, pero en un viaje, llevó a Lawrence como compañero de viaje. Ambos trabajaron intensamente en el Reino Unido para reclutar misioneros para ir a España y para asegurar que tuvieran el respaldo financiero necesario para ser misioneros.

George Lawrence pasó a ser uno de los misioneros más importante y progresista entre los Hermanos a lo largo de la década de 1870. Bajo su dirección, se abrieron escuelas de gramática, se imprimieron excelentes publicaciones en Barcelona y se sentaron las bases de lo que sería el Hospital Evangélico de Barcelona. El desarrollo de un coche de caballos como librería móvil también fue obra de Lawrence. No obstante, su contribución más importante puede bien haber sido el reclutamiento de otros jóvenes y talentosos misioneros que primero le ayudaron a él en Barcelona, antes de aventurarse en el resto del país. También parecía entender mejor que la mayoría la necesidad de incluir a aquellos primeros conversos españoles al protestantismo en la obra real de su ministerio. Compartía las responsabilidades de liderazgo y habitualmente atribuía los éxitos de los que disfrutaba a los esfuerzos de los demás.

Federico Fliedner era mucho más ecuménico en su teología y en sus colaboraciones en su obra en Madrid. Al igual que Chapman y Lawrence, fue un eficaz embajador de la causa misionera. Uno de sus esfuerzos duraderos fue la creación de la escuela El Porvenir en 1897. Como hábil lingüista y licenciado en medicina, trabajó continuamente para elevar las aspiraciones intelectuales de los evangélicos españoles. Su obra para verlos conseguir entrar en las universidades habla de esta ambición. Mientras que la mayoría de los misioneros protestantes eran incapaces de ir más allá de relacionarse con las clases más humildes, Fliedner hizo mucho por alcanzar a todas las clases sociales.

## Metodología misionera en España

En cuanto a los métodos implementados por los misioneros protestantes y sus primeros conversos, fueron varios los enfoques que se usaron en sus esfuerzos por convertir a las masas. Las tres categorías principales fueron la distribución de literatura, la educación y la ayuda social.

Estos misioneros trabajaron incansablemente suponiendo que, si distribuían suficientes folletos evangelísticos y porciones de la Biblia, el pueblo de España se sentiría impelido por el Espíritu a abandonar la Iglesia católica romana en masa y a

---

6 George LAWRENCE, *The Gospel in Spain* (London: Yap and Hawkins, 1872), 4ss.

llamar a las puertas de las iglesias protestantes. De hecho, la labor misionera se entendía como sinónimo de reparto de Biblias y material evangelístico. Su convicción era simplemente que, al leer sus materiales, Dios produciría la conversión. Entre los Hermanos y entre la mayoría de los demás misioneros protestantes, se empleó más tiempo, esfuerzo y dinero a la distribución de literatura que a cualquier otra actividad misionera. Por tanto, cuando los misioneros hablaban de cómo medir el éxito de la distribución de literatura, la medida tenía que ser cuantitativa. Si se habían distribuido muchos libros, el esfuerzo había merecido la pena. Este énfasis se mantuvo aun cuando nunca produjo conversiones a gran escala. De hecho, en las circulares publicadas por las parroquias católicas locales, se encuentran historias de páginas de folletos usadas como papel de fumar y concursos con premios para el miembro de la parroquia que recogiera y entregara mayor número de libros y panfletos después de un esfuerzo de reparto de literatura del misionero protestante. El concurso seguramente terminaría con una hoguera de celebración de todos los libros y folletos que se habían recogido.<sup>7</sup>

En ocasiones, los agentes que trabajaban directamente con las sociedades bíblicas británicas distribuían ellos mismos las Biblias y los folletos, como fue el caso de George Borrow, mencionado anteriormente. A menudo, los misioneros o las sociedades contrataban a ciudadanos españoles para realizar este trabajo. Estos distribuidores de Biblias llegaron a ser conocidos como colportores y las historias de sus heroicidades superando la oposición de los magistrados civiles y de los párrocos eran habituales. Su trabajo era bastante complejo. Por encima de todo, vendían un producto por el que se les pagaba. Con todo, estos vendedores, casi exclusivamente hombres—aunque se pueden encontrar referencias de pasada a “mujeres de la Biblia”—, asumían a menudo el papel de evangelista y, a veces, incluso plantador de iglesias o pastor itinerante. Así mismo, cuando llegaban los nuevos misioneros a España desde el extranjero, muchas veces una parte importante de su entrenamiento incluía realizar largos viajes con los colportores para que pudieran aclimatarse al ministerio en España.

Una de las ironías de esta metodología misionera tenía que ver con el analfabetismo: más de la mitad de la población adulta española no sabía leer. Las zonas rurales, a las que los colportores se dirigían en su mayoría, presentaban las tasas de analfabetismo más elevadas. El 1860 la tasa nacional de analfabetismo llegaba al 75,52%. Hacia 1900 la tasa era del 63,78%.<sup>8</sup> Evidentemente este método misionero de distribución de literatura era erróneo y desacertado, especialmente si recordamos que su labor parecía restringida a los más desfavorecidos.

Ante esta realidad, no es de extrañar que gran parte de la metodología misionera se alejara del colportoraje y se orientara a la educación. A menudo las escuelas para niños, y a veces para adultos, se convirtieron en el primer paso al comenzar la labor misionera en cada nueva zona. Abundan las referencias acerca de la convicción de que las escuelas y la educación se habían convertido en la gran esperanza del éxito protestante en España. Se creía que, a la vez que los maestros enseñaban y

---

7 “Llamamiento a todos los católicos españoles para un certamen antiprotestante”, *La Cruz* (1870): 2:250.

8 Miguel AVILÉS FERNÁNDEZ, et al., *La restauración* (Madrid: Editorial Edaf, 1994), 70.

evangelizaban a los niños, los padres también podían ser alcanzados y convertidos. Las circulares misioneras escritas para los colaboradores en casa daban mucha cobertura al establecimiento y la administración de las escuelas y subrayaban la creencia de que la mayor parte del país acabaría convirtiéndose al protestantismo. También se iniciaron nuevos esfuerzos para reclutar mujeres jóvenes para trabajar en las escuelas, aunque siempre bajo el liderazgo de directores varones. Incluso cuando mujeres capacitadas hubieran fundado una escuela primaria y la hicieran funcionar plenamente, se consideraba necesario que la escuela pasara a ser dirigida por hombres para ser una escuela legítima. La necesidad de escuelas primarias en España llamó la atención de uno de los más conocidos líderes de los Hermanos en el Reino Unido: George Muller. Comenzó a apoyar las escuelas de los Hermanos en la década de 1870. Muchas escuelas eran tan dependientes de sus donaciones que, cuando a principios de la década de 1890 Muller ya no pudo seguir sufragando sus costos, muchas dejaron de funcionar. También por aquel entonces, la comunidad misionera había empezado a comentar que los colegios habían fracasado en sus esfuerzos por convertir a los españoles.

Al principio, cuando los misioneros proclamaban el éxito de las escuelas, su convicción se basaba sobre todo en el número de estudiantes al que atendían. Así, cuanto mayor era la escuela, más efectivo era el ministerio. En Barcelona, la zona con más colegios y misioneros, en el momento de mayor auge de las escuelas, a principios de la década de 1870, las listas de alumnos matriculados rondan los 1.000 en el mejor de los años. No obstante, con el tiempo se hizo demasiado evidente que los estudiantes no estaban entrando en la iglesia protestante. El objetivo de trabajar a través de los alumnos para evangelizar a sus padres casi había fracasado del todo también. Las circulares misioneras empezaron a mencionar las escuelas con menos frecuencia, y luego apenas. Se dio la misma explicación que se había dado ante el fracaso de la distribución de Biblias: los misioneros habían tenido éxito y habían sido fieles en su tarea de sembrar la semilla, pero la oposición combinada de la iglesia y el estado se encargó de arrebatar la semilla antes de que pudiera germinar.<sup>9</sup>

La ayuda social fue otro método usado por los misioneros. Este enfoque, a diferencia de los anteriores, no fue planificado ni se creía que estuviera orquestado por Dios. Más bien, surgió naturalmente cuando los misioneros que venían de lugares privilegiados se vieron inmersos en un contexto de miseria humana que solía pillarles desprevenidos. La ayuda a los pobres se convirtió en un tema recurrente en las cartas de los misioneros.

Los misioneros en España, como los Hermanos, se apresuraron a poner en práctica las implicaciones del evangelio iniciando el ministerio con los marginados de la sociedad. Como era de esperar, no se abordaron las raíces de la injusticia social y económica, pero sí empezaron a experimentar con diferentes tipos de ministerios en respuesta a la miseria que les rodeaba. A principios de la década de 1870 las guerras carlistas se intensificaron en España y la fiebre amarilla agravó el sufrimiento humano, especialmente en Barcelona. Ante el aumento del desempleo y los esfuerzos

---

9 Creo que no es una crítica demasiado dura escribir que la metáfora de la labor misionera como “sembrar la semilla” se convirtió en un obstáculo para la reflexión crítica sobre la mejor manera de alcanzar a otros con el mensaje del evangelio.

de cuarentena para detener la propagación de la enfermedad, las aulas se convirtieron en comedores sociales por las mañanas y en salas de costura por las tardes, donde se pagaba a las mujeres para que llevaran a cabo trabajos de confección. Fue por esta época cuando George Lawrence ideó y puso en marcha la Casa de Asilo, que más tarde se convirtió en el Hospital Evangélico de Barcelona. Pronto, los misioneros de Madrid pusieron en marcha sus propios planes para un hospital basado en el éxito de Barcelona. Fuera de las grandes ciudades, muchos misioneros—sobre todo mujeres—se encontraron practicando formas rudimentarias de medicina y odontología. Sus habitaciones se convirtieron en dispensarios y algunos hablaban de su “práctica médica” y la atención a sus “pacientes”, aunque casi ninguno tenía formación formal en medicina. Además de una verdadera preocupación por el bienestar de los demás, les motivaba la oportunidad de evangelizar a aquellos que estaban bajo su cuidado. Sin embargo, tras haber leído volúmenes de circulares y revistas misioneras, todavía no he encontrado referencias a que aquellos que fueron tratados hayan hecho la transición a las iglesias o asambleas. Así que, una vez más, los misioneros se refirieron a su trabajo de “sembrar la semilla”.

### **1876: un año de cambio**

La constitución española de 1876 hizo mucho para menoscabar la obra iniciada por los misioneros. Quizá los resultados más importantes de este documento fueron el establecer el catolicismo romano como la iglesia del estado y la ilegalización de cualquier acción que pudiera faltar el respeto a la iglesia o a su clero. Acciones como no quitarse el sombrero durante una procesión religiosa o negar un punto de la doctrina, como el purgatorio, podían ser multadas o incluso tener pena de prisión. Aún más debilitadora era la declaración del artículo XI, que incluía lo siguiente: “No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la Religión del Estado”. De repente, todos los protestantes se encontraron en una posición de inferioridad, un gueto social que reducía drásticamente su voz en cualquier ámbito público. Se les permitió mantener sus publicaciones, pero la circulación de las mismas no se extendía a los que estaban fuera de su ya minúscula comunidad. Casi cualquier crecimiento numérico de aquí en adelante sería orgánico. A menos que alguien tropezara con una reunión clandestina, enviara a los niños a las escuelas protestantes, que permanecieron abiertas en su mayoría, o fuera tocado por alguno de los pocos y muy pequeños eventos sociales, habría sido fácil concluir que la presencia protestante había sido borrada de España. Esto fue así a pesar de que, entre 1875 y 1898, grupos como los Hermanos británicos siguieron promoviendo España como campo de misión y enviaron un flujo constante de voluntarios dispuestos a servir hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial.

A pesar de que el negativismo y la autocritica de la Generación de 1898 ciertamente se reflejó en la literatura misionera de la época, algunos misioneros vieron razones para la esperanza en el incipiente crecimiento de la iglesia protestante en Galicia. No obstante, en la década de 1890 la membresía total de las iglesias protestantes en España seguía por debajo de 3.500. En general, los españoles no estaban interesados en su mensaje y las iglesias y asambleas seguían siendo dirigidas

por misioneros extranjeros. El resultado fue cualquier cosa menos un movimiento que se gobernara, se sostuviera y se difundiera por sí mismo.

## El protestantismo español se hace autóctono

Aunque algunos misioneros y misiólogos expresaron su preocupación por la falta de autoctonía, esta preocupación no dio lugar a ningún cambio de estrategia significativo. En España, la mayoría siguió avanzando, pensando que en algún momento el reparto de literatura, la enseñanza en las escuelas y la reunión de los pocos conversos en las casas producirían conversiones. Algunos hablaron sobre la necesidad de reconsiderar sus supuestos misiológicos básicos, pero la mayoría se contentó con mantener el rumbo y confiar en las mismas excusas externas. Sin embargo, afortunadamente en las décadas de 1920 y 1930 muchos misioneros empezaron a centrarse más intensamente en la formación de líderes nacionales para las iglesias.

Una importante crítica a los supuestos y enfoques coloniales comunes dentro de España fue la publicación de la obra de C. Araujo García y K. G. Grubb, que desafía audazmente los métodos misioneros paternalistas y coloniales todavía ampliamente utilizados en España en esa época.<sup>10</sup> Felizmente, algunos misioneros británicos más jóvenes y progresistas, como Ernesto Trenchard, se tomaron esta crítica en serio y comenzaron a centrarse en la formación de pastores españoles para que se pusieran al frente del desarrollo del protestantismo español. Finalmente, fue el éxodo de misioneros durante la guerra civil española (1936–1939) lo que rompió el ciclo de dependencia de los misioneros extranjeros y ayudó a la autoctonía.

Tras la victoria de Franco, en España casi todas las iglesias protestantes fueron cerradas y la mayoría de los misioneros se fueron. Las congregaciones que quedaron, con dificultades, o bien cerraron sus puertas o se movieron rápidamente para desarrollar un liderazgo autóctono. Muchos se tomaron tan en serio su fe que siguieron reuniéndose en secreto por las casas. Se cerraron todas las escuelas protestantes que quedaban y la religión católica romana de nuevo fue asignatura obligatoria en todos los colegios. Los miembros de las fuerzas armadas estaban obligados a participar en los cultos institucionales. Los cementerios, que se habían secularizado durante la Segunda República (1931–1936), volvieron a la iglesia. Afortunadamente, en 1945, debido en gran medida a la presión política internacional, el gobierno de Franco comenzó a restablecer una forma limitada de tolerancia religiosa del protestantismo y les permitió reunirse para el culto, siempre que no hubiera manifestaciones públicas de su fe.

## Conclusión

Tenemos en alta estima a los misioneros y a los primeros creyentes protestantes españoles, que trabajaron infatigablemente en sus esfuerzos por llevar la fe protestante a España. Muchos dieron sus propias vidas, o las vidas de miembros de su familia, por la causa en la que realmente creían. Particularmente, la iglesia

---

10 *Religion in the Republic of Spain* (London: World Dominion Press, 1933).

protestante en España se apoya hoy sobre los hombros de estos fieles que soportaron las dificultades, especialmente durante los duros años de la dictadura franquista.

No obstante, a pesar de los esfuerzos celosos y heroicos, la lente de la historia nos da la oportunidad de reexaminar los distintivos teológicos y los supuestos culturales que podrían haber impedido el progreso de sus esfuerzos misioneros. Así pues, examinamos su obra, sus escritos y pensamientos, su piedad y su teología, no con la intención de desmerecer sus esfuerzos y logros, sino para aprender las lecciones de sus vidas, tanto las que nos gustaría repetir como las que debemos evitar. De esta manera, les honramos adecuadamente, ya que sus voces pueden seguir hablándonos hoy.

# Reseñas de libros

Benjamin Marx, *Una introducción a la crítica textual de la Biblia*

Frances Luttikhuisen, *Constantino de la Fuente (San Clemente, 1502 – Seville, 1560). From acclaimed cathedral preacher to condemned “Lutheran” heretic*

## ***Una introducción a la crítica textual de la Biblia*** **Editado por Andrés Messmer**

Barcelona: Andamio, 2021

Portada blanda, 137 pp., apéndices

*Revisado por Benjamin Marx, Profesor de Biblia y Teología,  
Instituto Bíblico Sinodal Arequipa, Peru*

El libro introduce la ciencia y arte de la crítica textual de la Biblia. Una de las primeras metas de escribir sobre la crítica textual fue que, aunque existen ya muchos libros sobre el tema en otros idiomas europeos, no hay mucho material de calidad en castellano. Este libro alivia este desafío. Aunque es un libro académico, también quiere llegar a los no académicos.

El libro se divide en seis capítulos y tres apéndices. En el primer capítulo Matthew Leighton escribe sobre definiciones básicas y las metas de la crítica textual, las causas e importancia de las variantes, la metodología general y finaliza con la relación entre la inspiración de la Biblia y la crítica textual. Quiero mencionar dos asuntos importantes que Leighton señala. Primero, la meta de la crítica textual es acercarse a la forma final del texto del autor/redactor (20). Segundo, Leighton también aclara que la mayoría de las variantes significativas pueden ser resueltas con la crítica textual y “donde quedan variantes difíciles de resolver, ninguna doctrina de fe corre peligro, porque estas se enseñan de muchas otras maneras y en muchos otros lugares” (36).

Andrés Messmer nos introduce a una historia de la crítica textual y divide su capítulo en dos partes: (1) el periodo patrístico (ss. II–V) y (2) el periodo moderno (ss. XVI–XXI). Se refiere brevemente al periodo medieval (ss. VI–XV). En el periodo patrístico Messmer nos da una demostración de la práctica de la crítica textual y en el periodo moderno nos presenta el desarrollo de la crítica textual como ciencia. Dice que los dos textos críticos que tenemos hoy en día son Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece* (NA28) and *The Greek New Testament*, 5ª edición revisada (UBS5). Messmer no menciona el nuevo *The Greek New Testament, Produced at Tyndale House, Cambridge*. Messmer nos da en pocas páginas un buen panorama de la historia y desde el inicio demuestra que la crítica textual no es una invención del cristianismo, sino que ya existía en las culturas grecorromanas y judías.

En el siguiente capítulo Messmer introduce la crítica textual del AT con dos temas: (1) la historia de la transmisión y (2) textos y manuscritos del AT. Messmer escribe claramente sobre la transmisión y los manuscritos del AT. Lo que me pregunto es: ¿Qué hacer con esta información? Tenemos mucha información sobre los papiros de Qumrán, la Septuaginta (LXX), los Targumes y mucho más, pero no indica cómo usar esta información para ejercer la crítica textual del AT.

Chad Reeser nos ayuda a entender el tema de la crítica textual del NT en cuatro pasos: (1) definiciones y conceptos de la crítica textual, (2) introducción de los manuscritos más importantes, (3) explicación del método y (4) resumen de “unos principios de la evidencia externa e interna para la aplicación del método ecléctico-razonado” (82). Acá se hace referencia también al apéndice 3 que nos da un buen ejemplo de cómo ejercer la crítica textual. Quiero resaltar un axioma que se repite varias veces: “los manuscritos *tienen que ser valorados*, no solamente contados” (97, cursiva original). En general Reeser dice que podemos tener mucha confianza en el texto del NT.

En el quinto capítulo Reeser analiza y sopesa los tres métodos más importantes de hacer la crítica textual: (1) la escuela del texto bizantino/mayoritario, (2) el método razonado/radical y (3) el método ecléctico-razonado.

Rubén Videira introduce una evaluación de las variantes del NT en el último capítulo donde se enfrenta a las críticas de Bart Ehrmann y otros frente a las variantes en los manuscritos. La tesis de Videira es que “las variantes textuales no minan la fiabilidad de texto crítico en el que se basa un número considerable de traducciones modernas” (121). En general se ve que solo 1% de las variantes realmente impactan el texto y su significado. Sin embargo, según Videira este 1% también (tal vez no en su totalidad) se puede resolver con la crítica textual (dando un ejemplo del final corto y largo del evangelio según Marcos). Videira hace un buen trabajo, aunque la enumeración en el capítulo es un poco confusa. También hay un error cuando se habla de la inspiración (1 Tim 3:16 en vez de 2 Tim 3:16). Al final hay tres apéndices útiles para los estudiantes de la crítica textual.

En conclusión, este libro es una buena herramienta. Pero, de vez en cuando faltan indicaciones de cómo usar la información para ejercer la crítica textual (ver esp. al capítulo sobre el AT). En varias partes del libro se encuentran algunas explicaciones concretas sobre cómo realizar la crítica textual, pero a menudo se deja que el lector lo descubra por sí mismo. El libro podría ser utilizado como un recurso adicional en cursos básicos juntos con, por ejemplo, *Una introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento* por Ernst Walder.

En este libro encontramos una vista general de la crítica textual. La ventaja es que un estudiante puede fácilmente entender lo general y más básico de la crítica textual. Pero si uno quiere profundizar su conocimiento, no puede hacerlo fácilmente porque las referencias en el libro son de literatura mayormente en inglés (por lo que fue producido este libro en primer lugar). Este libro fue escrito por autores que se enfocan más en el estudio del NT. Por lo tanto, la crítica textual del AT queda un poco rezagada. Sin embargo, los autores dan una buena vista general de la crítica textual. Es un resumen de la crítica textual sacado de la literatura en otros idiomas y así hace accesible este tema importante para los lectores de habla castellana.

***Constantino de la Fuente (San Clemente, 1502 – Seville, 1560).  
From acclaimed cathedral preacher to condemned  
“Lutheran” heretic***  
**Frances Luttikhuizen**

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2022  
Refo500 Academic Studies 88  
Portada dura, 286 pp., índice

*Reseñado por Andrés Messmer, editor de la Revista Evangélica de Teología y  
decano académico del Seminario Teológico de Sevilla (España)*

En su libro, Frances Luttikhuizen ofrece al mundo de habla inglesa uno de los mejores estudios académicos de uno de los reformadores españoles más influyentes del siglo XVI: Constantino de la Fuente. Se centra en la reconstrucción de su biografía, pero la obra también resume su teología y sus trabajos publicados.

El libro está dividido en dos partes: cinco capítulos y dos apéndices. El capítulo primero es una breve reseña de las obras publicadas sobre Constantino, desde *Artes de la Santa Inquisición Española* (1567) en adelante. El capítulo segundo constituye la mayor aportación del libro, una semblanza de la vida de Constantino. Luttikhuizen ha revisado las principales publicaciones relacionadas con las distintas fases y aspectos de la vida de Constantino y, a pesar de la exhaustiva investigación, la biografía es muy legible. El tercer capítulo está dedicado a la catalogación de las obras de Constantino y a la descripción de sus ediciones y su posterior recepción. El cuarto capítulo es el intento de la autora de resumir la teología de Constantino. Esta es posiblemente la parte más discutible de la obra. Luttikhuizen sostiene que los términos “evangelicalismo” y “nicodemismo” resumen adecuadamente la teología de Constantino y que, aunque aceptaba muchas de las críticas que los protestantes lanzaban a la iglesia católica romana, no quería abandonarla sino reformarla desde dentro. La principal duda que tengo tiene que ver con el término “nicodemismo”: aunque puede haber formado parte de la vida de Constantino, no parece ser una categoría adecuada para evaluar su teología, sino que es más apropiada como descripción sociológica. El quinto capítulo ofrece una bibliografía de 20 páginas sobre obras relacionadas con Constantino.

El primer apéndice es una lista de libros confiscados por la Inquisición en Sevilla, presumiblemente en 1563. Esto sólo se relaciona de manera tangencial con el tema del libro, pero demuestra útilmente la realidad del protestantismo clandestino en Sevilla en la época del ministerio de Constantino. El segundo apéndice es la traducción al inglés de Juan Sánchez-Naffziger de 2009 de *Beatus Vir* de Constantino, que es una colección de seis sermones que predicó sobre el salmo uno. Este apéndice ocupa casi la mitad del libro y parece haber sido añadido porque ‘el núcleo de la teología [de Constantino] se encuentra en el *Beatus Vir*, donde trata las doctrinas del pecado y el perdón, la libre gracia, la providencia, la predestinación y la relación entre la fe y las obras’ (114–115). Se podrían haber elegido otras obras, pero *Beatus Vir* tiene la cualidad única de unir muchos aspectos de la vida de Constantino como su predicación, piedad, teología y discipulado.

Este libro ayudará a que el mundo anglosajón aprecie una importante figura de la Reforma española, e imagino que seguirá siendo la obra de referencia en inglés durante años. Los interesados en la Reforma (española), la Inquisición o la historia y la política de España del siglo XVI se beneficiarán de esta obra. Hay que señalar dos limitaciones. En primer lugar, algunos errores tipográficos pueden distraer a los lectores meticulosos (he encontrado cinco en el espacio de unas diez páginas), pero afortunadamente no ofuscan el significado del texto. En segundo lugar, aparte del capítulo cuatro que sólo abarca diez páginas, hay poco análisis teológico y no hay mucho sobre el impacto de Constantino en las generaciones futuras, tanto protestantes como católicas romanas. Tal vez esto se deba a restricciones de publicación, pero imagino que a la mayoría de los lectores les gustaría haber visto más de esto.

Dado que el mundo español estaría aún más interesado en esta obra que el inglés, este libro podría traducirse muy provechosamente al español, y sería una incorporación muy bienvenida.