

**LA FE CRISTIANA.
SUS ORÍGENES HISTÓRICOS, SUS DEBATES Y SUS ENEMIGOS**

Agustín Moreno Molina¹

agmoreno1@gmail.com

Universidad Católica Andrés Bello

Resumen:

Este ensayo tiene como objeto estudiar el origen y desarrollo del cristianismo desde el punto de vista histórico y teológico, pues además ser la raíz de una familia de religiones que tienen en común la fe en Jesucristo Hijo de Dios es la fuente de gran parte los fundamentos de la Cultura Occidental.

Se divide en tres partes: La primera analiza los principales contenidos de fe de las religiones cristianas en contraste con otras tradiciones religiosas monoteístas actuales.

La segunda se titula “Temas controversiales”, pues las cuestiones teológicas planteadas son objeto de polémica y ayudan a explicar la evolución de los dogmas aceptados o rechazados por las distintas confesiones religiosas involucradas.

La última sección lleva por título “Seis enemigos del cristianismo” porque, en efecto, parten de visiones tergiversadas o falsas del cristianismo ante las cuales no es posible el diálogo. Desechan de plano toda posibilidad de encuentro con la verdad al considerar que la suya es la única válida. Tal actitud pudiera ser imputado al mismo cristianismo y tendría sentido si el diálogo partiera de la aceptación, al menos de la posibilidad de lo sobrenatural, en la búsqueda sincera de la verdad; y no en prejuicios y desconocimiento de la esencia del cristianismo y de la riqueza de la espiritualidad humana.

Se ha intentado exponer las ideas sin la exaltación de quien pretende convencer, sino la del que intenta dialogar a partir de los datos de la historia y de la reflexión teológica.

1 Profesor Titular. Doctor en Historia por la Universidad Central de Venezuela. Director del Doctorado en Historia de la Universidad Católica Andrés Bello.

Palabras clave: Religión, Cristianismo Primitivo, Dios, Islam, Judaísmo, Jesucristo, Salvación, Iglesias Protestantes, Iglesias Evangélicas, Política, Tolerancia religiosa, Fe, Razón, Reencarnación, Ateísmo, Marxismo, Evolucionismo, Freud, Nietzsche.

Abstract:

The purpose of this essay is to study the origin and development of Christianity from the historical and theological point of view, since it is also the root of a family of religions that have in common the faith in Jesus Christ, Son of God, which is the source of great foundations of the Western Culture.

It is divided into three parts: The first analyzes the main faith contents of Christian religions in contrast to other current monotheistic religions traditions.

The second one is entitled "Controversial issues", because the theological issues raised are the subject of controversy and help explain the evolution of the dogmas accepted or rejected by the different religious confessions involved.

The last section is entitled "Six enemies of Christianity" because, in effect, they start from distorted or false visions of Christianity before which dialogue is not possible. They completely dismiss any possibility of encountering the truth, considering that theirs is the only valid one. Such an attitude could be imputed to Christianity itself and it would make sense if the dialogue started from acceptance, at least from the possibility of the supernatural, in the sincere search for the truth; and not in prejudice and ignorance of the essence of Christianity and the richness of human spirituality.

It has tried to expose the ideas without the exaltation of who tries to convince, but that of the one that tries to dialogue from the data of the history and the theological reflection.

Keywords: Religion, Primitive Christianity, God, Islam, Judaism, Jesus Christ, Salvation, Protestant Churches, Evangelical Churches, Politics, Religious Tolerance, Faith, Reason, Reincarnation, Atheism, Marxism, Evolutionism, Freud, Nietzsche.

ÍNDICE

ADVERTENCIA.....206

PRIMERA PARTE: TRES CONCEPTOS BÁSICOS DEL CRISTIANISMO210

1. DIOS.....210

 Las representaciones.....212

 Los nombres de Dios213

 Monoteísmo y politeísmo215

 El problema político del monoteísmo219

 Naturaleza individual de la divinidad.....221

 ¿Masculino o femenino?222

 El Dios Trinitario.....224

2. LA SALVACIÓN227

 Las evidencias históricas228

 El judaísmo.....230

 El Corán.....231

 Otras interpretaciones.....232

 ¿Qué dice la doctrina cristiana?.....233

 “Las almas en penas”236

 La resurrección de los muertos en la Doctrina cristiana238

3. JESUCRISTO245

 Los cuatro evangélicos245

 La historia de Jesús.....247

El Jesús histórico	249
El eje de la predicación de Jesús	253
Los milagros	254
La ejecución de Jesús	263
La resurrección	264
Examen histórico de la resurrección	268
Las apariciones	271
SEGUNDA PARTE: TEMAS CONTROVERSIALES.....	275
1. LOS INICIOS DEL CRISTIANISMO.....	275
Judíos y cristianos	277
La primera organización.....	280
El mundo pagano donde se mueven los cristianos	284
Los Apóstoles	286
La era pos apostólica	288
El episcopado monárquico	291
El Primado de Pedro.....	293
La unidad de la fe	295
Los primeros concilios ecuménicos	301
2. DESARROLLO HISTÓRICO DE LAS IGLESIAS CRISTIANAS	309
La Iglesia Ortodoxa oriental.....	309
Los protestantes.....	310

Sólo Cristo.....	312
Sólo la Escritura	314
Sólo la Gracia	317
El sacerdocio universal de los creyentes	319
Otras confesiones religiosas de matriz protestante.....	320
El metodismo.....	321
Adventista del Séptimo Día.....	322
Iglesias bautistas.....	324
El pentecostalismo.....	325
Iglesias presbiterianas y reformadas.....	326
Los cuáqueros.....	328
Nuevas confesiones religiosas cristianas en América Latina.....	329
3. LA TEORÍA DE LA REENCARNACIÓN.....	330
Críticas de la Reencarnación	338
4. POLÍTICA Y RELIGIÓN	339
Las dos protestantes.....	339
Límites entre lo político y lo religioso en el catolicismo	343
El Islam.....	347
Corrientes políticas dentro del Islam.....	350
El terrorismo revolucionario	354
5. LA TOLERANCIA RELIGIOSA	357
El problema	357

¿Ser tolerante en todo?	359
Apóstoles históricos de la tolerancia	360
Un ejemplo concreto	362
En la Iglesia católica.....	363
6. FE Y RAZÓN	365
Encuentro entre fe y ciencia	366
Ruptura entre fe y razón	369
¿Pueden las ciencias responder a todos los interrogantes humanos?	371
La fe como modelo de conocer	371
TERCERA PARTE: SEIS ENEMIGOS DEL CRISTIANISMO	375
1. EL ATEÍSMO	375
Prejuicios	376
El ateísmo moral.....	377
Conclusiones	380
2. EL MARXISMO	381
3. EL EVOLUCIONISMO.....	384
El problema	384
Charles Darwin (1809-1882).....	386
El Magisterio reciente de la Iglesia católica.....	387
4. EL PSICOANÁLISIS.....	390
Una idea que se repite	391

Origen y función de la religión.....393

Explicaciones “históricas”.....394

5. EL RELATIVISMO.....397

 Los límites de la razón humana.....398

 En la vida.....399

 La respuesta cristiana401

6. FEDERICO NIETZSCHE401

 La muerte de Dios402

 Los contrasentidos de la crítica al cristianismo.....402

7. CONCLUSIONES407

BIBLIOGRAFÍA GENERAL411

ADVERTENCIA

A mediados del siglo XX no pocos académicos e intelectuales estaban persuadidos del agotamiento y próxima muerte natural de las religiones. Se pensaba que los símbolos, doctrinas e instituciones religiosas, perdido su prestigio e influencia, solo quedaban en mentes rústicas y atrasadas. Profesar el ateísmo, en cambio, era signo elocuente de una inteligencia superior.

Desde luego, a las personas de fe no les quitaba el sueño aquellos malos augurios, resultado de ideas confusas, erróneas o de generalizaciones sin fundamento, sobre un campo del dominio exclusivo de las convicciones íntimas, más que de las expresiones externas, como lo es en efecto la religión. Total, Jesucristo dijo a sus discípulos “No tengan miedo” (Mt 10,26) para animarlos en la certeza de la misteriosa presencia divina en la historia.

Que la religión esté en crisis no es mala noticia, al contrario, es una oportunidad de sincerar la cantidad en aras de la calidad, de la libertad frente la imposición, del testimonio valiente ante la indiferencia y la cobardía y de la convicción de que Dios existe ante el ateísmo.

Hasta los teólogos de la “muerte de Dios” se quedaron - como dice el dicho- con los crespos hechos. En los tiempos actuales asistimos a la proliferación de nuevas formas de religiosidad junto a las religiones tradicionales, algunas más interesadas en la búsqueda de experiencias subjetivas, que en doctrinas complicadas o de rígidas normas morales. El rasgo dominante de esas expresiones acaso sea la tendencia al “sincretismo”, palabra que produce horror a tal cual antropólogo a quien da lo mismo el sacrificio de animales de un culto afroamericano que la liturgia de la eucaristía del rito católico. Se agrega además el sin cuidado a la coherencia de las doctrinas, a tal punto que cualquiera ve normal practicar la santería los viernes y asistir a misa los domingos. Como si del mejor mundo posible se tratara, cada quien echa mano a su propio menú con arreglo a lo que considera más útil a sus necesidades, convirtiéndolo en su dogmática de bolsillo.

Hace unos años la Asociación para la Encuesta Mundial de Valores, además de sus referentes valorativos, examinó las creencias de los ciudadanos de 81 países de los cinco

continentes, un 85% de la población del planeta. Los resultados arrojaron que el 64% de los entrevistados tenían «much» o «bastante» confianza en sus respectivas iglesias. En la mayoría de los países europeos ese porcentaje disminuyó por debajo del 50%, y en el caso español se situó en el 42%, en contraste con países como Marruecos, Indonesia y Nigeria (90% de confianza) o Egipto, los Estados Unidos y Chile (más del 70 %). La importancia de la religión disminuyó en la mayoría de las sociedades industriales avanzadas de Austria, Canadá, Francia, Alemania, Corea del Sur, España y el Reino Unido. Aunque aumentó en la mayor parte de los países en desarrollo, como Bangladesh, Brasil, India, México, Nigeria, Sudáfrica, además de los Estados Unidos. Se reveló que la España y la Italia de la Posguerra perdieron la vitalidad del catolicismo, que tanto influyó en América Latina por la presencia de sacerdotes, religiosos y religiosas comprometidos en dar testimonio del Evangelio. Otro tanto pudo decirse de Holanda, donde las catedrales otrora centros vivos de culto ahora sirven únicamente para la contemplación de los turistas. Irlanda, que en sus días fue uno de los países más católicos ahora muestra un declive de la influencia social de la religión, y Polonia, un bastión católico durante el comunismo, ahora acusa la misma sintonía que el resto de Europa. En Inglaterra hay más gente semanalmente en las mezquitas que los cristianos en sus templos y en algunas escuelas los niños musulmanes superan a los propios británicos. El Islam constituye en la actualidad la mayor religión minoritaria de Francia, muy por encima de judíos y protestantes.

Sin lugar a dudas, se está produciendo un cambio cultural en las sociedades “más avanzadas” (si cabe el término), donde sus valores espirituales cedieron ante el desarrollo económico. Hoy se notan las costuras al modelo. En cambio, las sociedades más pobres parecen conceder prioridad a la religión, igual que en las naciones de herencia cultural islámica.

Se pudiera conceder que la religión es “opio de pueblo”, según la manoseada frase de Marx, y en algunos casos, hasta se justificaría el beneficio de la duda. Que los pobres se agarren a la religión, es porque no tienen otra opción; no porque estén embrutecidos o conformes, sino precisamente porque la religión les da la potencia espiritual para luchar contra la adversidad; y si apuestan su esperanza por el populismo tan de moda en algunas naciones de Europa, tan arraigado en América hispánica, y tan sorprendente en

los Estados Unidos es porque éste les promete el “cielo” en la tierra, lo que en esencia no deja de ser un discurso religioso.

Sea lo que sea, hoy se impone, y resultaría imperativo en los claustros universitarios examinar el fenómeno religioso sin apasionamientos ni prejuicios para comprender sus raíces, doctrinas, manifestaciones e influencia social. Las tres religiones históricas monoteístas, el judaísmo, el cristianismo y el islam; las grandes religiones orientales, el budismo y el hinduismo, el taoísmo y el confucionismo, han sido, y en gran medida son todavía los referentes a muchas de las nuevas formas de espiritualidad. El Cristianismo, en el que confluyen varias tradiciones, sigue siendo el movimiento religioso más numeroso del mundo con dos mil millones largos de fieles, un 33 por ciento de la totalidad; el Islam, con más de mil millones de seguidores son el 20 por ciento. El budismo y el hinduismo, que mantienen su predominio entre millones de fieles asiáticos, también cuentan con millares de seguidores en el resto del mundo. Gracias a los grandes flujos migratorios un continente como Europa, cuyas raíces culturales están asociadas al cristianismo, la presencia musulmana obliga a tenerlos en cuenta. Otro tanto hay que decir del budismo en Europa y en Norteamérica, aunque en menor proporción. Ya no son necesarias, como en otras épocas las campañas misionera para captar fieles. La propaganda se hace suavemente, por el contacto personal, sin proselitismo agresivo, y es posible la pertenencia a varias organizaciones sin que ello plantee grandes conflictos doctrinales, acaso porque esto en último término resulta lo menos importante. La mayor parte de las sociedades se han transformado en plurirreligiosas. En otras palabras, la religión está hoy más viva que nunca.

Ahora una experiencia personal: durante casi veinte años de profesor de algunas asignaturas institucionales de la Universidad Católica Andrés Bello (Caracas-Venezuela) cuyo contenido tocaba el tema de la religión y la propuesta cristiana; para motivar el interés de mis estudiantes y conocer sus modos de pensar, solía pedirles que escribieran sus preguntas, inquietudes, dudas y comentarios sobre la religión. Tomaba nota y trataba de responder a todo sin ánimo de adoctrinar o banalizar los temas sino de contribuir a la formación de la conciencia crítica y de motivar la experiencia de fe en el marco de nuestra tradición católica.

Este libro trata de muchas de aquellas inquietudes y preguntas surgidas en las clases, y de otros temas relacionados con la historia del cristianismo.

A. M. M.

PRIMERA PARTE

TRES CONCEPTOS BÁSICOS DEL CRISTIANISMO

Esta primera sección trata del núcleo del cristianismo; o de sus principales contenidos de fe que lo diferencia de las otras tradiciones religiosas monoteístas. Hemos intentado establecer ciertas relaciones con éstas para destacar lo genuinamente cristiano. Comenzamos con la exposición de la idea de Dios en la historia de las religiones y particularmente en la Biblia, la fuente más cercana de nuestra tradición occidental. La salvación es, sin lugar a dudas, el objeto último de toda confesión religiosa, que cualitativamente le distingue del simple discurso filosófico o moral. El cristianismo, igual que el Islam y el Judaísmo desarrolló una escatología – palabra de la teología para referirse la vida después de la muerte, bien sea como premio o castigo. Concluimos esta primera parte con la reflexión sobre la persona y obra de Jesucristo a partir de la lectura crítica de los cuatro evangelios, textos considerados por los estudiosos como las fuentes de acercamiento más autorizadas al Jesús histórico. Su predicación, milagros, muerte y resurrección, dejó una huella indeleble en quienes creyeron ver en su persona la presencia divina. Ahí está el origen de la nueva religión que habría de echar por tierra los cultos del Imperio romano, y con una nueva visión del ser humano y de su relación con Dios y con la historia, pondría las bases de la Cultura occidental de la cual somos herederos.

1. DIOS

Los modernos estudios de la historia de las religiones han demostrado cómo en todos los pueblos ha existido una fe en Dios o los dioses². Ahora bien, esa idea o representación divina es menos una afirmación deliberada y particular, que la adhesión más o menos consciente a la religión del ambiente social en que los individuos se encuentran. Si nos preguntáramos por qué los venezolanos, chilenos y peruanos del

2 Leo Widengren, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976, p. 41.

siglo XVIII eran católicos y los actuales habitantes de Arabia Saudita son musulmanes, habrá que decir que España había implantado el catolicismo en todas sus colonias sin posibilidad de practicar ninguna otra, y algo similar en el caso de la nación árabe, guardando las distintas circunstancias de tiempo y lugar.

Generalmente la fe en Dios se representa fielmente garantizada por una tradición que todos consideran muy antigua y a veces como inmemorial; tradición sostenida y dramatizada por instituciones, rituales y liturgias que se afianzan en la sensibilidad, la emotividad que “habla al corazón” desarrollando y utilizando tanto en los individuos como en los grupos fuertes dosis afectivas³. En otras palabras, Dios o si se quiere, los dioses, no son conceptos o ideas abstractas con alguna significación, sino una “realidad” que ha dejado huella, pero que al mismo tiempo está revestido de cierto “misterio” insondable. Roy Rappaport en su libro *Ritual y religión en la formación de la humanidad*⁴ lo explica señalando cinco características: en primer lugar, aunque Dios o de los dioses, puedan estar encarnadas o representadas plásticamente, la “calidad” de lo divino no es material en ningún sentido. En segundo lugar, lo divino existe, o más bien, tiene “ser”; es decir, no se considera simplemente una ley de la naturaleza, o una abstracción, como puede ser la “verdad” o el “amor”, sino como un ser personal. En tercer lugar, es poderoso o eficaz, pues tiene la capacidad de causar efecto. En cuarto lugar, es algo que parece estar vivo, es dinámico. En quinto lugar, es racionalmente incomprensible.

Esto nos lleva a preguntarnos por las cualidades esencialmente divinas, tanto si están encarnadas en una deidad concreta como si no. William James (1842-1910), el famoso psicólogo y filósofo norteamericano, quien dicho sea de paso no era creyente, dice que los dioses se conciben como “cosas primeras en la escala del ser y del poder”; envuelven y protegen sin escapatoria alguna. Todo lo que se relaciona con ellos representa la primera y última palabra en la escala de la verdad⁵. Nada que no se haya dicho antes: el bien, la verdad, el poder, la belleza, son atributos divinos según la tradición que se remonta al aristotelismo y platonismo.

3 George Ausol, *En un principio Dios creó el mundo*, Editorial Verbo Divino, Madrid 1982, p. 41.

4 Cambridge University Press, Madrid 2001, p. 547.

5 *Las variedades de la experiencia religiosa*, Ediciones Península, Segunda Edición, Barcelona 1986, p. 37.

Las religiones, el campo o coordenadas en el que situamos a la divinidad, se expresan en múltiples manifestaciones y sentidos desde el punto de vista histórico y sociológico, y en ellas se hacen perceptibles imágenes y figuras con nombres distintos del que surgen tanto la variabilidad como el pluralismo de las representaciones. Sin embargo, a pesar de esa diversidad, todas las religiones encierran una unidad interna común respecto los atributos de esa divinidad, o divinidades. Uno de esos atributos, el de no tener límites en las acciones se percibe dentro del mundo griego en Júpiter; y en el Yahvé del Antiguo Testamento. El primero hace prácticamente lo que quiere en el reino de los dioses, de los héroes, de los hombres y en el universo físico. Del segundo se puede afirmar algo similar, haciendo las salvedades que ambos casos ameritan.

LAS REPRESENTACIONES

Una cuestión frecuentemente discutida es la de qué representación de Dios hubo al comienzo histórico de la humanidad, tema que no es fácil responder, como tampoco el del origen mismo de la religión, puesto que los datos de la prehistoria son ambiguos y los históricos escasos. Los intentos a partir de razas, culturas, grupos y pueblos más primitivos que podemos actualmente encontrar e interrogar por su religión y por las imágenes de sus divinidades, estuvo dominado por un esquema evolucionista ya en desuso, como ha demostrado en sus múltiples investigaciones Mircea Eliade. Vistas las cosas históricamente, desde el inicio de la humanidad ha existido la noción de un dios supremo dotado de los atributos del Dios creador. En su obra *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, este notable escritor de origen rumano habla de la existencia de algunos indicios escuetos pero valiosos que nos aporta el vocabulario religioso como por ejemplo el radical indoeuropeo *deiwos*, “cielo”, en los términos que designan al “dios” (latín: *deus*; sanscrito: *deva*; iraní: *div*; germánico antiguo: *tívar*) y en los nombres de los principales dioses: Dyaus, Zeus, Júpiter. La imagen de lo divino aparece vinculada a la sacralidad celeste, es decir, a la luz y a la “trascendencia” (altura), y por extensión a la idea de soberanía y capacidad creadora en el sentido inmediato: el dios del cielo es el padre por excelencia. Teniendo en cuenta que las hierofanías (manifestaciones) celestes y atmosféricas desempeñan un papel importante desde el punto de vista religioso, no es de extrañar la existencia de un cierto número de dioses designados con el nombre del trueno: el germánico *Donar*, *Thorr*; y el celta *Taranis*

(Tanatos), son buenos ejemplos. Habida cuenta –dice Eliade – de los muchos siglos que transcurren entre las primeras migraciones indoeuropeas (hititas, indoiranios, griegos, itálicos) y las últimas (germanos, báltico-eslavos), la herencia común no siempre resulta fácil de reconocer en el vocabulario o en las teologías y las mitologías de la época histórica concreta. Hay que tener en cuenta, por una parte, los diferentes contactos culturales realizados en el curso de las migraciones, sin olvidar, por otra, que ninguna tradición religiosa se prolonga indefinidamente y sin sufrir cambios a causa de las nuevas creaciones espirituales, o por vía de préstamo, simbiosis o eliminación⁶.

De modo que, contrario a lo que pensaron los primeros investigadores positivistas, no existió un período prerreligioso de la humanidad dominado únicamente por la magia. Más cercana a la verdad es la idea de la existencia desde los tiempos más antiguos, de las más diversas experiencias de los “numinoso”, de modo que no existiría una religión primitiva uniforme ni un desarrollo exactamente constatable, sino diversas formas y tendencias hacia la unidad y la pluralidad.

LOS NOMBRES DE DIOS

Un problema de la religión como fenómeno histórico cultural, o de las religiones en específico, es el de la validez del lenguaje que hace referencia a Dios y de la posibilidad de otorgar al creador nombres con valor significativo y no sólo de denominación. Algunas confesiones religiosas manifiestan un pudor reticente a la hora de nombrar lo divino. A eso la teología lo denomina “apofatismo” o teología negativa pues se parte del reconocimiento de las limitaciones del lenguaje humano al intentar expresarse sobre lo divino. En suma, si hay un saber, es que no se sabe nada. En el helenismo antiguo, el apofatismo era la explicación para los grandes dramas de la mitología, cuyos protagonistas eran divinidades violentas y adversas que causaban la desgracia de los hombres. Entendido de esta manera, el discurso sobre Dios o los dioses, se orienta necesariamente a la convicción de que Dios no es nada de lo que se puede encontrar y expresar en el mundo. Es el totalmente otro. En otras palabras, es una realidad incomprensible a los ojos de la razón. En el judaísmo, y por ende en el cristianismo, el

6 Mircea Eliade, *Historia de las creencias e ideas religiosas*, tomo I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978, pp. 205, 207.

problema no se enfoca desde la teología negativa, sino por el contrario, desde la revelación del mismo Dios. Si bien el lenguaje humano no es suficiente para exponer la realidad divina, el mismo Dios por su propio impulso e iniciativa nos explica quién es de manera inteligible de modo que podamos comprenderlo. En el judaísmo, empero, existía cierta reticencia a mencionarlo por su nombre, de ahí el curioso tetragrama, (las cuatro letras) YHWH, un nombre real y preeminente que no debía ser proferido salvo una vez al año cuando el Sumo Sacerdote entraba al *Sancta Sanctorum*, durante la ceremonia del *Kippur*. En algunas culturas africanas, como la de los bantúes, fuertemente marcadas por una interacción de doctrinas religiosas diversas, existen cuatro clases de seres: el ser-sustancia de inteligencia (el hombre); el ser-sustancia sin inteligencia (las cosas); el ser-localizador (lugar-tiempo); y finalmente el ser-modal (manera de ser o accidentalidad). La primera señal distintiva del Ser supremo es que se declara que no pertenece a ninguna clase, está por encima de las clases y antes de todas las clases. En lengua ruandesa (kinya), esta trascendencia del Dios supremo aparece en el apelativo *Yya-Kare*, que significa “el inicial”, aquel que estaba allí antes del inicio del inicio, el que estaba mucho antes de cualquier cosa⁷. El hinduismo manifiesta su sentido del misterio mediante el uso del nombre secreto. Existen vocablos que el hombre debe abstenerse de pronunciar cuando se dirige a su prójimo y, con mucha más razón, cuando habla de la divinidad. En los himnos, letanías y exorcismos son abundantes los epítetos, cuya acumulación sirve como procedimiento para no pronunciar el nombre de Dios. La misma actitud se refleja en los Vedas, con la utilización, para designar a la divinidad, del pronombre interrogativo *¿Ka?*, que significa ¿Quién? Así la realidad última (Dios) no tiene nombre y el fiel se contenta con este modo de contacto sin permitirse una identificación nominal. En el Islam es célebre la recitación con esa especie de rosario de los noventa y nueve nombres de Alá, callando el centésimo, que es indecible. Para el Islam el respeto consiste en cerrar el discurso en lugar de seguir hablando indefinidamente, al contrario de lo que ocurre en el hinduismo.

7 Issiaka-Prospér Laleye, “Las religiones del África negra”, en: Jean Delumeau (Dir.) *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 630.

MONOTEÍSMO Y POLITEÍSMO

El dilema monoteísmo – politeísmo no puede aclararse definitivamente con la cuestión del origen histórico. Se suele contraponer ambas expresiones como magnitudes excluyentes y hasta cierto punto está justificado, aunque se da más bien a la vista del dualismo y éste es tanto un principio filosófico cuanto un principio religioso. Pero la relación de Dios “uno” con la multiplicidad de dioses en algunas religiones es vista de manera comprensiva, pues la divinidad una y suprema no excluye otras divinidades, sino que las abarca. Un ejemplo de esta concepción nos lo ofrece la religión griega y la representación de lo divino que la caracteriza. El concepto de Dios está definido de modo politeísta. Pero existe la presencia de un Dios supremo, Padre de los dioses y de los hombres; y esa diversidad de dioses son el signo de la plenitud y de la vida divina; de modo que el concepto de dios “único”, desde ese punto de vista, sería como un empobrecimiento de lo divino. Los diversos dioses son también la expresión de que el cosmos –lleno del sentido y de la belleza divina - tiene muchas formas y produce por sí mismo la imagen de los diversos dioses que aparecen en él como teofanías. Al mismo tiempo, a los diversos dioses corresponden las múltiples funciones conferidas y otorgadas por la divinidad en los fenómenos fundamentales de la existencia y en las actividades principales de los seres humanos que se dan al margen y junto a la representación de Dios Padre.

Platón desmitificó los dioses caprichosos homéricos, que lo mismo podían ser buenos o malos, y tras los múltiples dioses reconoció la única idea divina del Bien como principio originario. Finalmente en el siglo III a. C. Plotino de Alejandría, desarrollando las ideas de Platón en la línea de la experiencia místico – religiosa, aceptó como única realidad suprema “lo Uno” que supera todo concepto: aquel sol eterno que apartó de sí el mundo de las ideas, el alma del mundo y, por último, el mundo de los sentidos, del que las almas individuales encerradas en él debían volver a liberarse para llegar, mediante la ascesis y el conocimiento, a la reunificación con lo Uno divino⁸.

Puede ocurrir que esta pluralidad politeísta, así experimentada y alcanzada, pierda la conexión con el Dios único, e incluso lo niegue directamente, pero es también posible

8 Hans Küng, *El cristianismo y las grandes religiones*, Libros Europa, Madrid 1987, p. 247.

que en, con y bajo esta pluralidad, se quiera expresar y encontrar lo Único o al Único. Las múltiples figuras de divinidades pueden ser formas de llegar a Dios, a quien se le nombra, se le habla y se le hace accesible mediante la figura plural de los dioses y divinidades. Superficialmente considerara, la religión egipcia presentaba un panteón con gran número de dioses importantes e innumerables dioses de segunda o tercera categoría, lo cual daba pie a interpretarse como una religión politeísta. Sin embargo, un análisis más profundo descubre un fondo monoteísta mucho más intenso de lo que parece, si – como expresa Mircea Eliade – fue precisamente la religión, y sobre todo el dogma de la condición divina del Faraón, el elemento más contribuyente desde el inicio, a modelar la estructura de esa civilización⁹. Efectivamente, en tiempos prehistóricos, cada clan tuvo su tótem, que luego se convirtió en dios. Esos dioses eran expresiones locales de una misma idea aunque con nombres y aspectos diferentes. Cuando se unificó el país, quedó conformado por un mosaico de ciudades estados pobladas por grupos humanos que con el correr del tiempo se fueron mezclando al igual como ocurrió con sus dioses locales, que al reunirse dieron como resultado el citado politeísmo. Sin embargo no todos los egipcios adoraban a todos los dioses, sino cada ciudad a los suyos junto a algunos generalizados, lo que en el fondo eran los mismos dioses con diferentes nombres ya que el creador se identificaba en cada pueblo con el propio dios local. Fue obra de los sacerdotes el esfuerzo de reducir cada vez más la pluralidad de dioses a una unidad. Así, Atum-Ra, Horus, Amón y otros se identificaron con el sol, y todos representaban el principio creador¹⁰.

La mayor parte de los textos mitológicos irlandeses y la multiplicidad de representaciones figuradas galorromanas han llevado a pensar generalmente que los celtas eran politeístas y que practicaban una religión naturalista y primitiva. Pero ésta es una impresión completamente exterior. La estructura del panteón lleva a pensar, por el contrario, en un monoteísmo bastante próximo al cristianismo: cada una de las

9 Ibídem, p. 101.

10 Carlos – Manuel RIU, *Historia de las religiones*, Editorial Optima, Barcelona 2003, pp. 127-128.

principales divinidades posee varios aspectos designados por nombres variables y ellas mismas constituyen un aspecto de la divinidad que trasciende a todas las demás¹¹.

El “panteón” del hinduismo puede dar lugar a interpretaciones muy divergentes e incluso contradictorias si las comparamos con nuestros criterios occidentales. En efecto, según la visión que se tenga de ella, la India religiosa aparecerá como politeísta y como panteísta. Politeísta, dada la inmensa diversidad de cultos rendidos a innumerables dioses y diosas, a menudo asociados a un territorio, a un grupo social determinado, llevando nombres locales, revistiéndose de aspectos antropomorfos, y a veces incluso identificados con seres de la naturaleza como los ríos, el fuego, el sol o la luna. Politeísta igualmente por la afición de la religiosidad popular a poblar los árboles, las fuentes, las encrucijadas, las casas, etc., de toda clase de seres invisibles, tanto protectores como malhechores, a los que hay que propiciar a golpe de invocaciones y de ofrendas. En cuanto al “panteísmo” hindú, se entiende como el sentimiento de la presencia o de la difusión universal de la divinidad a través de todos los seres, pero más como un sentimiento de los fieles que de un concepto¹².

En el budismo por su parte, se cree en la existencia de diversas divinidades pero éstas no constituyen elementos esenciales de la doctrina, de modo que no podríamos hablar de “politeísmo”. Además, a diferencia de las religiones monoteístas, Dios o el creador supremo tampoco tiene algún lugar en la religión. Buda criticó la idea de un Creador todo poderoso, adoptando una actitud pluralista; como criticó también el sistema de castas, y la concepción brahmánica que atribuye el origen de los humanos a Maha-Brahma, por considerarla injusta¹³.

A las religiones africanas generalmente se les ha calificado de “animistas” como si esta fuera su característica esencial, sobre la base de admitir una fuerza vital que reside tanto en los seres, en las cosas, en los dioses, como en las personas. Estaríamos tentados a incluir bajo ese calificativo a muchas otras religiones. De lo que si podemos estar

11 Jean Chevalier – Alain Greerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Editorial Herder, Barcelona 1995, pp. 422-423.

12 Michel Hulin y Lakshmi Kapani, “El hinduismo”, en: DELUMEAU, Jean (Dir.), *op. cit.*, pp. 136-137.

13 Môhan, Wijayaratna, “El budismo en el país de Theravada”, en Jean Delumeau (Dir.), *op. cit.*, p. 441.

seguros es que África negra es un vasto continente en el que se han formado sociedades muy diversas, diferentes en el tiempo, el espacio y la historia con sus propias características y estructuras de organización. Esa heterogeneidad que se hace patente en la diversidad de lenguas no permite fácilmente la exposición exhaustiva de las religiones sin caer en generalizaciones, además de que éstas nunca han sido estáticas, en su ritual ni inmovilistas en la expresión tradicional de sus creencias, aunque sus textos orales con toda la maleabilidad que ello supone, poseen una estructura y contenido estables¹⁴. Los estudiosos detectan la noción de un Dios supremo creador y señor del cosmos, a quien la mayoría de las veces se le considera demasiado lejano como para ser fácilmente accesible, aunque también se le concibe como un Dios atento y próximo. De modo que la verdadera figura de Dios sería comprendida en una suerte de paradoja de lo lejano- próximo, de lo ausente-presente. Dios se sitúa a la vez más allá de toda relación con los poderes espirituales y con los hombres y en el centro mismo de esas relaciones. Se presenta a la vez como fuera del sistema socio religioso y como fundamento de ese sistema. Al mismo tiempo existe una extrema variedad de poderes invisibles, de entidades espirituales, genios, espíritus o dioses secundarios, casi siempre marcados por el carácter social específico de cada etnia. Con frecuencia, al frente de cada panteón de poderes se encuentra un héroe civilizador, instructor, ordenador del mundo original, hijo del Dios celeste y de la Tierra madre o primer hombre creado por Dios y padre de los humanos. Por ejemplo en el mito yoruba –tan cercano a nuestra cultura gracias a la santería, el Ser supremo (*Olorun*) confió la misión de crear el mundo a Oduduwa, un Orisha, (nombre genérico de los dioses), de la misma manera que es Obalotá, quien recibió la orden de dar forma a los humanos. Un esquema parecido se puede apreciar en el mito *fali* de Camerún o del *dogon* de Mali¹⁵.

Históricamente, las tres grandes religiones monoteístas son el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam. Para los cristianos Dios es Uno pero se manifiesta en varias personas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, de modo que el “monoteísmo” viene a ser un “misterio” que la teología interpreta y explica con la formulación del dogma de la Trinidad. En cambio Yahvé, el Dios del Antiguo Testamento, es el Único, no porque la

14 Laleye, Issiaka – Prosper, “Las religiones del África negra”, en: Jean Delumeau (Dir.), *op. cit.*, p. 616.

15 Ibidem, pp. 617-619.

teología haya llegado ese convencimiento sino por la experiencia soteriológica (de la salvación) de Israel. Yahvé se manifestó como el único liberador posible para un pueblo elegido de manera única. En la fe musulmana: Dios no es solamente el Uno, sino también el Único, hacia el que todo se endereza y que se cuida de todo; es el Señor y el Misericordioso.

Hay que decir también que el ateísmo, presente en la historia de las religiones, no significa siempre y en absoluto la negación de Dios o de los dioses, sino que a veces puede ser tan sólo el rechazo de determinadas imágenes, representaciones, figuras y nombres de los dioses. Es posible, que se quiera confesar la fe en Dios precisamente con esta negación y mediante el silencio determinado por ella. Sería éste un ateísmo de intención teísta, aunque esto no quiere decir en modo alguno que toda forma de ateísmo deba ser calificado así. El gran sistema del budismo, considerado a menudo de ateo, refuta, efectivamente a los dioses de las religiones anteriores, lo cual no significa que los niegue como existencias, sino como doctrina para llegar a la felicidad. Buda no fundó en realidad una religión nueva, con nuevos dioses y sistemas, sino que está por encima de los conceptos religiosos de su tiempo. Su doctrina es una norma de conducta, una manera de vivir, una solución para lo que las viejas creencias dejaban en el vacío. Por eso se le consideró a veces como un hereje o enemigo de la religión, que realidad continuó y superó. Buda no combatió a los dioses, luchó contra el encadenamiento de las existencias en las reencarnaciones, fuentes de dolor, pues el sufrimiento no lo sitúa en un mundo de castigos infernales del más allá, sino que el lugar de las penas es este mundo.

EL PROBLEMA POLÍTICO DEL MONOTEÍSMO

Desde tiempos muy antiguos, en el Egipto de Akhenaton o en la Roma de Domiciano, el prefijo *monos* sirvió a la causa monárquica proporcionándole la garantía sagrada del mono-teísmo. Ese mismo fenómeno se producirá en el imperio cristiano después de la conversión de Constantino. El teólogo de la corte, Eusebio de Cesárea (263?-340), muestra que la fe evangélica aparece en el momento en que desaparecen las monarquías nacionales a causa de la guerra y establece a la vez una relación entre el monoteísmo cristiano y el monismo político (un solo monarca) que lo favorece. Este

argumento, sin embargo, se va a volver pronto contra la fe trinitaria de la Iglesia católica cuando empiezan a surgir las distintas interpretaciones heterodoxas de la naturaleza de Dios. Si hay monarquía, dicen los “modalistas” (creían que la tres personas eran modos de Dios), no hay personas divinas distintas. Estos fueron refutados por el escritor apologista Tertuliano (siglo II). Luego vendrá el “arrianismo”, (doctrina de un sacerdote de nombre Arrio), a poner en entredicho la divinidad de Cristo, por ser una criatura engendrada por el Padre quien vendría a ser el único Dios, siendo Jesucristo únicamente un ser excepcional, contradiciendo tanto el monoteísmo religioso como el monarquismo imperial e interpretándose la encarnación como una creencia revolucionaria a favor de la disidencia política. Mucha sangre corrió entre los dos bandos católicos hasta que el mismo Constantino para cortar por lo sano convocó el concilio de Nicea en el año 325 donde se proclamó que Jesucristo era consustancial con el Padre¹⁶. Aunque la controversia no se eliminó totalmente sino hasta el año 381 con el concilio de Constantinopla. Los emperadores bizantinos, para allanar el problema de la divinidad de Cristo que aún permanecía latente sostendrán lo que en la historia de la teología cristiana se denomina el “monofisismo”: solo admiten en Jesús la naturaleza divina, porque consideran imposible que lo humano coexista con lo divino en una misma. Esa premisa les permitió dar el salto de lo teológico a lo político: ¿Cómo alguien puede oponerse a su emperador, único poseedor del poder emanado de Dios¹⁷.

El Islam le dará el golpe de gracia a la controversia entre monofisitas y arrianos, por su radical fe en un único Dios personal al implantarla en aquellos territorios del norte de África, Medio Oriente y Asia Menor, donde campeaba el cristianismo. Más adelante el cristianismo tendrá que cuidarse, en nombre de la fe trinitaria y cristológica, de príncipes cristianos demasiado inclinados hacia el monismo político religioso¹⁸.

16 COLLANTES, Justo, *La fe de la Iglesia católica*. BAC 446, Madrid 1984, p. 202-203.

17 Para una visión sintética de un problema bastante complejo del cristianismo primitivo: Manglio Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Edizioni Accademia, Milano 1988; para un estudio sobre el pensamiento teológico en discusión: QUAJEN, Johannes, *Patrología*, tres tomos. BAC, Madrid 1968, 1973, 1981.

18 KIRSCH, Jonathan, *Dios contra los dioses. Historia de la guerra entre monoteísmo y politeísmo*, Ediciones B, Barcelona 2006, pp. 127-151.

NATURALEZA PERSONAL DE LA DIVINIDAD

Otro problema que conviene plantear es si la representación de Dios es de naturaleza personal o impersonal y si esta diferencia permite una clasificación y división de las religiones. En este sentido hay que tener en cuenta que la religión ordinariamente se la refiere a un ser contrapuesto al hombre, todo poderoso, santo y trascendente, completamente distinto; pero que gracias precisamente a la religión, ese ser totalmente otro se hace accesible, porque escucha y se muestra clemente. Siempre que se de esa relación entre el hombre imperfecto y frágil y el Dios poderoso y compasivo, estaremos ante una representación personal de la divinidad. Que Dios sea una persona individual no es deducible – en el caso de judaísmo – de algunas afirmaciones concretas del Antiguo Testamento, sino que constituye el rasgo esencial de todas las manifestaciones divinas reportadas en dicho texto sagrado. Dios no es un “algo”, sino “alguien”, un “yo” con plena conciencia y autonomía en su ser personal. Eso se evidencia particularmente en las afirmaciones, marcadamente monoteístas, que Dios hace de sí en el libro de Isaías (40-49), así como en otros muchos lugares; y la definición de la persona humana, como imagen de Dios, tal como relata el Génesis (1,26ss; 9,6) nos remite a la personalidad espiritual del mismo Dios. No es el totalmente otro, completamente distante del hombre, pues sin caer en antropomorfismos Dios muestra actitudes analógicas a las humanas, aunque sin aparecer dotado de figura corporal. El silencio que muestran a este respecto las descripciones de teofanías, como las del Éxodo (24,10s) e Isaías (6, 1-ss) y la discusión teológica sobre el culto a las imágenes en el Deuteronomio (4,9-24) proscriben expresamente tal figura. Sin embargo se atribuyen insistentemente a Dios todos los actos y atributos de una persona en lo intelectual y lo moral: conocimiento, sabiduría, libre decisión, voluntad moral, justicia, bondad, fidelidad, amor; pero se le niegan todas las necesidades físicas: comer, beber, dormir, descansar. Incluso en el ámbito intelectual y moral se acentúa, llegado el caso, la diferencia esencial entre el hombre y Dios, como se aprecia en el libro de los Números (23,23) y el 1° de Samuel (15,29). Lo que propiamente caracteriza la imagen de Dios en el Antiguo Testamento no es solamente que sea un “yo” personal, sino el carácter ético de su personalidad, que se halla en absoluta oposición al pecado, lo que lo distingue claramente de los seres humanos.

En las fuentes literarias de la religión griega (los poemas homéricos y la *Teogonía* de Hesíodo), se perciben claramente la personalidad de dioses, héroes, demonios y hombres. Los primeros tienen carácter marcadamente antropomórfico, como los hombres, sienten preocupación y dolor, son capaces de odiar y amar y comparten todas las demás grandezas y miserias de los hombres, con los que frecuentemente alternan; pero se diferencian en que son mucho más bellos o más feos, poseen mayor fuerza y poder, aunque limitado y sometido al Dios supremo (Zeus). Su cuerpo físico les priva de la omnipotencia, pero pueden trasladarse a los lugares más distantes con la misma velocidad que el pensamiento. Necesitan comer y beber, resisten más a las necesidades corporales y desde luego son inmortales, no envejecen nunca, no enferman jamás ni son vulnerables a las armas. Forman sociedad y familia, están exentos de obligaciones y frecuentemente se entregan a sus aficiones favoritas o reposan en una dulce vagancia¹⁹.

¿MASCULINO O FEMENINO?

¿Dios es hombre o mujer? Esta pregunta se la hizo un periodista al cardenal Joseph Ratzinger cuando era Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe, el organismo de la Iglesia católica encargado de velar por la pureza de la doctrina. El futuro papa Benedicto XVI respondió que ni hombre ni mujer, sino Dios por encima de todo, la alteridad (otro) absoluta, si nos atenemos a lo que dice la Biblia aunque es verdad que en esos textos sagrados recurrentemente aparece Dios bajo la figura del padre y no de la madre, lo que no descarta que al mismo tiempo se le atribuyan atributos femeninos. Por ejemplo, para hablar de su “compasión” se alude al “seno materno” de Dios; y queda claro –dice el entrevistado – que en ese mosaico de imágenes, que tanto hombres como mujeres proceden de Dios porque los creó; pero El sin embargo está, al mismo tiempo, por encima de ellos²⁰.

En la prehistoria era bastante común la representación de Dios cuyas características revelan la morfología femenina de la mujer en cinta, divinidad venerada como símbolo de fertilidad, de vida, abundancia, y protectora de los bienes y de las riquezas naturales.

19 Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, tomo I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978, pp. 281-306.

20 Joseph Ratzinger, *Dios y el mundo. Una conversación con Meter Seewald*. Galaxia Gutenberg – Círculo de Lectores, Barcelona 2005, pp. 95-96.

El culto a la “Diosa Madre” estuvo muy extendido por toda la Europa central e inclusive las islas, desde el Adriático al Egeo y desde Polonia hasta Creta y Chipre, aunque debe admitirse, a partir de los descubrimientos arqueológicos, que las primeras representaciones femeninas identificadas con una diosa madre de fertilidad proceden de Palestina y se remontan, como fecha extrema, a finales del IX milenio. Este culto fue muy popular en el mundo céltico antiguo y en el panteón de las religiones de los aztecas y mayas ocuparon un lugar importante.

El sexo de la divinidad tiene, al parecer una importancia relativamente menor de lo que se pudiera pensar. Pero en la figura femenina se dan todos los rasgos que ciertos adoradores buscan en la divinidad. La ternura y el amor a los hijos, queda más explícito en la figura materna, así como el amor místico a Dios por parte del adorador masculino, sintonizan más con los rasgos femeninos en la imagen de Dios²¹.

Un fenómeno semejante y emparentado con éste se presenta en la cuestión de los nombres de la divinidad o de Dios. El nombre es un signo o modo de invocarlo y la multiplicidad de nombres se corresponden con la pluralidad de fenómenos cuyo origen o cuyo poder de sentido pertenece a la divinidad: Padre, Rey, Señor, Espíritu, Luz. De modo que la divinidad puede ser pensada con muchos nombres y éstos expresan o revelan la múltiple radiación del Único o la pluralidad de lo divino. Simultáneamente, Dios está por encima de todos los nombres y es el “sin nombre”, lo cual no niega o discute necesariamente la figura o personalidad divina; y puede expresar, por el contrario, su divinidad en forma misteriosa. En la tradición bíblica, Dios aparece con varios nombres: *El* es el equivalente arcaico y poético de *Elohím*, equivalente a “Dios”, y *El* es nombre común que designa la divinidad en general en casi todo el mundo semítico particularmente en Fenicia y Canaán, y nombre propio que designa la persona única y definitiva, que es Dios. *Elohín* es plural; no un plural mayestático, (no existe en la lengua hebrea) como tampoco una supervivencia politeísta inverosímil para la

21 Leo Widengren, *Fenomenología de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1976, pp. 78-79.

mentalidad de ese pueblo en un punto tan sensible, sino probablemente resto de una concepción semítica común, que percibe lo divino como una pluralidad de fuerzas²².

EL DIOS TRINITARIO

Cuando se dice que los cristianos creen en Dios, se dice verdad, pero en esa “verdad” está presente una paradoja. No es exacto que crean en “Dios”, ser Supremo, omnipotente, creador del cielo y de la tierra, de la misma forma como lo reconocen muchas otras religiones. Para hablar con precisión, los cristianos creen en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo. O más exactamente, creen en la Trinidad de un Padre, de un Hijo y de un Espíritu Santo; que son conjuntamente el único Dios vivo y verdadero. Desde los inicios, los seguidores de Jesucristo, sin caer en el execrable politeísmo, tuvieron que luchar a brazo partido contra quienes no aceptaban esa “complicada” e inédita forma de entender a Dios. En el hinduismo existe la trilogía de Visnu, Siva y Brahma pero ninguna tentativa sistemática de armonizar ambas concepciones de Dios resuelta convincente. La Trinidad no tiene nada que ver con el politeísmo. A decir verdad es tan distintiva de los cristianos, que contribuye a diferenciarlos incluso, en el terreno de las religiones monoteístas, al Judaísmo y al Islam. El dogma central, el núcleo del cristianismo, es precisamente el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Esto no es fácil de entender, ni siquiera para los teólogos. Pero, ¿de dónde salió? ¿Cómo se llegó a él? La respuesta más expedita sería la siguiente: en primer lugar, por los datos del Nuevo Testamento; después, por la experiencia de la comunidad primitiva y finalmente, por las discusiones teológicas.

Comencemos por lo primero. Efectivamente, en la Escritura se encuentra una serie de indicios por boca de Jesús. Él revela al Padre de quien es su Hijo y no cesa de afirmar su “unidad” con el Padre: “Todo me ha sido dado por el Padre. Y nadie sabe quién es el Hijo sino el Padre, ni quien es el Padre sino el Hijo, y aquél a quien el Hijo quiera revelárselo (Mt 11,17; Lc 10,22). Enseña a sus discípulos que llamen a Dios *Abba*, una palabra que el lenguaje corriente significaba algo así como “papaíto”. Ciertamente esta designación se esbozaba en el lenguaje común. “Padre nuestro” (*Abinú*

22 Jacques Guillet, “Dios”, en: Xavier Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, Biblioteca Herder, Editorial Herder, Barcelona 1976, p. 243.

en hebreo, *Abunan* en arameo (la lengua que hablaba Jesús), y a veces “Padre mío” (*Abi*). Pero hubiera parecido incongruente, hasta blasfemo, aplicar a Dios, tres veces Santo, un diminutivo tan coloquial, tan poco respetuoso como *Abba*, que ningún judío se hubiera atrevido a utilizar para referirse a Yahvé²³. Por eso Pablo, el teólogo del Nuevo Testamento, podrá escribir “Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama *Abba* Padre” (Gal 4,6)²⁴. En su discurso de despedida, Jesús promete a sus discípulos que otro continuará la obra emprendida por él: “Yo pediré al Padre que les mande otro Defensor, el Espíritu de la verdad para que esté siempre con ustedes” (Jn 14,16-17); “Les estoy diciendo todo esto mientras estoy con ustedes, pero el Defensor, El Espíritu Santo que el Padre va a enviar en mi nombre les enseñará todas las cosas y les recordará todos lo que yo les he dicho” (Jn 14,25). Cuando envía a sus discípulos a bautizar les dice: “Vayan, pues, a las gentes de todas las naciones, y háganles mis discípulos; bautícenlas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y enséñeles a obedecer todo lo que les he mandado a ustedes” (Mt 28,19). En las epístolas paulinas las referencias trinitarias aparecen con relativa frecuencia (1Cor 12,2-6; 2Cor 13,14).

Decíamos que la comunidad primitiva creyó en la Trinidad porque el sacramento del bautismo, la puerta de entrada a la vida cristiana, siempre se administró según la fórmula enseñada por Jesús. Y si la modalidad de bautizar fue cambiando a lo largo de la historia no así la liturgia bautismal que ha permanecido invariable hasta hoy con la confesión de fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo. Algo similar ocurrió con el resumen – por decirlo así – de la fe cristiana; el llamado *Símbolo de los apóstoles* cuya fórmula primitiva es del siglo II, pero que habiendo sufrido notables transformaciones en el tiempo, sin embargo su estructura trinitaria permaneció invariable: “Creo en Dios, el Padre (creador), en el Hijo (Jesucristo, nuestro Señor), y en el Espíritu Santo (en la Iglesia)”.

Sin embargo no todos los cristianos interpretaron los textos del Nuevo Testamento de la misma forma. Algunos pensaron que Jesucristo era una especie de dios menor, o

23 En efecto, los judíos reservaban el término a sus padres terrenales y no lo habrían aplicado nunca al Padre del cielo. Ver: Pierre Benoite, “Oración”, en: Xavier Léon-Dufour (Dir.) *Vocabulario de teología bíblica*, Editorial Herder, Barcelona 1976, p. 617.

24 José María González Ruíz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, Instituto Especial de Estudios eclesiásticos, Madrid 1964, p. 202.

segundo dios, eso sí, como la criatura más prominente de la creación, pero supeditada al Padre. A esta tendencia se le denominó *subordinacionismo*. Entre los primeros teólogos, llamados apologistas, no es raro encontrar rastros de esta interpretación. A otra tendencia se le llamó el *modalismo*, pues pretendió resolver el problema de la Trinidad diciendo que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, no son más que modos de presentarse o de manifestarse la sola y única realidad divina, indistinta y una en sí misma. Una tercera corriente, que en realidad no tuvo muchos adeptos remató con que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo eran tres dioses cuya unidad era puramente “conceptual” es decir, en la mente del creyente. Luego de largas y a ratos sangrientas controversias, los concilios de Nicea (en el 325) y el primero de Constantinopla (en el 381), apoyados en la floreciente reflexión teológica de escritores como Atanasio, Gregorio de Niza, Gregorio Nacianceno y Basilio de Capadocia, establecieron la doctrina esencial, frente a las herejías que desnaturalizaba el “dogma” trinitario. Contra el *modalismo* cuyo representante era un tal Sabelio se afirmó la distinción real de las tres personas en Dios; contra el *subordinacionismo* se proclamó la igualdad y la co-eternidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Los tres, a pesar de ser distintos, constituyen la única naturaleza o esencia divina, siendo el Verbo y el Espíritu Santo “consustanciales” al Padre.

Con esas fórmulas teológicas no se pretendió explicar ni dar razón del misterio de Dios. San Agustín de Hipona, acaso el teólogo que más se dedicó a reflexionar sobre dichas fórmulas, escribió el famoso tratado *De Trinitate*, que ha servido de base al desarrollo teológico posterior. Reconoció empero su fracaso al intentar comprender aquel misterio y de ahí surgió la leyenda según la cual paseándose él por las playas cercanas a su ciudad natal al norte de África, se encontró un niño que con una concha llenaba con agua de mar un pequeño hoyo en la arena. Al verlo, el santo comprendió que era tan imposible meter el agua del océano en ese hoyo, como el misterio de Dios en su pequeño cerebro.

Definitivamente, la realidad íntima de Dios es incomprendible a la mente humana, y como escribe el teólogo Karl Rahner sólo disponemos de un conocimiento “aposteriorístico” de Dios a partir del mundo, el cual no queda superado sin más por la

Revelación, pues ésta tiene que trabajar de nuevo con conceptos humanos²⁵. En la teología católica se acostumbra a hablar, en primer lugar, de un conocimiento natural de Dios, y como dice el Concilio Vaticano I, puede ser conocido por lo menos en principio por la luz de la razón a partir de las creaturas²⁶, quedando descartado tanto el pesimismo de la materia que en las teorías dualistas sería el origen del mal, como el espiritualismo absoluto que relaciona a Dios sólo con el espíritu. En segundo lugar, la teología escolástica (Edad Media) habla de un conocimiento de Dios mediante la revelación que él mismo nos hace a través de la Sagrada Escritura (la Biblia). En este sentido, para saber lo que Dios quiso enseñar infaliblemente es necesario conocer lo que el autor inspirado pretendió decir en el contexto en el que escribió como transmisor de la verdad divina. De aquí la necesidad del estudio de los géneros literarios, del ambiente cultural y de las lenguas del ambiente bíblico. En tercer lugar, existe el conocimiento divino que se produce mediante las acciones de Dios en la historia de la humanidad y en la experiencia de los propios individuos, que vienen a complementar y explicitar las dos anteriores.

2. LA SALVACIÓN

En nuestra época, igual que en el pasado, la gente muestra interés por conocer el futuro y que lo digan los astrólogos, nigromantes y adivinos cuyos servicios ofrecen en las páginas de los periódicos y programas de televisión. De cualquier modo, si miramos hacia atrás o al presente, los resultados no son del todo halagadores, especialmente para los predicadores del fracaso de la modernidad, del fin de las utopías y de otras charlatanerías postmodernas. Surgen nuevos sueños y resucitan otros sobre la búsqueda, siempre inacabada del hombre nuevo, del paraíso y de la vida eterna, acaso porque los seres humanos desbordamos el marco de las realizaciones intramundanas y como no quedamos plenamente satisfechos esperamos lograr la plenitud más allá de la muerte; y justamente porque la muerte no es un deseo popular sino la prueba fehaciente y desagradable de nuestra fragilidad, nos resistimos a otorgarle honores de última

25 *Curso fundamental sobre la fe*. Editorial Herder, Barcelona 1979, p. 74.

26 Constitución Dogmática *Dei Filius* (24 de abril de 1870).

instancia. Para que nos demos cuenta que esta preocupación es tan antigua como la misma humanidad, recordemos el poema mesopotámico de Gilgamés. En él se relata como en la Biblia, la creación del mundo y el diluvio universal. Angustiado por el drama de la muerte, Gilgamés busca el árbol de la vida, que restituye la juventud al hombre viejo y mortal. Quiere unirse a Uta-Napishtin, héroe del diluvio a quien los dioses habían inmortalizado colocándolo en una isla maravillosa. Gilgamés le pregunta suplicante por el secreto de la vida eterna al dios Sol (Asmas) lo apostrofa irónicamente: “¿A dónde corres Gilgamés? ¡Jamás encontrarás la vida que buscas!” La divina ninfa Siduri también le advierte: “Cuando los dioses crearon la humanidad, le dieron por destino la muerte. Ellos retuvieron en sus manos la vida eterna. Gilgamés, come, sáciate, goza de la vida de día y de noche... Alégrate con lo poco que tienes en tus manos”. Pero Gilgamés no se dejó disuadir y llegó a la isla maravillosa del hombre inmortal, donde alcanzó al árbol de la vida. A su regreso, en el trayecto la serpiente remueve con su aliento el árbol de la vida y se lo roba. El héroe desilusionado muere como todos y va al paraíso donde no hay regreso, donde el alimento es un poco de barro y donde los reyes son despojados de sus coronas. La enseñanza del poema es que el hombre seguirá siendo siempre el mismo, bajo el signo férreo de la muerte. Soñará con la inmortalidad y novedad de vida, pero esto no pasará de ser un sueño²⁷. Igualmente, los mitos griegos de Prometeo y Sísifo reflejan ese pesimismo de la condición humana decidido por la *Moirá*²⁸, palabra que significa destino individual sea de dicha o de desgracia.

LAS EVIDENCIAS HISTÓRICAS

La riqueza de las tumbas minoicas y micénicas y la importancia otorgada por Homero a los ritos funerarios indican una creencia en la supervivencia del hombre en el más allá. Sin embargo esta vida, tal como aparece en la epopeya, es sólo el pálido y triste reflejo de la vida terrestre, aunque con unas excepciones: Menelao, yerno de Zeus, según *La Odisea* (4,563) es transportado por los dioses al paraíso transmarino de los Campos Elíseos, donde se vive una existencia feliz. Algo similar acontece a los héroes

27 Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, tomo I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978, pp. 93-96.

28 *Ibidem*, p. 276.

muestrados en Tebas y en Troya, como aparece en los *Trabajos* (171) de Hesíodo. Más adelante en los cultos dionisiacos, órficos y eleusinos se reivindica la creencia en una vida dichosa después de la muerte; y Platón, heredero de todo ese complejo de creencias y especulaciones las refunde adaptándolas a su filosofía idealista. Por eso en los mitos de los diálogos *Gorgias*, *Fedón*, *Fedro* y de *La República* describe con cuadros grandiosos el destino de las almas luego de la separación del cuerpo y del juicio personal de cada una para decidir la suerte futura, que tras un período de purificación debe pasar por la reencarnación que cada cual puede elegir²⁹. Es el mito del eterno retorno.

La civilización egipcia, estuvo por excelencia, centrada sobre el tema de la muerte y de la inmortalidad. Se profesa en ella un optimismo que en su conjunto, trasciende los libros más primitivos del Antiguo Testamento: al hombre bueno se le promete vida próspera y nueva en otro mundo, en compañía de los dioses Osiris, Horos, Re y Atum. El embalsamamiento de los cadáveres obedecía al deseo de conservar el soporte material del alma como garantía de una mejor vida en el más allá. Por otra parte, el alma, bajo la forma de ave, tenía la facultad de desplazarse, disfrutar de las ofrendas o de reintegrarse a su envoltura material.

El Hinduismo plantea el asunto de otro modo. El mundo no tiene principio ni fin y sus períodos o edades inconmensurables se repiten inacabablemente en un eterno movimiento circular. En ese movimiento se encuentra inmersa el alma humana que rodeada de un fino cuerpo material trasmigra después de la muerte a otro ser viviente, sea un dios, un hombre de casta superior o inferior, a un animal e incluso a una planta. Lo decisivo en ella es el *karma*, suma de las acciones buenas y malas al final de la vida pasada que ha sellado el fino cuerpo material y lo fuerza a la correspondiente existencia nueva. Sólo cuando ya no puede *karma* alguno, cosa que en el hombre corriente sólo sucederá en un remotísimo futuro o no ocurrirá jamás, el ciclo de vida alcanza su fin en el *nirvana*. Esa meta es tan incierta como la de acertar a un pez al arrojar una piedra en el agua.

29 André Motte – Paul Wathelet, “Vida de Ultratumba (Grecia)”, en: Paul Poupard (Dir.) *Diccionario de las religiones*, Editorial Herder, Barcelona 1987, p. 1820.

EL JUDAÍSMO

En algunos relatos bíblicos especialmente del profeta Ezequiel se describe cómo serán en el mañana, el mundo y el ser humano en su relación armoniosa con la naturaleza y con Dios. Ya no habrá más dominación del marido sobre la mujer, ni dolores de parto, ni sequía, ni el trabajo esclavizante, ni la amenaza de los animales, ni la religión del miedo, ni la muerte. La patria de los hombres será el jardín de Dios (Ez 31, 7-9. 16. 18; 36, 35). Esos textos influyeron en la redacción del relato del Génesis (2-3), al describir una situación de paz total entre el hombre y la naturaleza (Is 11, 6-9); y los hombres consigo mismo y con Dios (Jer 24, 7, 32, 39; 31, 34). Todo será nuevo y paradisiaco (Is 66, 22). El hombre que Dios quiso, todavía está siendo plasmado en sus manos y por la mano de los propios hombres en la historia.

¿Cómo se representan los rabinos la vida en el más allá? De hecho hay dos clases de escatología rabínica; una popular y otra dirigida a las elites. Según la primera, Dios es como un gran cocinero que ha preparado a Leviatán (un monstruo marino)³⁰ y ha conservado un vino en sus racimos originarios. Los justos que hayan sido merecedores de la Ley de Dios durante su vida terrestre serán invitados a ese festín paradisiaco. ¿Por qué el judaísmo talmúdico ha elegido la carne de un pescado prohibido y el delicioso producto de la viña? Esta religión se distingue de las otras igualmente monoteístas por un sinfín de prohibiciones y de leyes alimenticias. El judío que respeta las normas, no juega con las reglas de pureza e impureza; debe abstenerse de consumir productos del mar y cualquier pescado desprovisto de aletas y escamas, porque en el mar es donde se encuentran las mayores impurezas. Y sin embargo, Leviatán es un monstruo marino cuya carne es impropia para el consumo. La idea es que Dios “recompensa” a quienes han sido fieles a sus prescripciones sirviéndoles precisamente un alimento considerado prohibido. Lo mismo cabe decir sobre el vino, cuyo consumo está rodeado de un montón de precauciones y purificaciones. Estas imágenes sugestivas que el Talmud ofrece al vulgo y que destaca los placeres del estómago, contrastan con el mensaje contemplativo que dirige al intelecto de los sabios. Cuando éstos pasan a la eternidad,

30 Jean Chevalier – Alain Greerbrant, Alain, *op. cit.*, p. 643.

van provistos de coronas (símbolos de la realeza) y gozan del esplendor de la presencia divina³¹.

EL CORÁN

En la tradición musulmana, la vida después de la muerte es un dogma compartido con el judaísmo y el cristianismo. Respecto a la muerte individual, las opiniones varían en función de la idea que se tiene del hombre o del “compuesto humano”. La creencia popular considera que la persona es un ser animado por el “alma” que también es corpórea, a semejanza de la sabia que recorre a la planta. A la hora de la muerte, todo desaparecerá y volverá a ser creado otra vez por Dios el día de la resurrección a partir de un elemento residual que sería el hueso del cóccix. Pero según la teología, influida por el helenismo, el hombre se compone de cuerpo y alma; la muerte los separa y el cuerpo se convierte en polvo hasta que la resurrección vuelve a reunirlos, y el alma va al encuentro con Dios para ser juzgada³². Esa rendición de cuentas, sin embargo se dulcifica en el Corán gracias a las reiteradas afirmaciones acerca de la misericordia de Alá. Los agraciados –hombres y mujeres temeroso de Dios – los humildes y los caritativos, los indulgentes, lo que han sufrido y han sido perseguidos por la causa de Dios, serán llamados a entrar en el jardín de Paraíso, la Morada de la paz, la Mansión perdurable, donde habitarán eternamente junto a ríos de aguas fluidas, alabando a Dios, reclinados sobre divanes de seda, gozando de licores celestiales, en compañía de doncellas de negros ojos y esposas de pureza perfecta y que, sin embargo, prodigan deleites como no los conoce alma alguna³³. En cambio los codiciosos, los incrédulos, los adoradores de otros dioses que no sea Alá, serán arrojados al infierno. En la descripción del infierno el Corán echa mano a la rica mitología del Próximo Oriente en el que se mezclan elementos egipcios, semitas, indoeuropeos, y cristianos para edificar una doctrina extraordinariamente detallada, que no encontramos en la teología cristiana. Allá donde el Antiguo Testamento se muestra discreto y el Nuevo Testamento vago, en el Corán todos los rasgos están tratados desde el principio. Tiene diversos nombres: “el horno llameante”, “la destrozadora”, “el fuego”. A veces queda personificado y según

31 Maurice-Ruben Hayoun, “El judaísmo”, en: Jean Delumeau, Jean (Dir.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 222.

32 David Waines, *El Islam*, Cambridge University Press, Barcelona 1998, pp. 156-160.

33 H. A. R. Gibb *El mahometismo*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México 1966, p. 60.

ciertas tradiciones tiene ojos, orejas y una lengua y setenta mil ángeles tiran de él. Los pisos del infierno corresponden a los distintos tipos de pecados, desde los menos leves, arriba, hasta hipocresía, abajo y el tormento esencial en cada piso es el fuego en todas sus formas. Como suele ocurrir, la tradición se encargó de multiplicar las torturas con un refinamiento sádico, que no es menester detallar en este lugar³⁴.

OTRAS INTERPRETACIONES

Ante la pregunta por la existencia de otra vida después de la muerte, también desde antiguo ha existido lo que podríamos llamar la propuesta materialista, que dicho sea de paso, goza de grandes simpatías entre muchos ambientes intelectuales donde no entra la religión. En otras palabras: no hay vida después de la muerte, es decir, el hombre muere todo él y de su identidad personal única e inconfundible no quedará nada. Morimos porque ya no seremos más un individuo personalizado, identificable con determinados actos. Morimos porque ese “yo”, centro unificador de nuestras acciones, emociones, pensamientos, deseos y aspiraciones, han dejado de existir. No morimos en cuanto queda lo que hemos dejado como marca en la historia. Porque somos también las relaciones con los demás y permanecemos en los demás que continuarán después de nosotros. Porque el mundo sigue su trayectoria, donde ha quedado nuestra huella.

En una época como la actual, en que la psicología ha desenmascarado los mecanismos de evasión, defensa, o proyección, como formas de alienación ante el miedo a la responsabilidad y de la libertad, la interpretación materialista de la “escatología” (lo que viene después de la muerte) no deja de tener su fuerza. Confunde a muchos creyentes sencillos, aunque se hace más presente en los ambientes “intelectuales”. Por el contrario, entre la gente “humilde”, y no queremos darle al término un sentido peyorativo, sino de religiosidad popular, predomina una posición más bien “animista”. El ser humano es principalmente el alma. El cuerpo destinado a la muerte deja que el alma se desprenda, eventualmente para que se realicen nuevas reencarnaciones. Para los “espiritistas” el mundo visible se confunde en un mundo invisible poblado de espíritus, de fuerzas sobrenaturales. Allí las almas de los muertos

34 Sobre el tema: George Minois, *Historia de los infiernos*, Ediciones Paidós, Barcelona 1994, pp. 190-194.

ocupan un lugar preeminente, tanto la de los condenados con sus amenazas, como las de las almas penadas, las almas de las personas que hicieron promesas y murieron antes de cumplirlas. No encuentran paz hasta que alguien no cumpla esas promesas. De ahí la insistencia de venir a la tierra, para movilizar a los vivos a fin de encontrar alivio para sus penas.

Esta mentalidad animista se funda en una antropología primitiva. El cuerpo no pasa de ser más que un esqueleto y la resurrección del cuerpo está fuera de su horizonte. Es el alma inmortal, separada del cuerpo lo que auténticamente tiene sentido. Una manera bastante distanciada de la concepción cristiana, al desconocer o incluso negar, la participación del cuerpo en la glorificación del hombre. Atribuye al alma una autonomía y unos ambientes ajenos a la voluntad de Dios, con la posibilidad de reencarnaciones en detrimento de la unicidad personal.

Aquí entramos en uno de los temas de mayor interés para el público: los fantasmas. El cine ha explotado este filón de oro: espíritus, viajes al más allá, conversaciones entre vivos y difuntos. Por los años 90 la película cuyo título en español traduce “Fantasmas” recaudó millones de dólares en taquilla alrededor del mundo. Como resultó bastante comercial, luego vino la secuela de películas con argumentos parecidos. A fines de los noventa el nuevo éxito se llamó el “Sexto Sentido”, al poco tiempo los amantes del cine del género disfrutaron de “Los Otros”, ambas sobre la comunicación de los vivos con los difuntos. Si contamos la infinidad de publicaciones afines puede decirse, sin caer en exageraciones, que la tradicional devoción católica en las ánimas hoy está más fortalecida que nunca, en medio de un auténtico cocktail en el que se mezclan sin orden ni concierto distintas concepciones religiosas y los fenómenos llamados paranormales.

¿QUÉ DICE LA DOCTRINA CRISTIANA?

Una primera explicación tiene su fuerte raigambre por la influencia de la teología de Santo, Tomás de Aquino (siglo XIII), recogida por el papa Pablo VI en el *Credo del Pueblo de Dios*: “Creemos en la vida eterna. Creemos que las almas de todos aquellos que mueren en la gracia de Cristo – tanto las que todavía deben ser purificadas con el fuego del purgatorio como las que son recibidas por Jesús en el paraíso enseguida que

se separan del cuerpo, como el Buen Ladrón – constituyen el Pueblo de Dios después de la muerte, la cual será destruida totalmente el día de la resurrección, en el que estas almas se unirán con sus cuerpos”³⁵. La Iglesia ratifica, por tanto, la continuidad y la subsistencia después de la muerte del elemento espiritual, dotado de conciencia y voluntad, de tal modo que el “yo” permanece, aunque carezca de su cuerpo en ese ínterin, y para designar ese elemento espiritual utiliza la palabra “alma”.

Sin querer entrar en profundidades teológicas que no son pertinentes en este momento, es menester dejar claro que el punto de arranque de esa explicación, - que presupone la fe - proviene de la síntesis original de elementos de la tradición bíblica, y del pensamiento griego platónico y aristotélico, las dos matrices sobre las cuales se fundamentó el edificio de la teología cristiana. De la bíblica, recoge la creencia en la resurrección de los muertos, cristalizada en la época de los Macabeos; el impacto de la resurrección de Cristo en la comunidad primitiva de creyentes, sobre la base de una concepción antropológica según la cual el hombre forma una unidad: todo él por entero es carne, cuerpo, alma, espíritu y desde allí puede vivir dos opciones fundamentales: como hombre carne y como hombre espíritu. Como hombre carne se contenta consigo mismo y se cierra en su propio horizonte. Como hombre espíritu se abre para Dios, de quien recibe la existencia y la inmortalidad. A este propósito, el pensamiento griego ofreció un instrumento excelente para explicar los datos bíblicos y la tradición agustiniana fundamentalmente platónica, interpretó al hombre como constituido por dos realidades diferentes, cuerpo y alma: Un cuerpo mortal y un alma inmortal.

Pasados unos cuantos siglos, Santo Tomás de Aquino, asumiendo y transformando las categorías aristotélicas (materia y forma) formuló una noción que afirma la radical unidad plural del hombre, en consonancia con el modelo bíblico. Dicho de otra forma; la persona humana no está constituida por la adición de dos esencias dispares: cuerpo y alma. Es totalmente cuerpo y totalmente alma, de modo que cuerpo y alma, o espíritu y materia no son dos elementos inconexos, sino dos principios que constituyen al individuo. El cuerpo es la realidad del espíritu presente y que se expresa. El espíritu es subjetividad del cuerpo que se da cuenta de sí mismo. En suma, la persona es corporal y

35 PABLO VI, *El Credo del Pueblo de Dios*, N° 28, Comentario de Cándido Pozo, SJ., BAC, Madrid 1968, p. 33.

espiritual y sus más sublimes actos espirituales y místicos están marcados por la corporeidad, del mismo modo que las más primitivas acciones corporales están penetradas por lo espiritual. Cuando una persona dice “yo”, expresa la unidad total de su realidad cuerpo/alma y de todas las dimensiones de su existencia; y cuando miramos un rostro humano no vemos solamente los ojos, la boca, la nariz y el juego de los músculos en movimiento, sino percibimos simultáneamente sus rasgos finos o rudos, su brutalidad o humor, sus alegrías o angustias, su sabiduría o estulticia, su resignación o confianza. De modo que vemos un cuerpo vivificado por el alma³⁶.

Que la resurrección de los muertos sea un tema primordial de la fe cristiana lo indicó muy significativamente San Pablo en varias ocasiones, pero de modo especial en su primera carta a los Corintios (cap. 15). No es extraño entonces que en los resúmenes más primitivos de la doctrina cristiana de las verdades fundamentales de la fe, nunca se omitió la confesión en la resurrección. Porque la esperanza cristiana no se centra en la inmortalidad del alma sino en la resurrección del cuerpo. Sin embargo, el término “resurrección” corre el peligro de acentuar ese dualismo alma-cuerpo que es ajeno a la antropología bíblica, pero que entró en el cristianismo, como hemos apuntado antes, a través del platonismo. Hay que referirse, entonces, al modo como el Nuevo Testamento habla del Cristo resucitado, para entender en qué consiste nuestra propia resurrección. La experiencia que vivieron los apóstoles y de la que éstos dan testimonio diciendo “está vivo”, es directa y lacónica, por no decir “misteriosa”. Los apóstoles no dicen que Jesús se haya vuelto a instalar entre ellos tal como lo habían conocido; sino que sin reconocerlo por otra cosa más que por gestos familiares y por sus palabras, ellos experimentaron su presencia cierto número de veces, a lo largo de un período breve, que reconocen como concluido. Lo que da a entender –sin que lo afirmen taxativamente – que se trataba de una vida completamente distinta. Una concepción no dualista del individuo, invita a pensar que la resurrección es el cumplimiento de lo que la corporalidad humana le ofrece como potencialidades; en otras palabras, la plenitud humana de la que no podemos disfrutar con este cuerpo corruptible³⁷.

36 Leonardo Boff, *Nuestra resurrección en la muerte*, Indo America Press Service, Bogotá 1978, p. 81.

37 Jean Rouges, “Existencia cristiana y esperanza de salvación”, en: Jean Delumeau (Dir.), *op. cit.*, p. 99.

Una segunda explicación, parte de lo observable, de lo que podemos constatar, y a partir de allí se puede llegar a la comprensión de la relación profunda existente entre el espíritu y el cuerpo humano. La materia no es una simple cosa que se une al espíritu; sino que está ahí formando parte de nuestra propia existencia que también es espiritual. ¿Cómo podemos hablar de “libertad”, algo profundamente espiritual, sin al mismo tiempo no olvidar o menoscabar el hecho de que ésta se construye, se vive, en un cuerpo? La materia es la condición de posibilidad para que nuestra libertad humana pueda actuar como libertad social e interpersonal. A partir de esa comprensión de la relación espíritu y materia en el ser humano es posible concebir la resurrección en la hora de la muerte. El que muere –dice el teólogo Juan Bautista Libanio³⁸ es ese sujeto humano que se construyó como un ser espiritual – corpóreo y para el que la corporeidad fue siempre un momento interno de su realización humana. Ese sujeto es el que entra en la vida eterna, con todo lo que él ha construido de definitivo. El cadáver, la materia perecedera, se queda atrás. Pero la materia, cuyo espíritu internalizó, hizo madurar dentro de sí y convirtió en parte interna de su propio yo, sigue hacia dentro de la eternidad glorificada. Por lo tanto podemos hablar de resurrección a la hora de la muerte. La materia terrena, continúa Libanio, nos limitaba el espíritu en sus relaciones. Lo ligaba a las coordenadas del tiempo y del espacio. Pero también le daba posibilidad de relacionarse, y cada relación iba construyendo el todo del sujeto. En la muerte el aspecto limitante de la materia terrena se rompe. El sujeto humano en esa nueva situación corpóreo – espiritual, adquiere una referencia más profunda, más intensa, más amplia con la totalidad, con la unidad del mundo material.

“LAS ALMAS EN PENA”

Volveremos sobre el tema, pero antes conviene plantear algunos problemas relativos a la otra vida en el contexto actual. En efecto, según cierta mentalidad racionalista de nuestro tiempo, asociada a corrientes filosóficas materialistas, la vida termina definitivamente con la muerte. De la identidad personal no quedará nada. Morimos porque además ya no seremos nunca el individuo personalizado identificable

38 Juan Bautista Libanio – María Clara Bingemer, *Escatología Cristiana*, Ediciones Paulinas, Madrid 1985, p. 212.

con ese que fue y que la gente conoció, aunque permanezca el recuerdo de alguna huella profunda o no, en nuestra historia colectiva o cercana.

Desde la otra orilla nos encontramos con la creencia muy frecuente en ambientes cristianos, según la cual el ser humano es fundamentalmente alma. El cuerpo, destinado a la muerte deja que ésta se desprenda para dar lugar a un continuo peregrinar hasta que totalmente purificada pueda recibir el descanso eterno. Se trata de una combinación de platonismo y de religiosidad animista que no distingue el mundo visible del invisible. El visible y terreno, está invadido y poblado de espíritus y fuerzas sobrenaturales donde las almas de los muertos ocupan lugar preeminente; tanto las de los condenados con sus amenazas, como las almas afligidas de gente que hizo promesas sin cumplir por la muerte prematura. Esa es la razón de mantenerse vagando hasta encontrar quien les ayude a encontrar alivio para sus penas. Esa mentalidad se fundamenta en una antropología “primitiva” donde el cuerpo no pasa de ser un simple “esqueleto”, la resurrección cristiana está fuera de su horizonte y el alma inmortal, separada del cuerpo, es su auténtico estado. Dentro del catolicismo es frecuente encontrarnos con esa creencia notablemente influenciada por el espiritismo y la santería. La santería se extendió durante las últimas décadas del siglo XX desde Cuba a los Estados Unidos y los países de América Latina. Con relación a Venezuela, no se dispone de cifras precisas y actualizadas de cuánto es su presencia³⁹. En cualquier caso, su culto resulta atractivo en los estratos de la población carente de formación religiosa en busca de progreso económico, éxito en los estudios, en el deporte, la salud, el amor, y de protección contra los diversos peligros del más allá, y hasta de la policía y de los delincuentes. Parte de la seducción de este movimiento religioso es su cercanía a la “magia” con su convicción de la existencia de fuerzas ocultas que ejercen influencia en la vida de las personas y sobre las cuales se puede ejercer control mediante ritos específicos⁴⁰. Los bailes, ofrendas de alimentos, sacrificios de animales, hechizos y la adivinación a través de

39 El tema fue estudiado por Angelina Pollak-Eltz, entre sus numerosas publicaciones cabe mencionar *Cultos Afroamericanos*, Colección Manoa, UCAB, Caracas 1977. Se sabe de la influencia ideológica y política de Cuba sobre la llamada revolución bolivariana, y de su estrategia contra la Iglesia católica a través de la tergiversación de su doctrina. La santería cree en un ser superior indefinido (Changó) y en una corte de espíritus (orishas) provenientes de él, que personalizan una determinada fuerza de la naturaleza y se comportan de modo semejante al humano. Para conservar esa religión ancestral los esclavos en Cuba la disfrazaron de catolicismo adjudicándoles nombre de santos católicos a los orishas, de ahí el apelativo “santería”.

40 Rafael Troconis, *La Santería. Un desafío para nuestra fe*. Editorial San Pablo, Caracas 2010, p. 81.

fetiches fabricados con huesos de personas y de animales y conchas marinas son los recursos para alcanzar los favores de los *orichas*⁴¹.

El espiritismo se propagó en América gracias al *Libro de los espíritus, ¿Qué es el espiritismo?* y *El libro de los Mediums* obras del francés Alan Kardec (1803-1869) y de la relectura de esas ideas por obra de Joaquín Trincado. Se fundamenta en la reencarnación con el objeto de obtener el progreso continuo hacia la perfección, puesto que en cada nueva existencia el alma avanza en proporción a sus esfuerzos personales y todo mal cometido será reparado con expiaciones personales sufridas por el mismo espíritu en nuevas reencarnaciones⁴². El otro dogma consiste en la comunicación con el mundo “astral”, como lo denomina Kardec; el de los espíritus del más allá con la intervención de una persona llamada “médium” entrenada para hacer “bajar” espíritus sabios y poderosos, que harán el trabajo de resolver los problemas de amor, dinero, fama, salud y de otras necesidades de los adeptos iniciados. La Umbanda, la versión brasileña del espiritismo, empezada a difundirse durante los años 30 del siglo XX, incorporó nuevos espíritus desconocidos para los fieles tradicionales. En Venezuela, el culto a María Lionza, igualmente utiliza médiums en trance para comunicarse con los espíritus⁴³.

LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS EN LA DOCTRINA CRISTIANA

Frente al materialismo, que niega toda posibilidad de vida después de la muerte o del animismo ya sea proveniente de los cultos afroamericanos o del espiritismo tradicional, la teología cristiana fundamenta su esperanza en la vida después de la muerte con la doctrina de la resurrección de los muertos. De acuerdo a los datos de la

41 Se dice que las profanaciones de tumbas en el Cementerio General del Sur, especialmente de personajes históricos como la de los presidentes Joaquín Crespo y Rómulo Gallegos obedecen a este tipo de rituales. Ver: Diario *El Nacional*, jueves 16 de junio de 2016, p. 4; jueves 24 de junio de 2016, p. 9. Sobre la influencia de la santería y de otras manifestaciones religiosas de índole similar en el presidente Hugo Chávez: David Placer, *Los brujos de Chávez*. Sarrapia Ediciones, Caracas 2015.

42 La doctrina de la transmigración de las almas tiene su origen en Asia y es la esencia de las doctrinas del hinduismo y de allí pasó al budismo y después a los griegos Pitágoras, Poseidonio, Empédocles, Platón y al neoplatonismo. Con Schleiermacher entró en algunas sectas protestantes y juega un papel de primer orden en la teosofía y otras confesiones religiosas de matriz filosófica. El *Fausto* de Goethe refleja esas ideas esotéricas de la circularidad de la vida a un ritmo inacabable.

43 Ambas manifestaciones religiosas fueron estudiadas por la antropóloga Angelina Pollak-Eltz en sus libros *Umbanda en Venezuela*, Fondo Editorial Acta Científica venezolana – Consorcio de Ediciones Capriles C.A. Caracas 1993; *María Lionza*, Segunda edición, UCAB, Caracas 2004.

Escritura se dan dos eventos previos a la resurrección: un juicio particular luego de la muerte de cada persona y un juicio universal con la segunda venida de Jesucristo. Efectivamente, en el juicio particular se decide el destino eterno de cada quien, bien sea de condenación en el infierno o de salvación en el cielo. De cómo será este juicio o si ocurrirá inmediatamente después de la muerte, dicen poco los textos bíblicos. En Sab 3, 18 se menciona el juicio después de la muerte y en Eccl 11, 16 y 16, 1-23 se alude al premio y el castigo, sin indicar en ambos pasajes el momento. El NT menciona igualmente el juicio después de la muerte en Heb 9, 27 y que será particular el mismo día de la muerte se percibe en la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro (Lc 16, 19-31); y en las palabras de Jesús al buen ladrón (Lc 23, 43).

En definitiva es un misterio insondable de Dios que sale al encuentro de la persona. San Agustín en *La Ciudad de Dios*, expresa la necesaria suposición que frente a Dios cada uno recuerde sus obras buenas y malas⁴⁴. Con relación al juicio universal, encontramos mayores indicios en la Sagrada Escritura. No obstante la información igualmente es opaca respecto al día o la hora.

Ese destino definitivo y eterno del que habla la teología y la espiritualidad cristianas se ha presentado bajo dos figuras radicalmente distintas. Por una parte, la condenación de aquel que cerrándose al amor de Dios y de los demás, experimentará eternamente las penas, el tormento y la vaciedad identificados como el infierno. Por la otra, la realización máxima de quienes habiendo llevado una vida terrena plena de frutos espirituales por su disponibilidad y servicio a los demás, al final reciben el premio del Cielo.

Tanto el cielo como el infierno, expresiones de la salvación o de la condenación humana han tenido un papel destacada en la predicación y la espiritualidad católicas así como en la reflexión teológica. Parte de la mentalidad moderna, decíamos antes, niega toda realidad trascendente; sin embargo otros sectores cuestionan la concepción tradicional cristiana de esas dos caras del destino final de la persona humana. ¿Es válido configurar el destino del ser humano en términos de “castigo” o “premio”? ¿Serán el

44 XX, 14. Tomo 2, en *Obras de San Agustín*, vol. XVI. Traducción de Santos Santamarta del Río, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 172) Madrid 1978, p. 682.

cielo y el infierno realidades solamente trascendentes sin vinculación alguna con la realidad histórica? ‘Si el ser humano tiene una vocación trascendente para la vida, puede morir eternamente? ¿Si está llamado a la convivencia y la comunicación, puede tener como destino la eterna y absoluta soledad? Son interrogantes legítimas aún dentro del mismo cristianismo⁴⁵; y para responderlas habrá que partir de algunos presupuestos fundamentados en la revelación y en cómo ésta ha sido interpretada por la teología. El primero corresponde a la bondad y la justicia como atributos divinos. ¿Cuál será la manera de obrar Dios justo en un mundo en el que predomina la injusticia y la opresión? Sabemos que la mentalidad cristiana tradicional acepta la existencia del infierno como castigo de Dios, lo cual no niega que algunas situaciones históricas puedan ser calificadas legítimamente como propias del “infierno”; y propiciar la aceptación del concepto “infierno” para designar un estado de cosas corrompido a consecuencia de la maldad humana. No es casualidad que los campos de concentración nazis y las guerras del siglo XX se les haya calificado así. Al mismo tiempo, no resulta extraño a la mentalidad actual que la pérdida o negación del sentido del pecado haga más ininteligible una noción metafísica de infierno a consecuencia del castigo divino.

La idea bíblica del infierno como castigo por el pecado obedece a una evolución del desarrollo teológico del pueblo judío. Al inicio existió la presunción de la bondad de Dios y su deseo de salvar a los pecadores, tal como lo refiere el profeta Ezequiel (18, 23 y 33, 11), aunque el destino final de buenos y malos después de la muerte es el *Sheol*, un lugar o mansión de los muertos donde reinan las tinieblas, el silencio y el olvido, tal como se aprecia en Job 10, 21-ss; 17, 16; Dt 32, 22; Sal 94, 17; Is 14, 10. Una vez en ese lugar que no es de retribución o castigo no hay posibilidad de regreso a la tierra de los vivos. Cuando los judíos llegaron a la convicción sobre la resurrección del cuerpo el *Sheol* pasó a ser considerado morada intermedia de justos e impíos, donde los primeros pasan por un proceso de purificación hasta su resurrección (Is 26, 19). Otra vertiente del judaísmo consideró en cambio, que la resurrección era para justos e injustos, los primeros para la vida eterna y los otros para la vergüenza y el oprobio en el *Sheol*⁴⁶. Ya

45 Juan Bautista Libanio – María Clara Bingemer, *Op. cit.*, pp. 249-250.

46 SCHMAUS, Michael, *Teología Dogmática*, tomo VII, Ediciones RIALP, Madrid 1965, p. 431.

para el siglo II a C. era patrimonio común entre los judíos la fe en el castigo eterno después de la muerte en el *Sheol*⁴⁷.

De modo que Jesús acepta esa mentalidad al no descartar la posibilidad de la condenación aunque el énfasis de su predicación sea la salvación. La exclusión y muerte es descrita por los evangelistas con lujo de detalles: como “fuego” (Mt 18, 9; Mc 43, 48); “llorar y crujir de dientes” (Mt 13, 43); “pérdida de la vida” (Mc 8, 35; Mt 10, 28; Jn 12, 15); “ser echado fuera” del amor y de sus frutos (Lc 13, 23-29; Mt 22, 13; 25, 10-12). Jesús sitúa a sus oyentes ante una decisión radical a favor o en contra de Dios, del lado de la salvación o de la condenación, pero como el énfasis no está en lo segundo sino en la salvación, ese juicio condenatorio no lo expresa Jesús directamente, sino como un antejudio de mérito, en el que la última palabra la tiene la persona interpelada (Jn 3, 17-19; 12, 47-48). Al no aceptar la salvación, cerrándose al amor fraterno (Mt 10, 42; 25, 32-ss; Lc 15, 2-22) el mismo individuo se condena. En infierno no es atribuible a la voluntad divina, ni a otra entidad sobrenatural, si nos atenemos a los datos del NT. Hay que buscar su origen en el mismo ser humano, y no en un lugar geográfico al que se va después de la muerte. Es un estado de vida cuyo mayor castigo es la ausencia de Dios, la separación de su amor y el vacío irreparable. El ser humano hecho para la comunión y la vida, para la convivencia y el diálogo con Dios y con los demás queda condenado a la soledad y la incomunicación absolutas⁴⁸.

Al “cielo” la tradición cristiana le ha identificado como el vértice más alto de las aspiraciones humanas, la meta suprema de la vida y de la esperanza. Para las visiones materialistas, agnósticas, ateas o racionalistas, todo discurso sobre el cielo carece de sentido o es ilusión alienante cuando no la proyección de la inmadurez humana ansiosa de un lugar dónde disfrutar de la felicidad y la gloria que le son negados en el aquí y ahora lleno de injusticias, hambre, miseria, violencia y opresión. La idea de “cielo” como mansión de la divinidad está presente en la mayoría de las religiones y revela esa distancia infinita o altura inconmensurable respecto a la tierra, como expresión de la trascendencia del lugar habitado por Dios. De ahí la existencia de ritos de purificación o

47 Jean-Marie Fénasse – Jacques Guillet, SJ, “Infierno-infiernos” en: Xavier Leon-Dufourt, Xavier (Dir.) *Vocabulario de Teología bíblica*, Editorial Herder, Barcelona 1976, p. 424.

48 Ver: Juan Bautista Libanio – María Clara Bingener, *Op. cit.*, pp. 249-291.

de ascensión en muchas religiones por medio de los cuales la persona aspira a participar de la condición divina. Homero describe el cielo como el lugar donde los hombres viven dichosamente, no hay nieve ni invierno largo, ni lluvia sino que el océano manda las brisas del Céfito de sonoro soplo para dar a los hombres más frescura (*La Odisea*, rapsoda IV). Los bienes que disfrutaban los mortales fueron arrancados del cielo. Éste es la meta a conquistar, donde se realizan los anhelos que la vida terrestre negó. Palabras más, palabras menos lo expresa Platón en *Fedro* (248)⁴⁹.

En la literatura del AT el cielo no se entiende en sentido literal como un lugar físico, para evitar el peligro de restringir la trascendencia de Dios en un universo sometido a su señorío y penetrado por su mirada. Como “domina en los cielos” se ríe de los reyes de la tierra y de sus complots (Gen 11, 7-9; Sal 2, 2-6; “sus párpados escrutan a los hijos de Adán” (Sal 11,4) y desde esa altura suprema hace justicia a todos. Una “gloria por encima de los cielos para levantar al pobre del polvo” (Sal 113, 4-6), para que le llegue “la súplica de todo hombre y de todo su pueblo Israel” (1Re 8,30); es que si es un Dios de cerca (la tierra), no es menos un Dios de lejos (Jer 23, 23-24), porque “su gloria llena toda la tierra” (Is 6, 3). Los textos que se refieren al cielo en sentido geográfico o físico, tienen la finalidad de resaltar que ha sido creado por Dios y depende de Él (Sab 13, 2-6). No pretenden impartir lecciones de geografía o astronomía, sino lo describe con expresiones del lenguaje popular corriente para resaltar y alabar la sabiduría y omnipotencia de Dios.

Para referirse al destino de los justos después de la muerte el AT empleó expresiones del lenguaje corriente acerca del cielo sideral, pero no son las únicas y no es claro el valor literal de las palabras “arriba”, “abajo”, “lugar del cielo”, como tampoco tiene sentido preguntar dónde está Dios. Más de un texto asocia en forma explícita la distancia infinita entre el cielo, morada de Dios y la tierra, morada del hombre (Gn 28, 12; hasta los oráculos proféticos: “El cielo es mi trono... ¿Qué casa podrá edificarse?... Mis miradas se posan sobre los humildes y sobre los contritos de corazón” (Is 66, 11; 57, 15). El rapto de Henoc (Gn 5, 24) y de Elías (2 Re 2, 11) al cielo invita a buscar en esa dirección la familiaridad divina a la que habían sido admitidos.

49 *Obras Completas*. Traducción: Juan David García Bacca, tomo III, Ediciones de la Presidencia de la República – UCV, Caracas 1980, p. 322-323.

“Cielo” es una palabra frecuente en el lenguaje de Jesús, aunque no designe jamás una realidad que exista por sí misma independientemente de Dios. Habla del “Reino de los cielos” (Mt 5, 12), del tesoro que se ha de construir en los cielos (Mt 6, 20; 19, 21); piensa siempre en el Padre que está en los cielos (Mt 5, 16.45; 6, 1.9), que sabe que “está en los secreto y ve en los secreto” (Mt 6, 6.18). El cielo es esa presencia paternal, invisible y atenta, que envuelve al mundo, a las aves del cielo (Mt 6, 26), a los justos e injusta con su inagotable bondad (Mt 7, 11). Pero en estado normal la gente está ciega a esa presencia, y para que sea una realidad viva y triunfante, y “venga el reino de los cielos” Jesús habla de lo que sabe y da testimonio de lo que ha visto (Jn 3, 11). Al mencionar el cielo, Jesús no lo hace como si fuera un lugar maravilloso y lejano, sino como del mundo que es el suyo, y para él es la realidad más profunda y seria que nuestro propio mundo. Del reino de los cielos posee los secretos (Mt 13, 11); al Padre que tenemos en los cielos lo reconoce como a su propio padre (Mt 12, 50; 16, 17; 18, 19). Para hablar así del cielo hay que venir de él, pues “nadie ha subido al cielo sino el que ha bajado del cielo, el Hijo del hombre que está en el cielo” (Jn 3, 13). Jesús anunció el reino de Dios como algo cercano e inminente, eficaz y sensible, vinculado a su obra y su persona, como un reino que implica una decisión inaplazable de sus seguidores⁵⁰. Subraya además que el destino feliz de sus seguidores al final de la vida terrena es permanecer con él. Así lo comunica a sus apóstoles en el sermón de despedida de jueves santo, diciéndoles que va a prepararles sitio para que donde él esté, también estén los suyos (Jn 24, 2-3); anuncia a los misericordiosos que el día de su segundo advenimiento los llamará hacia sí: “venid benditos de mi Padre ...” en contraposición a los inmisericordes a quienes a rechazará: “Apartaos de mí...” (Mt 24, 34-41); y al ladrón arrepentido que muere junto a su cruz, le promete: “Hoy estará conmigo en el paraíso (Lc 23, 43).

De cualquier modo, la noción de “cielo” tanto en el AT como en el NT, coinciden en señalarlo como un estado de vida “celestes” junto a Dios luego del juicio personal. Cumplido el juicio universal con la segunda venida de Cristo la persona humana se

50 Rudolf Schnackenburg, *Reino y Reinado de Dios*. Actualidad Bíblica N° 3, Ediciones Fax, Madrid 1967, p. 144.

mantiene en un estado intermedio pues le falta el cuerpo para llegar a la plenitud, que sólo ocurre con la resurrección⁵¹.

Desde los inicios del cristianismo la fe en la resurrección encontró incomprendiones y oposiciones, como ocurrió a San Pablo mientras predicaba en Atenas (Hech 17, 32-34) o cuando tiene que explicárselo a los cristianos de Corinto (1 Cor 15, 12-13). Al dogma de la resurrección pertenece el que ésta se realice con los cuerpos que ahora tenemos, según las fórmulas definidas por la tradición de la Iglesia sobre la base de los testimonios de la Escritura⁵². Ahora bien, ¿Cómo creer que este cuerpo tan manifiestamente mortal y con tantas imperfecciones puede resucitar a la vida eterna? Nuevamente nos encontramos con la dificultad del cómo. La predicación de Jesús sólo afirma en reiteradas ocasiones que ocurrirá (Mc 12, 18-27) y la prueba es su propia resurrección. Como lo señalan los testimonios reseñados por los evangelios, Jesús resucitó con su propio cuerpo (Lc 24, 25-33). San Pablo desarrolla teológicamente la doctrina afirmando que Jesús no volvió a una vida terrena y su cuerpo fue transfigurado en cuerpo glorioso (Fil 3, 21), en cuerpo espiritual (1Cor 15, 44), rechazando de manera enfática el concepto helenístico de cuerpo como cárcel del alma y la difundida creencia en la transmigración de las almas. En todo el NT no se presenta nunca una felicidad definitiva junto a Cristo sin el cuerpo, pero al cristianismo le costó entenderlo así por el contexto histórico griego con su desvalorización del cuerpo y por la unilateral preocupación del cristianismo, influenciado por el platonismo en la salvación del “alma”, perdiendo el sentido bíblico del término. Al mismo tiempo, cualquier alusión a la resurrección podía ser entendida como otra versión de la transmigración de las almas. Igualmente contribuyó a desvalorizar la resurrección la concepción antigua del mundo con la imagen de un cielo como “lugar” previo y exterior a la historia de la salvación al que se podía llegar elevándose.

Para llegar a un entendimiento adecuado de la resurrección – ya lo hemos señalado antes – hay que tener en cuenta que “carne” o “cuerpo” para el judaísmo es la totalidad

51 Constitución Dogmática *Lumen Gentium* VII, 48.

52 La conciencia de la resurrección fue el resultado de la evolución teológica del judaísmo cuyo primer testimonio claro se encuentra en Dn 12, 1-3. Luego en el judaísmo tardío se encuentra 2 Mac 7. La secta de los saduceos del tiempo de Jesús no creían en la resurrección por no testificarse en los libros atribuidos a Moisés.

de la persona, con su dimensión corporal y espiritual, unidos. La salvación entonces será plena según la fe cristiana cuando esos dos principios vuelvan a reunirse en la otra vida. La teología católica así lo entiende, y al mismo tiempo enfatiza su carácter histórico. En otras palabras: la salvación no comienza únicamente en la otra vida como si fuera un evento exclusivamente futuro. Al contrario, es también intramundana, en el aquí y ahora como la ocasión y oportunidad de poner en práctica la voluntad de Dios respecto al prójimo. No es precisamente en el “cielo” donde el cristiano ha de vivir éticamente la fraternidad y el amor. La esperanza de un mundo mejor no está cifrada en el cielo, a no ser que empiece a expresarse aquí en la tierra. Esto no lo “entienden” quienes desconocen los fundamentos de la doctrina católica⁵³, para quien la fe sin obras no vale de nada. Ningún texto del NT expresa con más claridad la idea de que abstenerse de servir es tan grave como el mismo crimen, como el relato del juicio final (Mt 25, 31-46)⁵⁴. San Juan en su primera carta (3, 14-15) es más radical: no amar es odiar: “Quien no ama permanece en la muerte, todo el que aborrece al hermano es un asesino y como saben, ningún asesino tiene la vida eterna”.

3. JESUCRISTO

LOS CUATRO EVANGELIOS

¿Acaso no está en los evangelios todo lo que podemos saber acerca de Jesús? Hoy podemos decir, gracias a los avances de la investigación que no todo el Nuevo Testamento es “histórico” en el sentido técnico de la palabra. Ciertamente aquellos textos, de hace dos mil años, están cargados de contradicciones, interpolaciones y omisiones, sin embargo, la desconfianza o descalificación *a priori* resulta tan ingenua como la aceptación pasiva de verdades al pie de la letra. Los evangelios son principalmente el testimonio de fe de quienes los escribieron, y desde luego, “interpretaciones” o “lecturas” de unos hechos ocurridos en un tiempo y espacio

53 Para los protestantes sólo basta la fe pues no es posible hacer obras buenas.

54 Pierre Bonnard, *El evangelio según San Mateo*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1973, p. 547.

determinado⁵⁵. La pluralidad de las versiones es tan evidente como las distintas manos que los redactaron, de modo que al decir “quienes escribieron” estamos haciendo una simplificación enorme⁵⁶. En realidad tales relatos no provienen de un único testigo creyente, sino de muchos, y no de una, sino de varias comunidades cristianas. Quienes pusieron por escrito los textos que hoy conocemos, utilizaron redacciones preliminares de los dichos de Jesús, relatos de sus milagros, de su pasión, muerte y resurrección y de sus apariciones, elaboradas por los primeros cristianos para gente de diverso origen y cultura. Judíos palestinos de lengua aramea, judíos helenistas, “paganos” temerosos de Dios en contacto con el judaísmo y personas de formación puramente helenística tuvieron ocasión de recibirlos. Los evangelistas Marcos, Mateo, Lucas y Juan, no se corresponden simplemente con personajes de carne y hueso de fácil identificación y los escritos a ellos atribuidos, guardan algo en común: presentar una única verdad desde perspectivas distintas para, igualmente, distintos lectores. El de Marcos, probablemente el evangelio más antiguo, escrito hacia los años 65 -70 por un discípulo de Pedro y Pablo para lectores de origen no judío. El de Mateo se redactó hacia el año 70, dirigido a los judíos convertidos al cristianismo; el de Lucas, igualmente en esos años, redactado en un griego más elegante que el de los otros, para las comunidades de Antioquía o Filipos; y desde el siglo II se reconoce en Lucas al médico acompañante de Pablo en muchos de sus viajes (Col. 4, 14), como lo comprueban sus relatos de la segunda parte de los Hechos de los Apóstoles, libro que la tradición le atribuye también. Los estudiosos admiten que Mateo y Lucas conocieron el relato de Marcos, aunque son independientes entre sí porque trataron de modo distinto los relatos que llegaron a sus manos. Mateo “espolvoreó” con ellos todo su evangelio mientras Lucas prefirió insertarlos en la trama que fue hilvanando, y ambos reportan textos exclusivos de cada uno. El evangelio de Juan, por el contrario, se formó en varias etapas hasta su redacción final hacia los años 95-100 por manos de algún discípulo del apóstol, y aunque conserva un trasfondo

55 Sobre el particular se puede ver: Xavier Léon-Dufour, *Los evangelios y la historia de Jesús*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982, pp. 21-22.

56 Etienne Charpentier, *Para leer el Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella 1985, pp. 15-ss.

común con los otros tres, presenta grandes diferencias por ser Juan un testigo ocular de primera mano⁵⁷.

De ningún modo los cuatro evangelios son la fotografía, el documental o el reportaje grabado de lo que pasó en Palestina a propósito de Jesús de Nazaret. Pero tampoco son mitos, porque como bien saben los entendidos, el mito no presupone un acontecimiento histórico determinado; y los evangelios, en cambio, surgen sobre la base de hechos que ocurrieron en un momento dado, y relatados de esa manera peculiar, no para “informar” como lo haría un periodista o un historiador profesional, sino sencillamente como testimonios de unos creyentes, con el objeto de conmover y motivar a los lectores a creer también en⁵⁸.

Que las narraciones, empero, hayan sido construidas de esa manera y con ese fin no nos exime del intento de llegar hasta los hechos que dieron origen a tales interpretaciones de fe; máxime en estos tiempos cuya mentalidad científica y tecnológica no acepta de buen grado verdades definitivas e inamovibles.

LA HISTORIA DE JESÚS

Como suele ocurrir con la mayoría de los fundadores de religiones (Moisés, Buda, Mahoma), la vida de Jesús apenas está documentada en el sentido moderno del término. La disputa de si fue un personaje histórico o un mito fue suficientemente debatido en el siglo XIX por la historiografía liberal; y hoy tal problemática resulta francamente irrelevante. La existencia de Jesús está consignada, aunque deficientemente por algunos escritores paganos⁵⁹, y decimos “deficientemente” porque las fuentes utilizadas no son de primera mano, ni distintas a las de los mismos evangelios o a la tradición de las comunidades cristianas esparcidas por el Imperio romano. Podemos mencionar a Flavio Josefo (hacia el año 93), a Plinio (en el año 112), a Tácito (hacia el año 116) y a Suetonio (hacia el año 120). En cuanto a los textos no evangélicos del Nuevo Testamento (las cartas de Pablo), si bien hablan de Jesús, no nos proporcionan detalles

57 Etienne Charpentier, *Para leer el Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella 1985, pp. 15-ss.

58 Edward Schillebeeckx: *Jesús. La Historia de un Viviente*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981, pág. 38.

59 El término no es modo alguno despectivo, y se aplica a los escritores que no pertenecen al mundo cristiano.

de su “vida terrena”. Los cuatro evangelios (Mateo, Marcos, Lucas y Juan) son, en fin de cuentas, las principales fuentes “históricas” disponibles y la autoridad y autenticidad de esos escritos no proviene exclusivamente del hecho de haberlos aceptado desde el inicio la comunidad cristiana como únicos, sino también por la solidez doctrinal y coherencia interna constatada por sus primeros intérpretes, llamados “Padres de la Iglesia”⁶⁰, frente a una multitud de otros textos redactados entre el segundo y tercer siglo, a los que se les llamó evangelios “apócrifos”⁶¹.

El término amerita una breve explicación. En griego significa “secreto” y se usó en aquellos tiempos para indicar unos libros de autores desconocidos, o atribuidos a algunos apóstoles, cuyo cometido generalmente era el de llenar los huecos o vacíos biográficos de Jesús desde su nacimiento hasta su muerte. Generalmente repetían infinidad de veces anécdotas iguales o parecidas y series interminables de milagros, que dicho sea de paso, diferían notoriamente de las narraciones canónicas por la machacona ingenuidad y lo estrambótico de las situaciones. A ellos se debe la presentación de María en el templo, el voto virginal de María y su boda con un José anciano, la historia de la vara florida, los milagros durante la huida a Egipto, el Jesús sabelotodo y consciente de ser Dios desde niño, entre otros cuentos “edificantes” de los que el cristianismo no pudo sacudirse por completo. Como ejemplo están el *Evangelio de los egipcios*, el *Protoevangelio de Santiago* y el *Evangelio de Pedro*. Entre los que exponían doctrinas heterodoxas, se encuentra el *Evangelio de los Ebionitas*, por la negación de la humanidad de Jesús; el *Evangelio de Tomás*, por su origen maniqueo y gnóstico; el *Evangelio de Matías*, que narra algunas enseñanzas secretas de una supuesta revelación hecha a Matías por Jesús. Esos textos se conocen en la actualidad gracias a los descubrimientos en Nag-Hammadi (Egipto) en 1945, de los que se han hecho estudios y traducciones a las lenguas modernas. Cabe reseñar el alboroto mediático por la divulgación del contenido de un escrito seguramente del siglo III y del

60 Se inscriben en esta categoría todos los escritores cristianos ortodoxos y heterodoxos entre los siglos I y VII.

61 Luigi Moraldi (A cura di) *Apocrifi del Nuovo Testamento*, TEA, Torino 1989; *Los Evangelios Apócrifos*. Traducción crítica y notas de Edmundo González Blasco, tres tomos, Madrid 1934; Pierre Crépon, *Los evangelios apócrifos. Crónica oculta del Nuevo Testamento*, Círculo de Lectores, Bogotá 2001.

que se tenían noticias gracias a la mención de su existencia por Ireneo de Lyon⁶² y Epifanio de Salamina⁶³. Se trata del *Evangelio de Judas*, encontrado en Egipto en 1978. Según ese escrito, apenas traducido parcialmente hasta ahora, después de un rocambolesco periplo, Judas no es el traidor sino el depositario de una revelación secreta de Jesús⁶⁴. En efecto, el documento proviene de la secta gnóstica de los “cainitas”, llamada así por su exaltación de Caín y demás adversarios del Dios del Antiguo Testamento y por su veneración a Judas, quien por haber entregado a Jesús obedeciendo a las propias instrucciones de éste, era superior al resto de los apóstoles⁶⁵.

De cualquier modo, la comunidad cristiana primitiva enfrentó enormes dificultades para no dejarse envolver por esa verdadera invasión de teorías y doctrinas que distorsionaba, en lugar de aclarar, la historia de Jesús⁶⁶.

EL JESÚS HISTÓRICO

“Es imposible escribir una vida de Jesús”. Ese fue el título de una tesis presentada a comienzos del siglo XX en la universidad de Berlín⁶⁷. La validez del título sigue hoy incólume a pesar del optimismo que inspiran las últimas investigaciones históricas, pues aún continúan muchas lagunas sobre el carácter, la personalidad, la conciencia de sí y las propias palabras que Jesús pronunció⁶⁸. Como hemos indicado antes, los textos evangélicos no pueden asimilarse, por su género literario, a las obras históricas. Por fortuna, sin embargo, gracias a los conocimientos arqueológicos, lingüísticos y socio culturales disponibles hoy, muy superiores a los de épocas pasadas, podemos reconstruir en lo esencial, lo que fue la existencia terrena de Jesús. Lo que hay de histórico en él constituye un punto de partida insoslayable pues el concepto moderno de “verdad”

62 *Adv. Haer.*, I, 31,1. Traducción al italiano por E. Bellini, 2 tomos, Casale Monferrato, Editrice Marietti, 1983, tomo 1, pp. 16-17.

63 Entre sus obras se encuentra el *Panarion*, una especie de enciclopedia de errores del cristianismo primitivo.

64 Andrew Cockburg, “El Evangelio según San Judas”, en: *National Geographic en Español*, mayo 2006, pp. 2-19. El texto parcial: *El Evangelio de Judas*, Editado por Rodolphe Kassser. Mrvin Meyer y Gregor Wurst, National Geographit Society 2006.

65 *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, tomo I, Casa Editrice Marieti, Casale Monferrato, 1983, col. 564-565. (Existe traducción al castellano).

66 Manglio Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Milano, Edizione Academia, 1988, pp. 47-53.

67 José Ignacio González Faus, *Acceso a Jesús*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1985, pág. 44.

68 Sobre el tema: Joachim Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1990.

exige la verificabilidad y no admite proceder sin controlar positivamente los datos, o a la inversa, porque la investigación sobre Jesucristo a lo largo de las últimas décadas del siglo XX han avanzado notablemente no por el interés puramente histórico sino como ayuda para entenderlo en su dimensión teológica. A la teología, por su parte no le interesan los datos históricos en sí mismos, sino en la medida en que ayudan a iluminar el misterio cristológico⁶⁹.

Cabe mencionar, en este sentido las investigaciones sobre la infancia de Jesús⁷⁰. Es discutible si nació en Belén o Judá o en Nazaret de Galilea, pues el lugar que dicen los evangelios es un dato interpretativo por el significado de “Belén” en la predicación profética respecto al nacimiento del Mesías⁷¹. Tampoco conocemos la fecha exacta de su nacimiento. Herodes el Grande⁷² murió el año 4 a. C., y el censo de Quirino tuvo lugar, según lo eruditos, por los años 6-7 d. C. como lo recuerda el propio autor de los *Hechos de los Apóstoles* durante una circunstancia que dio origen a un grupo de guerrilleros y terroristas encabezados por un tal Judas Galileo⁷³. Es probable que Jesús haya nacido poco antes de la muerte de Herodes⁷⁴. La primera noticia histórica cierta es que fue bautizado por Juan Bautista, el hijo de Zacarías, pues todos los evangelios hacen alusión al acontecimiento. Aunque nada sabemos sobre cómo entró en contacto con Juan o qué le motivó a buscarlo en el valle del Jordán, pues éste, a diferencia de Jesús,

69 Para una visión global de los estudios cristológicos en el siglo XX: PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Cristologia*. Prefazione de Henri Cazelle, Edizioni Paoline, Torino 1987.

70 Es representativo en el campo católico: Raymond E. Brown., *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982.

71 Por ejemplo, en el segundo libro de Samuel (22,51) un rey de la casa de David (quien era de Belén) establecerá la justicia y el juicio y obtendrá la salvación de Israel. El profeta Isaías, atribuirá caracteres divinos a dicho Mesías (Is 9,5-6; 11,1-10).

72 Este rey, a quien se le atribuía el título de “Grande”, seguramente por las numerosas obras arquitectónicas que emprendió, era idumeo de origen, de tendencia pagana y reinaba por la gracia de Cesar Augusto. Fue una figura mal vista por los judíos devotos y por quienes sentían el orgullo nacional pisoteado.

73 El historiador Flavio Josefo reseña el hecho en su obra *Antigüedades judías*, XVIII, 1 y 6. Citado por Raymond E Brown., *op. cit.* p. 435.

74 Desde los tiempos de Johannes Kepler, en el siglo XVIII, se hicieron numerosos estudios astronómicos sobre los peculiares fenómenos de cuerpos celestes que tuvieron lugar en la década anterior al nacimiento de Jesús. El mismo Kepler observó en 1604 la conjunción de los planetas Júpiter y Saturno. Entre los planetas visibles éstos son los más lentos en su órbita alrededor del sol. Júpiter realiza una cada 12 años y Saturno cada 20 años, y al cruzarse, aunque estén muy al norte o al sur el uno o el otro, se dice que están en conjunción. Mucho más raramente sucede que un tercer planeta, Marte, pase durante la conjunción de los otros dos o poco después. Kepler calculó que eso se repite cada 805 años y que había sucedido en el año 7 o 6 a. C. De ahí se deduce el dato del evangelio de Mateo respecto a la estrella que observaron los magos de oriente. Ver: Pierre Bonnard, *Evangelio según San Mateo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976, pp. 40-41.

no recorría el país. El mensaje religioso del Bautista debió producir en Jesús una fuerte impresión, al punto de hacerse bautizar, acto que no se explica como un gesto de mera condescendencia sino como una experiencia reveladora y decisiva⁷⁵. Quizás participó en la actividad bautista de Juan, aunque no existe prueba de ello. Pero una vez que Juan fue puesto en prisión por Herodes, Jesús comenzó su propia predicación en Galilea llevando consigo algunos de los discípulos de aquél. Esa separación hace pensar en algunas diferencias entre la predicación de ambos maestros, por lo que se deja ver en algunos textos evangélicos. Mientras Juan anuncia que la “ira de Dios está cerca”⁷⁶, Jesús proclama la inminente irrupción del Reino de Dios, pero no de forma estruendosa sino como una semilla de irresistible poder, depositada por Dios en el corazón de los hombres. El lapso de tiempo de su ministerio o vida “pública” tampoco goza de precisión; estaría enmarcado a lo largo de un año (29-30) o máximo dos (28-30), por la información que se colige de los mismos evangelios. Vivió en Palestina, especialmente en Galilea y concretamente en Cafarnaúm junto al lago; así como en Jerusalén, la capital de Judea. Los evangelios no presentan evidencia alguna de que Jesús fuera casado y el texto de Mt 19,10-12 viene en defensa de la condición de vida célibe. El judaísmo de la época consideraba que el único canal para las relaciones sexuales era el matrimonio, y afirmaba que la prohibición de una conducta sexualmente inmoral formaba parte de las enseñanzas de la *Torah*⁷⁷. La abstención perpetua de las relaciones sexuales no era habitual, aunque históricamente, se ha dado en algunos casos excepcionales como en la secta de Qumrán llamada los “esenios”⁷⁸.

Jesús aparece como un rabino pero al mismo tiempo como un profeta; enseña en las sinagogas, pero también a en medio del campo, al borde del lago, del camino, en las casas. Critica el rigorismo y la estrechez de algunos fariseos, pero se niega a realizar las aspiraciones revolucionarias del partido (secta) de los zelotas y de ciertos sectores del

75 Edward Schillebeeckx,: *Jesús. La Historia de un Viviente*, pág. 105.

76 Mt 3,1-12.

77 En sentido estricto era como se denominaban los primeros cinco libros de Moisés, el Pentateuco. Pero ampliamente el término servía para designar todo el Antiguo Testamento.

78 Esta secta, curiosamente, no es mencionada por los evangelios canónicos ni por los apócrifos. Fue conocida a través de los relatos de Filón de Alejandría y Flavio Josefo. Gracias a los descubrimientos de Qumrán en el Mar Muerto se conoce más de dicha agrupación. El autor H. C. del Médico (*El Mito de los Esenios*, Taurus, Madrid 1960), intentó demostrar, sobre la base de los pocos documentos que los mencionan, que se trata de interpolaciones del cristianismo primitivo.

pueblo⁷⁹. No hace derivar su autoridad de la tradición, de personajes consagrados o de la Ley sino de su propia persona que manifiesta la voluntad de Dios. Penetra los sentimientos de sus interlocutores, desarma serenamente las objeciones, se escurre a las trampas de sus adversarios, y deja que todos se le acerquen, preferentemente los “pobres”, los niños, las mujeres, los desheredados, los despreciados por la religión oficial, los pecadores y los detestados publicanos o recaudadores de impuestos. Con el fin de extender su acción, reúne en torno a sí un grupo de discípulos, eligiendo de entre ellos a doce más cercanos, en recuerdo del número de las tribus de Israel.

El conjunto de sus acciones, muchas de ellas contrarias a la tradición judía, choca con la incompreensión popular y con la sospecha envidiosa de los sectores conservadores y de los jefes religiosos. Se gana además la ojeriza del sinuoso Herodes Antipas (el mismo que hizo decapitar a Juan).

Deja por última vez Galilea y se traslada a Jerusalén donde hace su entrada triunfal. El episodio de la expulsión de los vendedores del templo, constituye un acto de violencia que lo arrastra a un conflicto irreductible con las autoridades saduceas (otro de los grupos sociales de Israel) y con los fariseos. Ello provoca que se tome la decisión de poner fin a su actividad y de utilizar para tal propósito a Judas, el traidor. Algunos días más tarde, después de una cena durante la cual se despide de sus discípulos, anuncia simbólicamente su muerte con las palabras y gestos de la “eucaristía” (la fracción del pan durante la cena). Es arrestado, probablemente por una guardia romana e interrogado por los jefes judíos, que lo juzgan digno de muerte por haber blasfemado arrogándose una dignidad divina⁸⁰. Seguidamente es entregado al prefecto Pilato, quien lo considera un agitador por haber alterado el orden público presentándose como Rey de los Judíos. Presionado por el poder religioso, Pilatos condena a Jesús a ser crucificado luego de la flagelación de rigor según la costumbre romana.

79 Sobre este punto todavía sigue siendo aprovechable Gerd Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, Editorial Sal Terrae, Santander 1979.

80 Raymond E. Brown, *El Evangelio según San Juan*. Tomo II, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979, pág.1206.

El sentenciado por sedición muere en la cruz un viernes y es sepultado según la práctica judía. Pasado el sábado los discípulos encuentran la tumba vacía y marchan a proclamar que Jesús había resucitado y se les había aparecido.

EL EJE DE LA PREDICACIÓN DE JESÚS

No tuvo una formación rabínica, ni asistió a la escuela de algún renombrado maestro. Sin embargo, es de suponer su asistencia a la escuela sinagoga, que sin duda habría en Nazaret como en la mayoría de las aldeas de Palestina. El núcleo de su mensaje es una buena noticia: “el Reino de Dios está cerca”. A los oídos de los judíos, el “Reino de Dios” no era una expresión lejana. En los Salmos, y en el profeta Isaías (61, 1-11) el concepto estaba asociado a la idea de una intervención de Dios a través de su *mesías* (ungido, consagrado). Con el tiempo el “Reino de Dios” se convirtió en un recuerdo nostálgico y en una categoría mental con varios significados. Para unos evocaba la presunta restauración política con la liberación de la esclavitud romana. Para otros la transformación de orden espiritual. Con uno u otro sentido, esas palabras se repiten en no menos de cinco bloques de tradiciones, primero orales y luego escritas que dieron origen a los textos evangélicos. Aparece 14 veces en el evangelio de Marcos, 50 en el de Mateo y unas 40 veces en Lucas. Juan la utiliza poco, así como el resto de los escritos del Nuevo Testamento⁸¹.

Jesús nunca aclaró ni describió el Reino de Dios en términos teóricos o doctrinales. Daba por sentado que el concepto era conocido por sus contemporáneos. En la tradición judaica del Antiguo Testamento, el Reino de Dios se concebía como la presencia de Dios de modo intrahistórico e inmanente⁸²; pero al mismo tiempo en sentido trascendente de una esperanza en el más allá, en conexión con el *Mesías* que habría de venir. Jesús retomó esa expectativa cuando predicó que Dios estaba a punto de instaurar de manera definitiva su reinado. Sin embargo introdujo una modificación: el reino de Dios no se halla ligado a épocas, a lugares sagrados, ni tampoco se circunscribe de manera esotérica y sectaria, a un “resto” predestinado de Israel. Mediante sus acciones milagrosas, Jesús presenta a Dios como Padre misericordioso que ama y perdona los

81 Sobre el tema, el ya clásico libro de Rudolf Schnackenburg, Rudolf: *Reino y Reinado de Dios*, Madrid, Ediciones Fax, 1967, especialmente las pp. 65-195.

82 Is 52; Zac 14,9; Abd 21.

pecados sin ninguna discriminación; que trae la salvación al ser humano en toda su integridad, en lo espiritual arrancándolo del dominio de Satanás e insertándolo en el amor y la justicia; y en lo material, haciendo suyos los problemas de los desheredados, de los extraviados, de los humillados⁸³. La razón de llegar preferentemente a estos sectores de la población obedece a la mentalidad reinante según la cual no podían confiar en sus propios merecimientos ante Dios para conseguir el Reino. Jesús los llama precisamente porque están más abiertos al don o regalo que se les entrega. De ese modo ofrecía, al mismo tiempo, una nueva imagen de Dios. Dios no era el juez que dictamina con justicia absoluta si el hombre ha merecido su favor con su actuación, sino el Padre que se entrega y se regala a cada ser humano con su amor incondicionado. De ahí que el anuncio de Jesús sea un “evangelio”, es decir, una buena noticia.

LOS MILAGROS

Durante los tres primeros siglos de la aparición del cristianismo los milagros no fueron objeto de discusión. Para los escritores, aun los de la cultura clásica y para los teólogos, la intervención de un ser sobrenatural no generaba ruido. Se reconocía o negaba la intervención divina en una determinada circunstancia pero no se dudaba de su posibilidad. El milagro era un fenómeno excepcional, relacionado con un poder que superaba toda capacidad humana. Cuando las ciencias naturales pusieron en tela de juicio la posibilidad del milagro se produjeron varias reacciones. Los racionalistas denunciaban la imposibilidad del milagro, por ser contrario a la inviolabilidad de las leyes de la naturaleza. San Agustín, quien paradójicamente resulta muy cercano al espíritu moderno, intuyó que las personas nunca podremos hablar con demasiada seguridad de algo como “contrario” a la naturaleza, sino en todo caso, como contrario a nuestro conocimiento de ella; y por eso casi siempre que habla del milagro aclara: “no ocurre contra la naturaleza sino contra lo que nosotros conocemos de ella”⁸⁴.

El filósofo Baruch Spinoza dirá que el milagro es imposible porque suponerlo posible es un sacrilegio, pues con ello se acusa a Dios de romper lo que él mismo ha establecido. Si Dios, a pesar de todo, sigue siendo una evidencia casi matemática, y es

83 Lc 6,20.

84 *De Civitate Dei*, XXI, 8,2, en *Obras de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1965, tomo XVIII pág. 775.

captable en lo común, ¿para que buscarle en lo insólito?⁸⁵ Lo que Spinoza preconizaba en aras de su panteísmo, Voltaire lo sostendrá en nombre del deísmo cuando escribe: “Un milagro, según el rigor de la palabra, es una cosa admirable; en ese caso, todo es milagro. El orden prodigioso de la naturaleza, la rotación de cien millones de globos en torno a un millar de soles, la actividad de la luz, la vida de los animales son milagros perpetuos...Atreverse a suponer que Dios hace milagros equivale a insultarle impunemente”⁸⁶. David Hume, en su obra de 1751 *Enquiry concerning human understanding*, habla de la fuerte propensión de la humanidad hacia todo aquello que le resulta maravilloso y extraordinario. Al ser emociones agradables, la sorpresa y el asombro proporcionan una notable tendencia a creer en los hechos de los que se derivan. Estas pasiones trastornan la regularidad de las operaciones del entendimiento, de tal forma que impiden controlar la incredulidad. Pero este placer que las personas experimentan ante lo que es sorprendente y extraño, y ante la posibilidad de provocar la admiración de los demás contando lo que han visto, creen haber visto o, simplemente, les gustaría haber presenciado, es lo que para Hume debería hacer que cualquier persona sabia desconfíe de los testimonios que se refieren a esta clase de sucesos⁸⁷.

Algunos apologetas entendieron que detrás de esas posiciones, que en el fondo obedecían a una determinada imagen de Dios, se encontraba un ataque al mismo Dios, y defendieron vigorosamente la existencia de los milagros como “hechos divinos” que todo creyente debe reconocer como pruebas decisivas de lo sobrenatural y de la verdad de la religión. La ciencia no puede compartir, desde luego, ese punto de vista y es por eso que muchos científicos renuncian por completo a la posibilidad de la existencia de tales prodigios⁸⁸.

85 La proposición XXXIII de la *Ética* de Spinoza dice lo siguiente: “Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido”. Barcelona, Ediciones Orbis, S. A., 1984, p. 82.

86 *Dictionnaire philosophique*, en *Oeuvres complètes* XIV, Paris 1880, pp. 200-201.

87 Citado por Gerardo López Sastre: “David Hume y el carácter no razonable de la ciencia en la verdad del cristianismo”, en: Gómez Caffarena, J. y Mardones, J. M. (Coordinadores) *La Tradición Analítica. Materiales para una filosofía de la religión*, Consejo Superior de Investigaciones Científica, Anthropos, Madrid, Editorial del Hombre, 1992, p. 64.

88 No obstante, como la ciencia es incapaz de dar respuesta convincente a problemas que no son de su competencia, no será imperativo avocarse a una explicación apologética o a un rechazo en nombre de la racionalidad como únicas alternativas posibles. El camino puede quedar abierto, sin que choquen o se crucen los ámbitos de la ciencia y de la fe. El examen científico reconocerá las

Llegados a este punto, para abordar desde la perspectiva histórica el tema de los milagros de Jesús, hay que situarse en el contexto y relacionarse con la manera cómo en aquellos tiempos se organizaban el “saber” y el “creer”. Esa disposición, evidentemente, era muy distinta a la que tenemos ahora en el mundo Occidental. Al mismo tiempo, el concepto bíblico de milagro no se guía por la ley de la causalidad, sino que depende de una visión teocéntrica de la naturaleza; de modo que la Escritura no conoce una ley natural autónoma que Dios tendría que quebrantar. Por otra parte, en el siglo I, que es el tiempo de Jesús, el saber por transmisión desempeñaba un papel fundamental. Pasar la información sobre un hecho generalmente de modo oral, lo acreditaba como verdadero saber indiscutible. Hoy no ocurre igual, los saberes, para que se les considere como tales, deben someterse a la verificación. En aquella época la “tradición” era de por sí una autoridad. No es extraño, entonces, que se establecieran como verdaderas ciertas creencias populares, y que los “historiadores” las consignaran para la posteridad tal como las había recogido. En ese contexto la manifestación de los dioses (o de “Dios”, entre los judíos) y de los demonios constituía un elemento esencial en la historia de los hombres. La creencia en la intromisión de fuerzas del “más allá”, por decirlo de modo sencillo, era generalizada. Historiadores clásicos como Heródoto, Tucídides, Polibio y Plutarco reconocían la acción de la divinidad en los acontecimientos humanos, cuando hablaban de “providencia” (*prónoia*), “venganza” (*némesis*), e incluso “fortuna” (*tyché*). Representaban de manera diversa las intervenciones divinas mediante oráculos, sueños, visiones y hechos extraordinarios; aunque a veces ponían en duda fábulas locales. Los relatos propiamente de milagros de curaciones eran bastante raros, acaso por el propósito de escribir una historia general sin detenerse en anécdotas particulares, si bien esos autores mostraban su reticencia frente los milagros físicos⁸⁹. Por ejemplo, Plutarco desmitifica las estatuas de madera o de piedra que, según creencia popular, derramaban lágrimas y sangre o emitían un rumor parecido a un gruñido o rugido. Este fenómeno – decía – no tiene nada de milagroso; se produce por el efecto del moho o de la

condiciones religiosas previas y el prodigio se declara inexplicado pues entra en un ámbito en el que la ciencia no tiene la última palabra, como tampoco la tiene para explicar el valor artístico de una obra respecto a otra, por ejemplo.

89 Augustin George, “Milagros en el mundo helenístico”, en: Xavier Léon-Dufour (Ed), *Los milagros de Jesús*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979, pp. 103-104.

dislocación interna de las estatuas. ¿Cómo un objeto sin alma podría emitir palabras humanas?⁹⁰.

Bajo esas premisas se entiende entonces que la enfermedad o la posesión demoníaca, durante el siglo I pertenecieran a un terreno que hoy se encuentra separado: el médico y el religioso. Aunque al parecer, en Palestina se había extendido la medicina desarrollada entre los griegos, en coexistencia con la mentalidad que atribuía las enfermedades a demonios o espíritus, o que éstas pudieran estar en relación con el pecado, tal como vemos en el evangelio de Juan a propósito del ciego de nacimiento: “¿Quién ha pecado para que éste naciera ciego, él o sus padres?”(Jn 9,2)⁹¹.

El mundo helenista no estaba al margen de la creencia de dioses que curaban, y de ciertos sabios con el poder de hacer milagros. Ahí están los casos de Epiménides de Cnossos (s. IV), de Pitágoras (s. VI) y del célebre Apolonio de Tiana, pitagórico del siglo I, casi contemporáneo de Jesús. La vida de este filósofo fue contada por Filóstrato a comienzos del siglo III. No es imposible que dicha obra estuviera orientada, en ciertos pasajes, por el deseo de mostrar en Apolonio un equivalente “pagano” al fundador del cristianismo⁹². En todo caso, la vida de Apolonio es una fuente de primer orden para estudiar la manera como se presentaban los milagros en el mundo helenista, pero si se les coteja con los de los relatos evangélicos no se encuentra algún paralelismo⁹³. Es menester aclarar, sin embargo, que si bien es cierto que la creencia en milagros estaba muy difundida en las diversas capas de la sociedad, existían corrientes de pensamiento que mostraban una clara tendencia a rechazarlos, proponiendo explicaciones naturales. El médico Hipócrates, por ejemplo, excluía los milagros en el desarrollo de su ciencia.

90 Citado por Simon: Légasse, “El historiador en busca del hecho”, en: Xavier Léon-Dufour (Ed), *Los milagros de Jesús*, p. 110.

91 La piscina llamada Betesda, era probablemente, según el resultado de las excavaciones, el lugar de culto al dios curador Serapis; y estaba situada muy cerca del Templo, al noroeste del edificio, y respondía a la creencia ancestral de que los dioses curaban. Ver: P. M. Beaudé, *Jesús de Nazaret*, Editorial Verbo Divino, Estella 1988, p. 156.

92 Una selección de dicha obra de Filóstrato en: González Faus, José Ignacio: *Clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1982, pp. 175-212.

93 SCHÜTZ, Christian, “Los misterios de la vida de Jesús”, en: Johannes Feiner – Magnus Löher (Dir.) *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*, Vol. III, Ediciones Cristiandad, Madrid 1971, p. 653.

Desde la perspectiva religiosa, en el judaísmo palestinese, aquel que conoció Jesús de Nazaret, el milagro no constituía un acontecimiento que escapase al gobierno ordinario de Dios. Todo lo contrario, era la plena manifestación divina entre sus criaturas; es decir, el signo de su benevolencia sobre los seres humanos. Los milagros narrados en el libro del Éxodo, como el paso del mar Rojo, el don del maná y la entrega de las tablas de la Ley en el Sinaí habían adquirido tal relevancia, que los predicadores le dieron tanta importancia como a la fundación de pueblo judío, y proyectaron esos signos de la bondad infinita de Dios a los tiempos mesiánicos. Dicho en otras palabras: según la creencia en los días de Jesús, cuando se cumplieran las profecías y viniera el Salvador o Liberador, éste tenía que realizar a su vez “signos”, o sea, milagros como los del Antiguo Testamento⁹⁴. En todo caso, en la mente de los judíos del siglo I, quien reivindicara el título de “profeta” o “mesías” estaba obligado a realizar milagros como los de Moisés o Josué. Por eso algunos relatos del Nuevo Testamento evocan los milagros del Éxodo. Tal es el caso de la multiplicación de los panes y de la marcha de Jesús sobre las aguas, que recuerdan al maná y la travesía del mar Rojo⁹⁵.

Sin embargo, no todos los judíos del tiempo de Jesús reconocían un hecho maravilloso como obra de Dios. Para los “escribas” de tendencia farisaica, los milagros podían emanar del demonio. Ellos desconfiaban de la magia; y la condición para que un milagro fuera obra divina, era que no redundase en la gloria personal del taumaturgo, por cuanto éste no era más que un servidor de Dios. Con los exorcismos el asunto era distinto: exigían las mismas reglas de prudencia, por la posibilidad de la intervención de la magia; pero la eficacia imponía fuerza de ley, pues todo lo que pudiera favorecer la expulsión de los demonios era aceptado *a priori* como bueno.

¿Qué pensaban los evangelistas sobre la realidad de los milagros de Jesús? Lo que salta a simple vista es el lugar privilegiado que ocuparon esos relatos junto a los de exorcismos. Eran signos de la presencia del Reino de Dios. Hechos y no palabras.

94 Para designar los milagros de Jesús el NT jamás se utiliza aisladamente el término *térrata* que se utilizaba en la antigüedad para ciertos acontecimientos “milagrosos”, sino se emplea más bien los términos *dunameis* (portento) y *semeia* (signo), como acontecimientos extraordinarios, inesperados, que causan sorpresa y asombro. La mirada no se dirige a la naturaleza y sus leyes; conceptos desconocidos para la mentalidad antigua, sino hacia Dios. El hombre considera la realidad no como naturaleza, sino como creatura; por eso toda realidad le resulta en definitiva, maravillosa. Ver: Walter Kasper, *Jesús, el Cristo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1986, p. 113.

95 Mc 6, 30-52.

Atestiguaban la convulsión que la predicación del Reino llevaba a cabo en todos los terrenos, incluso en el de los espíritus y los cuerpos: “Si expulso los demonios por el dedo de Dios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios” (Lc 11,20). Es evidente entonces la existencia de una tradición sobre la vida de Jesús de la que formaba parte su actividad milagrosa. Y contrariamente al judaísmo, para quien los milagros eran atribuidos a Dios y no al exorcista o taumaturgo, Jesús los lleva a cabo por su propia autoridad.

El evangelio de Marcos, como sabemos el más antiguo y breve, contiene una veintena de relatos milagrosos pero sin exagerar su importancia frente a otras acciones de Jesús, para descartar así cualquier posibilidad de presentarlo como un mago exhibicionista, sino como alguien preocupado por los sufrimientos de la gente. En el evangelio de Mateo aparecen casi los mismos milagros que en Marcos pero el autor realiza un gran esfuerzo en darles un sentido teológico claro: como el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento⁹⁶. Pero de todas formas, el acento recae fuertemente en lo excepcional de los hechos de Jesús, como propios de un ser divino⁹⁷. El relato de Lucas ha desaparecido cierto número de milagros propios de Marcos, probablemente por su ingenuidad o aspectos discutibles (la marcha sobre las aguas, la curación en Genesaret de la sirofenicia, el sordomudo, la segunda multiplicación de los panes, los ciegos de Betzaida, la higuera seca), pero agrega la curación del ciervo del centurión⁹⁸, el hijo de la viuda de Naín⁹⁹, la mujer encorvada¹⁰⁰ y el hidrópico¹⁰¹.

Todos los milagros transmiten una enseñanza, en los que la narración tiene una importancia secundaria, aunque sin dejar de destacar su naturaleza de acontecimiento extraordinario, cuya dimensión prodigiosa sirve para destacar el mesianismo de Jesús. Esos relatos son más amplios que los de Mateo y los sentimientos desempeñan un papel asaz notable, como en el resto del evangelio cuyo estilo general tiende edificar y

96 Mt 8, 17; 11, 4-6.

97 TROCME, Etienne, *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida*, Editorial Herder, Barcelona 1974, p. 138.

98 Lc 7, 1-10.

99 Lc 7, 11-17.

100 Lc 13, 10-17.

101 Lc 14, 1-6.

conmover¹⁰². El evangelio de Juan trae menos relatos milagrosos que los sinópticos, aunque más importantes según los estudiosos y ocupan lugar destacado en los doce primeros capítulos, denominados “Libro de los Signos” por la intención del evangelista en equipararlos a los del Antiguo Testamento¹⁰³. Se cuentan siete: bodas de Caná¹⁰⁴, funcionario del rey¹⁰⁵; Betzató¹⁰⁶, multiplicación de los panes¹⁰⁷, marcha sobre las aguas¹⁰⁸, ciego de nacimiento¹⁰⁹ y resurrección de Lázaro¹¹⁰. A estos relatos hay que agregar las referencias a otros milagros realizados por Jesús¹¹¹. Probablemente el evangelista quiere aludir a los narrados por los sinópticos¹¹². De hecho, de los siete narrados por Juan, tres se refieren a milagros conocidos por los sinópticos, aunque narrados de modo distinto¹¹³.

En resumen, los textos evangélicos distinguen dos tipos de milagros: los de curaciones, exorcismos y resurrecciones¹¹⁴; y los referidos a la naturaleza, tales como la tempestad calmada¹¹⁵, el paseo sobre las aguas¹¹⁶, la multiplicación de los panes¹¹⁷, la higuera seca¹¹⁸, la conversión del agua en vino¹¹⁹ y la pesca milagrosa¹²⁰. En el primer grupo, el beneficiario directo del poder de taumaturgo es la persona; mientras que en el otro, ese poder actúa sobre las realidades del mundo natural, no humano. Este segundo tipo de milagros era ampliamente difundido por la literatura hagiográfica, no sólo por la de origen judío, sino también por la procedente de otros ámbitos culturales¹²¹. Detrás de

102 Etienne Trocme, *op. cit.*, p. 138.

103 Etienne Trocme, *op. cit.*, p. 139.

104 Jn 2, 1-11.

105 Jn 4, 46-54.

106 Jn 5, 2-16.

107 Jn 6, 1-15.

108 Jn 6, 16-21.

109 Jn 9, 1-7.

110 Jn 11, 1-44.

111 Jn 2, 23; 11, 47; 20, 30.

112 Raymond Brown, *El evangelio según San Juan*, tomo I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979, p. 288.

113 Jn 4, 46-54; 6, 1-15; 6, 16-21.

114 El endemoniado de la sinagoga: Mc 1, 21-28; Lc 4, 31-37; los diez leprosos: Lc 17, 11-19; el hipocondríaco: Lc 14, 1-6; la mujer encorvada: Lc 13, 10-17; el hijo de la viuda: Lc 7, 11-17; el ciego de Betsaida: Mc 8, 22-26; el sordomudo de la Decápolis: Mc 7, 31-37.

115 Mc 14, 35-41; Mt 8, 23-27; Lc 8, 22-25.

116 Mc 6, 45-52; Mt 14, 22-23; Jn 6, 16-21.

117 Aparece en los cuatro evangelios: Mc 6, 31-44; Mt 14, 13-21; Lc 9, 10-17 y Jn 6, 1-13.

118 Mc 11, 12-14; 20-24; Mt 21, 18-22.

119 Jn 2, 1-11.

120 Lc 5, 1-11; Jn 21, 1-14.

121 Ver: Francesco Masetto, *I micacoli evangelici nel dibattito tra Celso e Origine*, LAS Roma 1986.

ellos se esconde un simbolismo digno de tomar en cuenta. Por ejemplo: el relato de la pesca milagrosa, independientemente de su verdad histórica, es portador de un profundo significado para los discípulos, por la función novedosa y superior que les incumbe en lo sucesivo de cara a la misión que el Maestro les encomienda. En la multiplicación de los panes, está presente el recuerdo del maná en el desierto y el papel de Jesús como dispensador de la salvación definitiva; y el vino de las Bodas de Caná evoca el banquete del fin de los tiempos, con sus claras reminiscencias al profeta Isaías. No es raro, desde luego, que la tradición cristiana no viera inconveniente en inspirarse en un acervo común a múltiples sectores de la humanidad, para explicar realidades cuya comprensión resultaba difícil sin algún tipo de ejemplificación.

En los milagros donde Jesús aparece como exorcista y curador, la mentalidad proclive a la aceptación de tales relatos, entre judíos y otras culturas del entorno, como indicamos antes, no es prenda de una certeza histórica. Los evangelios, los documentos del Mar Muerto (Qumrán) y los Hechos de los Apóstoles abundan en ejemplos, que nos dan a entender que Jesús ejercía esas prácticas, quién sabe si atribuidas éstas más a la mano de los redactores, que a hechos históricos para, armonizando con la mentalidad imperante, presentarlo como poseedor de poderes sobrenaturales. El argumento resulta débil si se pretende utilizar para negar la existencia de los milagros. Estos, en realidad, no son lo más resaltante de las acciones de Jesús; y según los exégetas, la redacción de dichos relatos es tardía respecto a otros materiales que sirvieron de base a los evangelios. En consecuencia, nada obligaba a presentar a Jesús con esos rasgos; y ninguno de los títulos que la comunidad primitiva le adjudicó tales como “Señor”, “Hijo de Dios”, “Ungido” (Cristo) y “Mesías”, implicaba que se le considerase un taumaturgo con poder sobre posesos y enfermos. Tampoco estaban los discípulos dispuestos a colocar a su Maestro entre los curanderos milagrerros, como hizo Filóstrato con la vida novelesca de Apolonio de Tiana, al que se le atribuyeron una veintena de portentos milagrosos. Adicionalmente, no es que Jesús utilizara los milagros para “convencer” a sus oyentes y seguidores, sino al contrario, primero les exigía la fe o al menos el deseo de obtenerla para sí o para otra persona¹²². Donde no encontraba fe “no podía hacer ningún milagro”, dice el evangelio de Marcos (6,5); y en otro lugar el evangelista lo

122 Francisco Mussner, *Los milagros de Jesús*, Editorial Verbo Divino, Estella 1970, pp. 55-56.

presenta negándose a hacer los signos que le piden (Mc 8, 12). Estas dos actitudes, de impotencia y de rechazo, indican claramente que la actividad taumatúrgica se movía en el marco de la predicación mesiánica. En otras palabras: el milagro tenía que desembocar en el descubrimiento del misterio del Reino en la persona misma de Jesús; y la fe era necesaria para ese descubrimiento.

Entonces, ¿hizo Jesús realmente milagros? Resulta imposible afirmar categóricamente la historicidad de unos y la invención de otros. Tratándose de relatos en principio orales el componente subjetivo está presente, pero éstos pretenden y lo consiguen, mostrar una imagen de Jesús ya conocida por muchos oyentes, quienes no estarían de acuerdo en aceptar una presentación incompatible con sus propios recuerdos y vivencias. El “maestro” tiene un aire de ser como cualquier hijo de vecino, pero de repente un gesto o una palabra deja traslucir su autoridad divina sobre los elementos¹²³; por un lado se le presenta como un hombre “divino” por excelencia, según la imaginería del helenismo popular, pero al mismo tiempo como el enviado de Dios a la manera de Moisés y de los profetas. Que este hombre utilizara su poder para curar era además un gesto de solidaridad hacia las aspiraciones de un pueblo para quien la medicina, privilegio de unos pocos, era inaccesible y las enfermedades estaban presentes de las más diversas formas¹²⁴. Lo que hace excepcional la persona de Jesús es su actitud misericordiosa y desinteresada hacia quienes le solicitan su auxilio, que lo lleva algunas veces a frenar en cuanto puede la difusión de la noticia de alguna curación¹²⁵. Sus oyentes perciben cierta reserva de parte del Maestro a desempeñar la función de “curandero” y adivina que su misión es otra, pero saben que se deja convencer por cualquiera que pone en él su confianza¹²⁶, a reserva de mostrarse reticente cuando percibe dudas¹²⁷. Jesús suscitó el interés y la simpatía de la gente más sencilla de Galilea, relegada por los movimientos activos (esenios, fariseos, zelotas). Más que Juan Bautista, Jesús se dirigió a la multitud y supo encontrar el camino de su corazón gracias a sus enseñanzas; y acciones milagrosas resultaron pruebas de la veracidad de sus palabras además de un acto de solidaridad con esa gente para quien la medicina era

123 Mc 4, 35-41; 6, 35-44; Jn 2, 1-11.

124 Etienne Trocme, *op. cit.*, p. 147.

125 Mc 1, 44; 5, 43; 7, 36; 8, 26.

126 Mc 5, 24-39; Mt 8, 5-13.

127 Mc 9, 14-30.

privilegio de unos pocos. Aunque a veces se muestra reticente en dejarse llevar demasiado lejos por los deseos de la multitud; en la mayoría de los casos no toma la iniciativa en materia de curaciones, pero reacciona vigorosamente contra las acusaciones de magia que lanzan en su contra¹²⁸ dejando por sentado de dónde le viene el poder.

Rudolf Bultmann, uno de los más connotados exegetas protestante del Nuevo Testamento escribió: “La comunidad cristiana estaba convencida de que Jesús había hecho milagros, y narraba de él multitud de historias maravillosas. La mayoría de esos relatos que se contienen en los evangelios son legendarios, o por lo menos tienen adornos legendarios: Pero no cabe la menor duda de que Jesús ha realizado actos, que en su concepto y en los de sus contemporáneos, eran milagros, es decir, que debían explicarse por una causalidad sobrenatural y divina. No cabe duda de que Jesús curó enfermos y expulsó demonios”¹²⁹. La Iglesia primitiva, lejos de inventar, se limitó a conservar el recuerdo de uno de los aspectos esenciales de su fundador. Otra cosa distinta es analizar lo que aquellas personas entendían por milagros, a la luz de los adelantos operados en el campo de la medicina actual. Seguramente muchos de aquellos “prodigios” tendrán una explicación racional, sin que ello ponga en tela de juicio la intención de la comunidad de creyentes.

LA EJECUCIÓN DE JESÚS

Ateniéndonos a los evangelios Jesús es condenado a muerte por el poder religioso. Al parecer éste le reprochaba no tanto haberse presentado como mesías, sino el de ser un falso profeta por ese empeño en redefinir las relaciones entre Israel y Dios – rompiendo incluso con la ley y prescindiendo de la tradición de los maestros y de la autoridad de los sacerdotes. Tal modo de proceder, contrario a lo que había sido manifiestamente –según el estamento religioso – la voluntad de Dios era poco menos que la conducta de un subversivo, de un revolucionario, en otras palabras: de un falso profeta. El evangelio de Juan expresa claramente el sentimiento de temor que embargaba a fariseos y sacerdotes. “Entonces los fariseos y los jefes de los sacerdotes

128 Mc 3, 22-30.

129 Citado por Wolfgang Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona, Editorial Herder, 1975, p. 115.

reunieron a la Junta Suprema, y dijeron ¿Qué haremos? Este hombre está haciendo muchas señales milagrosas. Si lo dejamos, todos van a creer en él, y las autoridades romanas vendrán y destruirán nuestro templo y nuestra nación” (Jn 11, 47-48). Caifás, echando mano al sentido común y la conveniencia política, añadió: “Vosotros no comprendéis nada, ni os dais cuenta de que conviene que muera un solo hombre por el pueblo y no que toda la nación sea destruida” (Jn 11, 50). Coincide con la versión de Marcos, donde una vez narrada la violencia contra los mercaderes del templo, dice: “Al oír esto, los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley comenzaron a buscar la manera de matar a Jesús, porque tenían miedo, pues toda la gente estaba admirada de su enseñanza” (Mc 11, 18-19). Es claro el miedo y la alarma de las autoridades religiosas por el entusiasmo que despertaba Jesús en la gente y el peligro de sus intereses ante la eventual intervención extranjera¹³⁰. Habían entonces que cortar por lo sano: la muerte de aquel falso profeta demostraría con claridad que no era el enviado de Dios sino un simple blasfemo. Adicionalmente Jesús fue llevado a la autoridad romana por un motivo diferente al religioso: ser un falso profeta y agitador político delitos que amenazaban la seguridad del ocupante romano por haber querido sublevar a las turbas para devolver a Israel la independencia. Pilatos percibiendo la falsedad de la acusación declaró inocente a Jesús¹³¹. Lo condenó para evitar desordenes, porque los jefes y la turba excitada por ellos exigió su muerte. Esa fue la garantía de que no se producirían hechos de violencia y una prueba de la comprensión del ocupante ante las querellas intestinas del pueblo judío. En otras palabras, la inocencia de Jesús tuvo poco peso en la balanza de los intereses políticos¹³².

LA RESURRECCIÓN

Contrariamente a lo que ocurre con cualquier personaje histórico, con la muerte Jesús no llega al final de su camino¹³³. Esa es precisamente la piedra de toque del cristianismo, y ello no sólo porque se refiera de manera determinante a un acto de aquél que constituye el centro de la profesión de fe cristiana, sino porque con un desenlace normal y corriente no habría habido jamás – o no habría – cristianismo, religión

130 Raymond Brown, SS, *El evangelio de Juan*, tomo, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979, p. 699.

131 Lc 23, 4.13-25; Hech 3, 13; 13, 28; Jn 18, 38; 19, 4-6.

132 Cf. Walter Kasper, *Jesús, El Cristo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1986, pp. 139-140.

133 G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1990, p. 191.

cristiana o confesión cristiana. Si nadie hubiera creído en la resurrección de Jesús, éste habría sido considerado, a lo sumo como un profeta extraordinario, particularmente interesante, o como un rabino ejecutado por haberse metido en asuntos de religión y política. No se le habría conocido jamás como el “Cristo”, es decir, como el Ungido, verdadero salvador de la humanidad e Hijo de Dios.

El exegeta Joachim Jeremias observa que el problema literario más llamativo para los estudiosos es la gran diferencia entre las narraciones de la pasión y muerte y las de la resurrección. Las primeras tienen una sólida armazón de tradiciones comunes, a saber: entrada en Jerusalén – última cena – Getsemaní – detención – comparecencia ante el Sanedrín – negación de Pedro – historia de Barrabás – condenación por Pilatos – crucifixión – entierro – tumba vacía. Pero en la historia de la resurrección la cosa es muy distinta. A lo sumo se puede hablar de una armazón común en el siguiente orden de sucesión: sepulcro vacío – apariciones. Por lo demás el cuadro es muy variado, primeramente en lo que atañe a las personas. El resucitado se aparece algunas veces a una sola persona; otra, a una pareja de discípulos; otras veces a un pequeño grupo; y otras a una enorme multitud. Los testigos casi siempre son hombres, aunque también hay mujeres; son miembros de grupos más íntimos de discípulos; otros son seguidores como José y Matías; y también un perseguidor fanático. Era difícil tener, un par de decenios más tarde, una perspectiva de los acontecimientos y eso lo demuestra el relato más antiguo que poseemos¹³⁴, el de la primera carta a los Corintios escrita hacia el año 57.

Pablo recuerda el “credo” que ha recibido de la tradición. Este credo comprende la muerte, la sepultura, la resurrección y las apariciones: “Os recuerdo, hermanos, el evangelio que os anuncié, que vosotros recibisteis, al que seguís aferrados y por el que seréis salvados si lo conserváis tal como os lo anuncié; de lo contrario habéis creído en vano. Os transmití en primer lugar lo que yo mismo había recibido: Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras. Se apareció a Cefas, luego a los doce. Después se apareció una vez más a quinientos hermanos de los cuales muchos viven todavía y algunos murieron; luego se

134 Joachim Jeremias, *Teología de Nuevo Testamento*, tomo I, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991, p. 347.

apareció a Santiago, después a todos los apóstoles; y después de todos, siendo como soy, el abortivo, se me apareció también a mí. Porque yo soy el más pequeño de los apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol porque perseguí a la iglesia de Dios”¹³⁵.

Aunque Pablo parece esforzarse por enumerar todas las apariciones, sin embargo, no lo consigue. Le falta la de María Magdalena¹³⁶, o la de las dos Marías¹³⁷. Acaso la omisión podría explicarse porque el testimonio de la mujeres no era apreciado, y la de José y Matías por estar incluidos entre los quinientos hermanos. Se echan de menos los discípulos de Emaús¹³⁸, los siete del lago de Tiberíades¹³⁹ y el encuentro con Esteban¹⁴⁰. La diversidad de escenarios es tan grande como la diversidad de personas: unas veces suceden al aire libre, otras en una casa, repetidas veces delante de la puerta de la ciudad santa, en el interior de la ciudad, en una aldea, a orillas del lago de Genezaret, en la región montañosa de Galilea, y fuera de Palestina.

¿Cómo se explica esta diferencia estructural entre los relatos de la pasión y las narraciones de las apariciones? ¿Cómo es que los cuatro evangelios siguen el mismo esquema en la descripción de la pasión y en cambio difieren por completo en la exposición de las apariciones? La respuesta es la siguiente: esa diferencia radical no puede derivarse de una elaboración secundaria de los relatos de las apariciones por obra de la tradición, ni por una refundición llevada a cabo por los redactores, sino que se fundó en los mismos acontecimientos. Mientras que la pasión fue un episodio que pudo abarcarse con la mirada, durante unos pocos días, los actos de las apariciones conformaban una multitud de sucesos de la más diversa índole, que se fueron acumulando a lo largo de varios años.

No hay que olvidar, además, el aspecto apologético. La comunidad de los cristianos reaccionó a las dudas y burlas que el mensaje de la resurrección despertaba en todas

135 1Cor 15,1-10.

136 Jn 20, 14-18.

137 Mt 28, 1-9.

138 Lc 24, 13-35.

139 Jn 21, 1-14.

140 Hech 7, 56.

partes¹⁴¹. A la especie surgida muy temprano del robo del cuerpo de Jesús por sus discípulos, se opuso la leyenda de los centinelas del sepulcro¹⁴² y la acusación contra los sacerdotes y ancianos de ser ellos los autores del robo¹⁴³. A la explicación según la cual los discípulos habían sido víctimas de alucinaciones, se opuso el relato del resucitado mostrando las marcas dejadas en sus manos y pies¹⁴⁴ y la herida del costado¹⁴⁵. Y la invitación a palparlas¹⁴⁶, la demostración patente de la realidad material de su cuerpo. Los últimos restos de duda los disipó el mismo resucitado comiendo con los discípulos un poco de pescado que ellos le ofrecieron a solicitud suya¹⁴⁷.

La tradición de las apariciones se desarrolló de forma independiente de los relatos de la pasión, lo primero que se puso por escrito, y se difundieron un poco al azar de los recuerdos de las diferentes comunidades, sobre todo con ocasión del culto eucarístico (la celebración de la Última Cena).

Es interesante detenernos por un momento en el dato de la tumba “vacía” por su valor histórico. El hecho dejó perplejas y desconcertadas a las mujeres; y los evangelistas sintieron la necesidad de interpretarlo “teológicamente” con el recurso literario de la presencia del ángel¹⁴⁸, que lo asocia con la resurrección. En la antigüedad y en el contexto judío, el testimonio de las mujeres era prácticamente nulo; y los textos de Mateo¹⁴⁹, Marcos¹⁵⁰, Lucas¹⁵¹ y Juan¹⁵², curiosamente, presentan unas mujeres como únicos testigos de la tumba vacía. Parece evidente entonces que la declaración no fue escrita con fines apologéticos, para apuntalar la resurrección. Entonces, ¿por qué son las mujeres las primeras testigos de la tumba vacía, dada la incomodidad que ese testimonio representaba para aquella mentalidad “machista”? Porque, sencillamente, fue cierto que las mujeres fueron las primeras en ver el sepulcro vacío y no quedó más remedio que

141 Hech 17.18.

142 Mt 27, 62-66.

143 Mt 28, 13.

144 Lc 24 39a.

145 Jn 20, 20.

146 Lc 24, 39 b; Jn 20, 27.

147 Jn 24, 41-43.

148 Mc 16,7ss.

149 28, 2-3.

150 16, 2-7.

151 24, 2-69.

152 20, 1-3.

consignar un dato conocido, del dominio público. Lucas, que no era judío y no escribió para los judíos su evangelio, añade lo que fue omitido por los otros redactores: “No las creyeron. Y entonces fue Pedro a ver”¹⁵³.

Los evangelios no “describen” la Resurrección de Jesús. Es impresionante el contraste, por ejemplo, entre el *Evangelio de Pedro*, un apócrifo del siglo II, que no tiene inconveniente en narrar la salida del sepulcro¹⁵⁴, y los evangelistas que guardan una gran reserva sobre el punto. ¿Por qué ese silencio de los textos “oficiales”? La respuesta es simple si la consideramos desde la fe: para los evangelistas, la resurrección de Jesús tocaba al misterio de las relaciones del mismo Jesús y su Padre. En otros términos, no es necesario para quien tiene fe tantas explicaciones. El sepulcro abierto y el lienzo doblado aparte¹⁵⁵ constituyen las huellas de un misterio que supera la historia y se sumerge en el mundo mismo de Dios. Marcos lo dice sin ambages: el anuncio de la resurrección viene del cielo, no de los hombres. Es un joven vestido de blanco quien informa a las mujeres que Jesús ha resucitado y las invita a ver las señales de ese acontecimiento desconcertante, “el lugar donde lo habían puesto”¹⁵⁶.

Pero la respuesta desde la historia es más complicada, como veremos a continuación.

EL EXAMEN HISTÓRICO DE LA RESURRECCIÓN

El problema que se plantea es el de si Jesús resucitó efectiva y corporalmente, y de si tal acontecimiento puede estudiarse de algún modo desde el punto de vista de la ciencia histórica. Antes hemos dicho que la resurrección es un acontecimiento que supera la historia para convertirse en misterio. La teología católica, no así la

153 24,11-12. Durante mucho tiempo se pensó que el texto más antiguo era el de Mc 16, 1-8, pero el exegeta Pierre Benoit sostuvo que una forma más antigua se conservó en Jn 20, 1 s. Fue María Magdalena la que marchó ella sola al sepulcro a primera hora del día de pascua, y acudió seguramente para llorar. Cuando la mujer ve desde lejos que han movido la piedra a la tumba, se regresa y da a Pedro la voz de alarma, pues estaba convencida del robo de cuerpo de Jesús. Ver: P. Benoit, M.E. Boismar, y J. L. Malillos: *Sinopsis de los 4 evangelios*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 1975, tomo II, p. 413.

154 Evangelio de Pedro, 9,34; 10,38.

155 Jn 20, 7.

156 Mc 16, 6.

protestante¹⁵⁷, ha defendido siempre con energía la unidad entre el acontecimiento y la significación, de esta forma el problema se sustrae del ámbito de lo “histórico”, en razón de que la situación después de la muerte de un hombre debe ser considerada, por principio, en una dimensión distinta, porque es algo que desborda la experiencia y comprobación fáctica. Da ahí la manera imprecisa de hablar de la resurrección como un acontecimiento al “margen de la historia”.

Hoy no podemos hablar con tanta nitidez de la resurrección de Jesús sin pasar previamente por la fe en el testimonio consignado en las escrituras. Por tanto, si nos planteamos “históricamente” la pregunta: ¿Ha resucitado Jesús? nuestra respuesta será que la verdad científica de tal acontecimiento no se puede comprobar. Sin embargo, lo que sí podemos aceptar históricamente es la convicción de los apóstoles y de una cantidad de discípulos. Esa convicción la proclaman de palabra y por escrito, con toda decisión, y la mantienen firmemente hasta entregar la vida si es preciso. El libro de los Hechos trae ejemplos al respecto¹⁵⁸. Al hacer esta comprobación de que los apóstoles estaban total y absolutamente convencidos de la resurrección de Jesús y la proclamaban, surge la cuestión acerca de la credibilidad de sus testimonios. ¿Eran éstos personas sensatas, sinceras y razonables en su manera de pensar, o soñadores y visionarios crédulos que se impresionan con milagrerías, o simplemente farsantes y mentirosos? En verdad, interrogantes de tal género no nos hacen avanzar gran cosa, porque si valen para la resurrección, habría que aplicarlos a todo el Nuevo Testamento. Ese camino está plagado de inconvenientes insolubles. En efecto, si consideramos la totalidad del mensaje del Nuevo Testamento, nos vemos en grandes dificultades con respecto a la índole histórica de las fuentes, la diversidad, las interpolaciones y omisiones, etc., ya que todas las imprecisiones y diferencias deberían achacarse a una credibilidad subjetiva¹⁵⁹.

Pero volviendo al punto de lo que podemos aceptar como histórico, la especie según la cual los discípulos habían robado el cadáver del crucificado¹⁶⁰ no admite duda. Según tales acusaciones habrían sido embusteros, ladrones, profanadores de tumbas o

157 Trilling, W. *Jesús y los problemas de su historicidad*, pp. 173-175.

158 Hech 2,29-34; 4, 10-11; 9, 17-19; 22,1-10.

159 *Ibíd.*, p. 181.

160 Jn 20, 13ss; Mt 27, 64; 28, 12ss.

cuando menos culpables de una credulidad infantil, por decir lo menos. Esto pudo haber sido cierto. Sin embargo, debemos enfrentarnos con el hecho indiscutible de que los relatos evangélicos referidos al punto se escribieron conscientemente con el objeto de desvirtuar tales calumnias¹⁶¹. Dicho de otra manera, a una tendencia se respondió con la tendencia opuesta. Lo cual no prueba la falsedad del argumento del robo, pero demuestra que a la postre fue más la gente que creyó en la versión de los apóstoles. Es decir, que unas personas, después de la muerte de Jesús, afirmaron haber tenido la experiencia que calificaron de “ver a Jesús”, y la reflexión condujo a tales personas y al resto de los creyentes a la interpretación de que Jesús había resucitado. Esa es la fe que ha llegado a nosotros y es lo menos que podemos aceptar como históricamente plausible.

Esto último es importante destacarlo porque ni en uno solo de los testimonios del Nuevo Testamento se describe la resurrección misma. El que más se acerca es Mateo y con un lenguaje velado. Habla de un temblor de tierra, de un ángel que hace rodar la piedra y se sienta en ella, pero no dice ni media palabra del acontecimiento mismo de la resurrección¹⁶². Tan sólo un evangelio apócrifo posterior, el *Evangelio de Pedro*, como señalamos más arriba, se atrevió a hacerlo de manera poco creíble, situándose con ello al margen del testimonio apostólico.

¿En qué se fundamenta entonces el acontecimiento reseñado y transmitido por las Escrituras? Para responder al interrogante, tenemos que partir de los escasos datos de los evangelios que pudieran resistir el examen de su historicidad. El primero corresponde a la noticia del abatimiento de los apóstoles después de la muerte de su líder en la cruz. Pensar que las cosas no ocurrieron de esa forma, es torcer el cauce de los sentimientos humanos. El evangelio de Marcos, el más antiguo, dice que “estaban tristes y llorando”¹⁶³. En segundo lugar, está la incredulidad: no creer en el testimonio de las mujeres, tal como lo refiere el mismo evangelista¹⁶⁴ formaba parte de la mentalidad de la época. Que el texto reseñara otra cosa, sería sospechoso. Tampoco

161 Principalmente Mt 27, 62-66; 28, 11-15; Jn 20, 1-18.

162 28, 1-6.

163 16, 10.

164 16, 11.

creen en el testimonio de los otros dos discípulos¹⁶⁵, luego el mismo resucitado les reprochó su incredulidad y dureza de corazón¹⁶⁶. Si no ocurrió así como lo relata el texto de Marcos, difícilmente se puede probar que fuera una invención de la comunidad primitiva, recogida luego por el evangelista. ¿Cuál sería la razón de inventar esas historias para dejar mal parados a los propios discípulos? En tercer lugar, está el cambio rotundo que se produjo en aquellos hombres temerosos e incrédulos, en aguerridos predicadores de la resurrección de Jesús. ¿Cómo sacar entonces fuerzas para sobreponerse y súbitamente convertirse en adalides de una causa sin que tuviera algún fundamento? Se plantea entonces la cuestión de qué fue lo que pudo hacerlos pasar de un estado a otro tan claramente distinto, e impulsarlos a creer lo que creyeron y verse obligados a notificarlo. Esto nos lleva a fijar la atención sobre los relatos de las apariciones.

LAS APARICIONES

Ahora vamos a intentar agrupar los criterios más importantes que podemos adoptar con respecto a la relación entre el acontecimiento de la resurrección en el ámbito de lo históricamente aceptable. Volvamos al relato de Pablo en su carta a los Corintios. Consiste en una escueta enumeración de las distintas apariciones, que no se mencionan en los evangelios. Hay que decir también que otras que conocemos por los evangelios, no las menciona aquí el Apóstol, pero ese problema ya lo hemos tocado antes y no guarda mayor inconveniente al objeto de nuestro análisis.

Desde el punto de vista de la antigüedad del texto, los exegetas coinciden en darle al de Pablo mayor fidelidad histórica. No entraremos en detalles para no alargar el “discurso” argumental. Pero más importante que el criterio de antigüedad es el hecho de que Pablo cite una anterior tradición de la primitiva comunidad de Jerusalén: “Os transmití en primer lugar lo que yo mismo había recibido”¹⁶⁷. En aquellos tiempos, como lo hemos reseñado antes, la “transmisión” tenía el carácter de veracidad y las circunstancias y detalles eran mirados como secundarios; de modo que la enumeración de las apariciones bastaba como “prueba” de la resurrección. Cabe entonces la pregunta:

165 Mc 16, 12.

166 Mc 16, 14.

167 1Cor 15, 3.

¿Qué posibilidad hay de acercarse históricamente a las apariciones, acontecimientos reseñados y transmitidos? El apóstol no menciona una, sino varias apariciones. Lo que le interesa, evidentemente, es la fuerza global de todas. Un testimonio aislado no resultaba suficiente. Eso no ocurre, por ejemplo, con la crucifixión o la sepultura. Esos hechos no requerían testigos, ni era necesario insistir en el número de estos, cosa que habría sido perfectamente posible; pero ¿a quién le interesa probar que Jesús fue crucificado, si fue un evento tan público que ni siquiera pudo ser ocultado? Pero con las apariciones no sucedía igual, se trataba de hechos extraordinarios o por lo menos insólitos que no eran creíbles sin más ni más. Aquí sí hacía falta la suma de las evidencias de los testigos. Algunos se mencionan nominalmente, cuando se trata de apariciones a particulares (Pedro, Santiago). En otros casos Pablo generaliza; como cuando habla de “quinientos hermanos”, y “la mayoría de ellos” viven todavía, aunque algunos han muerto¹⁶⁸. Esa convicción, que los teólogos llaman la “fe pascual”, se enmarca en la certeza colectiva de que el resucitado se había aparecido a mucha gente que después podía dar testimonio de esa experiencia al resto de los creyentes. Ahora bien, desde el punto de vista histórico no es posible probar una sola de esas apariciones. Sin embargo, la cantidad de testimonios no nos permite dudar razonablemente de su falsedad, aunque tampoco de su veracidad, sino que hubo gente que afirmó haber visto al resucitado. Esos relatos no tienen paralelo en la literatura antigua y extrabíblica. Es completamente inútil compararlos con el material que nos suministra la historia de las religiones, cuando nos habla de epifanías de los dioses o cuando se estudian los mitos de dioses que mueren y resucitan. La originalidad pudiera ser tomada, aunque con reserva, como criterio de veracidad. Pero si hacemos cuidadosamente la comparación podemos averiguar con bastante certeza qué es lo típico de estas historias de apariciones. De acuerdo a ciertas leyes de la narración popular entre los judíos, hay estructuras que se repiten: por ejemplo, la duda inicial y la realidad más o menos acentuada del parecido y los gestos del resucitado con el Jesús que habían conocido en vida. Otros elementos se encuentran de vez en cuando, como el saludo de la paz y la bendición. Pero todos esos relatos no pretenden “probar” nada en el sentido moderno del término, sino ofrecer el testimonio de la fe de los discípulos. De modo que no es posible armonizar la actitud de esos discípulos con alguna verdad histórica comprobable documentalmente, pues la

168 1Cor 15, 6.

carga de la prueba recae no en la evidencia fáctica sino en la propia palabra de quien suscribió el testimonio.

No obstante, a la pregunta por el contenido histórico de las apariciones, según los propios documentos del Nuevo Testamento, lo que se tiene en claro es que unos testigos experimentaron ver al crucificado. Más exactamente, deberíamos formular la afirmación así: unos testigos aseguran, después de la muerte de Jesús, haberlo visto a él. Ahora bien, de esa experiencia de “ver” que unos testigos aseguran haber tenido, la comunidad cristiana primitiva llegó a la convicción de que Jesús había resucitado, como un acontecimiento realmente sucedido. El hecho de que a los discípulos, en cuanto testigos, les resultó imposible seguir callando esa experiencia, forma parte esencial de la resurrección, como dice el libro del Hechos de los Apóstoles: “No podemos dejar de hablar de lo que hemos visto y oído” (4, 20). El mensaje mismo les obliga a hablar y les capacita para ello¹⁶⁹. Los discursos de Pedro son vivos ejemplos¹⁷⁰. La gente, dice el libro de los Hechos, viendo la valentía de Pedro y Juan y “sabiendo que eran hombres sin estudios ni cultura, se quedaron sorprendidos, y reconocieron que eran discípulos de Jesús (Hech. 4, 14). Una vez despierta en ellos la fe en la resurrección no pudo seguir siendo una fe muda y todo aquel que se vio alcanzado por aquellos testimonios se convirtió en un creyente, también motivado a proclamar la resurrección. Pero lejos de quedarse en una simple repetición de lo mismo, desencadenan un proceso de rememoración¹⁷¹ que vierte en palabras la vida y actuaciones pasadas de Jesús, y proporciona a los discípulos la clave para entender la realidad y el sentido de ese pasado. Efectivamente, la fe en la resurrección despierta en los discípulos el recuerdo del Jesús que conocieron y los pone en trance de hablar de él con veracidad, aunque ello no signifique menospreciar lo históricamente acontecido, sino que las cosas son vistas de un modo nuevo. Sobre ese horizonte se mueve la interpretación de los detalles históricos y recuerdos de la vida de Jesús.

Los límites entre lo que la gente creyó sobre la base del testimonio de otros y lo que realmente ocurrió, no pueden establecerse con arreglo a un tipo de verificación empírica

169 Hech 2, 14.

170 Hech 2, 14; 3, 12-26; 4, 8-11.

171 Jn 15, 26; 16, 4-13.

distinta a la que nos permite el análisis de los textos del Nuevo Testamento o en el peor de los casos, con los escritos llamados apócrifos. En último término las verdades de la religión aunque admiten el examen de la razón, precisamente por la naturaleza de sus contenidos no pueden ser objeto de análisis conducente a su demostración, aunque tampoco de su negación.

SEGUNDA PARTE

TEMAS CONTROVERSIALES

La hemos denominado de esta manera porque las cuestiones que vamos a desarrollar son objeto de polémica entre los mismo cristianos. Comenzamos con los inicios de la Iglesia; una etapa de organización interna luego de la muerte del último apóstol. Como veremos, los primeros cristianos recorrieron un camino tortuoso, a ratos sangriento, pero igualmente rico en discusiones teológicas hasta llegar a las primeras definiciones dogmáticas sobre la humanidad y divinidad de Jesucristo. Le sigue un estudio sobre las iglesias cristianas. El término “cristianismo”, no identifica una sola ideología o filosofía, o religión, sino varias religiones cuyo denominador común es la aceptación de Cristo como el Hijo de Dios encarnado, aunque en medio de lecturas teológicas y culturales diferentes surgidas en el transcurso de la historia. La reencarnación es un tema de actualidad cuya fascinación encierra no pocas contradicciones con los fundamentos de la fe cristiana y de las cuales los mismos creyentes no siempre poseen ideas claras. La relación entre política y religión sigue tan presente hoy como ayer, las más de las veces con resultados problemáticos por los intentos de armonizar dos realidades distintas aunque relacionadas íntimamente con la persona humana y la sociedad. . Establecer los límites y competencias de una y otra es el cometido que nos propusimos. Igualmente, la tolerancia y la libertad religiosa, constituyen temas de actualidad para comprender los nuevos fundamentalismos que igual a los de ayer buscan doblegar y esclavizar la conciencia de las personas. Dejamos para el final la discusión sobre la fe y la razón, no por carecer de importancia frente a los otros temas, sino porque siendo una preocupación más académica que vivencial, se justifica en el ambiente universitario donde nacieron estas reflexiones.

1. LOS INICIOS DEL CRISTIANISMO

El término “religión cristiana” es equivoco; en realidad no existe una “religión cristiana” sino tres formas principales, a saber: el catolicismo romano, la iglesia

ortodoxa oriental y el protestantismo. Todas guardan en común sus raíces históricas en la vida y obra de Jesús de Nazaret y en la Iglesia de los primeros cinco siglos con su rica literatura patristica. En un principio sólo existió la comunidad fundada por Jesucristo y sus doce apóstoles que como sabemos, nació y se desarrolla inicialmente en Palestina, en ambiente judaico, y obviamente ello condicionó sus parámetros religiosos y culturales. La nueva fe empezó a ser difundida por misioneros judíos entre las comunidades denominadas “de la diáspora”, diseminadas por el Imperio romano y que mantenían sus modos, costumbres y hasta giros lingüísticos judíos. La lengua común, el griego (koiné) había favorecido una cultura unitaria en toda la cuenca del Mediterráneo, sometido al la paz romana. El helenismo había hecho el trabajo del intercambio de corrientes culturales, en cuya estela no sólo se afirmaba un rasgo de universalidad, sino que al mismo tiempo los cultos místicos orientales flexibilizaban el marco jurídico de la religiosidad del Imperio.

El Evangelio no penetró, pues, en un vacío religioso, sino que entró en competencia con un sistema politeísta cuyo reconocimiento en el sacrificio garantizaba según la opinión de los romanos el bienestar del Imperio (*salus publica*). Por otra parte, a esa religiosidad practicada con cierto recelo, en gran medida a causa de su propio agotamiento, correspondía un ansia de redención no satisfecha que facilitaba la aceptación de la nueva doctrina. Pero si el mensaje bíblico de Jesús de Nazaret, como Mesías era relativamente fácil de entender para los oyentes del entorno judío monoteísta, el paso de la predicación misionera al ámbito cultural grecorromano politeísta impuso la necesidad de llevar a cabo una traducción de sus expresiones y afirmaciones a ese nuevo contexto. En esta tarea, el monoteísmo de Israel no sólo fijaba unas condiciones esenciales distintas que en el politeísmo del mundo helenista, sino que frente al horizonte mental del pensamiento hebreo, fue preciso tener en cuenta la mentalidad de los oyentes que provenían del paganismo. Esto llevó de manera inevitable a la helenización o romanización del cristianismo. En los Hechos de los Apóstoles se menciona que en Antioquía se empezó a denominar “cristianos” a las comunidades (iglesias) de seguidores de Jesucristo¹⁷² fueran judíos o “gentiles” (como llamaban a quienes no eran judíos), que conformaban la Iglesia supra local, es decir, la

172 Hechos, 11, 26.

comunión de todos los fieles a lo largo y ancho del Imperio, a quien San Ignacio de Antioquía por vez primera llama “Iglesia católica” y cuyo obispo invisible es Jesucristo¹⁷³.

JUDIOS Y CRISTIANOS

La obra de Jesucristo está esencialmente ligada al surgimiento de una comunidad (*ecclesia*) de seguidores, no al estilo de una escuela filosófica como la de los platónicos o pitagóricos, sino de hermanos como de una misma familia de distintos orígenes, griegos, judíos, romanos, etc. El Jesús de los evangelios había anunciado el Reino de Dios al pequeño grupo a su alrededor, los había llamado “pescadores de hombres”¹⁷⁴ y los había enviado hasta “los confines de la tierra”, como dice el libro de los Hechos de los Apóstoles. De ahí que desde los inicios a esa comunidad le haya sido familiar un elemental impulso de expansión, una fuerza misionera de llevar el mensaje de salvación fuera de los límites de Palestina, como entonces se llamaba aquella región del Imperio romano. Los acontecimientos más decisivos de la vida de los apóstoles – como hemos apuntado antes – fueron la resurrección del Señor y la venida del Espíritu Santo. La transformación operada en la vida de aquellos hombres¹⁷⁵ afectó el núcleo del judaísmo, y quienes poco antes esperaban un mesías enérgico, liberador de la hegemonía romana y restaurador de la grandeza del Israel, comprendieron el espíritu del Sermón de la Montaña. La conversión personal, la pobreza, la renuncia a las glorias terrenas y la aceptación del sufrimiento como medio de purificación de los pecados serán desde ahora modos de vida para alcanzar la salvación ofrecida por Jesús¹⁷⁶. La separación de los discípulos de Jesús frente judaísmo tradicional se empieza a notar por el papel que en adelante van a desempeñar los apóstoles como depositarios de la autoridad heredada del mismo Jesús y testigos cualificados de su resurrección con respecto al resto de creyentes¹⁷⁷. Aunque esto permita ignorar que la comunidad como tal era corresponsable activa en tomar parte notable en las decisiones; y gracias a los dones

173 Carta a los esmirniotas, VIII, 2. En: *Padres Apostólicos*. Edición bilingüe completa. Versión, introducción y notas de Daniel Ruiz Bueno, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC, 65), Madrid 1979, p. 493.

174 Lc 5, 10; Mt 4, 19.

175 Hech 2, 14- 41.

176 Hech 4, 12.

177 Hech 3, 15.

gratuitos y los ministerios estaban unidos por el vínculo de la hermandad ante el único Padre del cielo. Como el mayor interés se centraba en mostrar con sus vidas el cumplimiento de la palabra del Señor¹⁷⁸, pensaban y sentían con un mismo corazón y muchos vendían sus bienes y entregaban el dinero a los apóstoles para repartirlo entre todos según las necesidades de cada uno¹⁷⁹, lo cual no estuvo exento de problemas y tensiones.

Entre los convertidos por la predicación de Pedro en Pentecostés¹⁸⁰ se encontraban muchos judíos de la diáspora¹⁸¹, quienes a la hora de la distribución de los servicios o ayudas se sintieron perjudicados pues según ellos “sus viudas griegas no eran bien atendidas en la distribución diaria de ayuda” (Hech 6, 1-2). La disputa hizo que los apóstoles determinaran no ocuparse más de los detalles de la administración de los bienes y de la distribución de la ayuda a los más necesitados en detrimento de sus otras obligaciones pastorales y actos de culto entre las que estaban la administración del bautismo, rito de incorporación a la comunidad eclesial; el presidir la eucaristía, e imponer las manos para consagrar miembros de la Iglesia para funciones específicas y transmitirles la fuerza del Espíritu Santo, el asegurar la disciplina y el orden; y el de fundar nuevas comunidades de creyentes¹⁸². Aparece entonces por primera vez el ministerio de los diáconos, “*diakonoi*”¹⁸³ para llevar a cabo las tareas administrativas, entre los cuales por lo menos dos, Esteban y Felipe, eran helenistas, hombres de marcada tendencia a la predicación misionera y sin los inconvenientes (prejuicios) de los judíos palestinos.

Otra fuente de problemas fue que en Jerusalén, aparte del templo, existían sinagogas donde se leía la Escritura no en hebreo sino en griego, y por ende asistían los judíos no palestinos que llegaban a la ciudad, cuya mentalidad y estilo de vida chocaba con la de los del lugar. Los apóstoles y demás discípulos (los ancianos) iban al templo de Jerusalén, según la costumbre judía, y a ejemplo de Santiago el Menor, muchos se sentían obligados a las prácticas religiosas de sus padres. Sin embargo como los

178 Jn 13, 34; Sant 1, 27.

179 Hech 4, 32-37.

180 Hech 2, 41-42.

181 Judíos que no vivían en Palestina.

182 Hech 8, 14-17; 15, 2.

183 Fil 1,1.

demuestra claramente la actitud de Esteban esas prácticas tenían mucho menos importancia para los judíos de la diáspora como él. Las discusiones en el Concilio de los apóstoles, celebrado alrededor el año 50, prueban que de pronto no hubo en la Iglesia primitiva un criterio unánime acerca de las obligaciones de la Ley de Moisés. Sin embargo, las pretensiones del grupo que afirmaba su obligatoriedad para todos los creyentes fue rechazada por el Concilio, aunque la tuviera en cuenta en las llamadas cláusulas de Santiago¹⁸⁴, de no imponer cargas innecesarias a quienes no siendo judíos desean seguir a Dios, salvo cuatro prohibiciones rituales vinculantes, con el objeto de facilitar la convivencia entre los grupos, pues no hay nada que indicara una ruptura abrupta entre los seguidores de Jesús y los judíos piadosos según la ley de Moisés, aunque ciertas rivalidades se presentaban por la resistencia a predicar el evangelio entre los no judíos¹⁸⁵. Uno de los actos de carácter cultural con sello propio de la comunidad madre de Jerusalén lo constituyó el bautismo¹⁸⁶. No era el bautismo de Juan pues el que se practica ahora se administra en nombre de “Jesucristo para la remisión de los pecados” (Hech 2, 38). Con ello se declara la persona de Jesús como punto central del acto de culto, y en El recibe eficacia sobrenatural la remisión justamente de los pecados y la incorporación a la comunidad de creyentes; y por la imposición de manos la recepción de los dones del Espíritu Santo, si bien en las ideas de la naciente Iglesia esa conexión no está aun totalmente clara, pues también puede tener lugar separada del bautismo, aunque no antes de éste.

El libro de la Hechos de los Apóstoles señala que “el primer día de la semana” tuvo lugar una reunión para “partir el pan” (20,7), un día distinto al sábado, que para el culto judío no tenía especial significación y al que consagrarán llamándolo “domingo” (día

184 Hech 15, 19-21.

185 Hech 15, 1-21. Que muchos judíos no quisieran que su Dios fuera adorado por otros pueblos, no era una mentalidad exclusiva de ellos. También los griegos y romanos de los primeros tiempos creían que cada raza tenía su propio dios y propagar su culto era como enajenar un bien propio en contra del interés general. Ver: Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, Ediciones Península, Barcelona 1984, p. 378-379.

186 El bautismo en la era apostólica iba precedido de una preparación aunque en modo alguno estaba codificado. Gracias a los escritos del Nuevo Testamento podemos darnos cuenta de las exigencias al candidato al sacramento. Se tenía acceso al baño de agua por el arrepentimiento de los pecados (Hech 2, 38; 22, 6) y, según el evangelio de Mateo, por la práctica de los mandamientos de Jesús (28, 19-20). Ver: Roger Béraudy: “La iniciación cristiana”, en: A. G. Martimort, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, 2da. Edición revisada, Editorial Herder, Barcelona 1967, p. 569.

del Señor) por haber sido además el día de la resurrección¹⁸⁷. Caminos propios inicia la piedad cristiana al escoger nuevos días de ayuno distintos a los de los judíos que hasta entonces había sido lunes y jueves. Se comprende fácilmente que del lado cristiano se prefiera el viernes pues fue el día de la muerte del Señor, y en la misma línea de recuerdo de su pasión está la elección del miércoles como segundo día de ayuno, pues la noche del miércoles con el prendimiento en el Huerto de los Olivos, dio comienzo ese drama. De otro uso litúrgico propio habla la carta de Santiago, al prescribir una unción especial a los enfermos encomendada a los ancianos (presbíteros)¹⁸⁸. Aun cuando esta carta está dirigida a judeocristianos de la diáspora apenas cabe pensar les recomiende una práctica religiosa extraña a la propia comunidad¹⁸⁹.

Esas acentuadas frente al judaísmo tradicional, dan inicio a las primeras persecuciones masivas contra la “secta de los nazarenos”¹⁹⁰, como eran llamados despectivamente los cristianos y una de las primeras víctimas será el diácono Esteban¹⁹¹.

LA PRIMERA ORGANIZACIÓN

La diversidad de formas organizativas durante la etapa apostólica, comienza con los doce testigos autorizados de la resurrección de Jesús, es decir, los Apóstoles. A ellos les siguió un colegio de ancianos (*presbyteroi*), siguiendo el ejemplo de las sinagogas a cargo de las tareas que los doce no podían desempeñar¹⁹²; y cuando lo requería la situación toda la comunidad intervenía en la toma de decisiones. En las comunidades fundadas por el apóstol Pablo, de cuyas formas de organización poseemos noticias tempranas, existen unos servicios “carismáticos”, tales como profetas, maestros, taumaturgos (que hacen curaciones), etc., a quienes el Espíritu de Dios regala estos

187 Mt 28, 1-2.

188 Sant 5, 14-15.

189 En todo esta parte no hemos apoyado en: Karl Baus, “De la Iglesia primitiva a los comienzos de la gran Iglesia”, en: Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, tomo I, Editorial Herder, Barcelona 1980, pp. 111-145. Sobre la Carta de Santiago ver: Johann Michl. “Cartas católicas”, en: Alfred Wikenhauser y, Otto Kuss: *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento*, tomo VII, Editorial Herder, Barcelona 1977, p. 327.

190 Hech 24, 5.

191 Hech 7, 54-59.

192 Hechos, 11,30; 21,18.

carismas para la edificación de la comunidad¹⁹³, y para el servicio de los no creyentes. En tales ocupaciones no se escondía ni reconocía ningún sistema fijo de ordenamiento, o mandato expreso de la dirigencia de la comunidad. Pero existen al mismo tiempo otros servicios que sí eran permanentes e institucionales, en el sentido de “asistir” y “dirigir”; a quienes se les llama “*episkopoi*” y “*diakonoi*”¹⁹⁴. La tarea de los primeros ha de entenderse según el significado del término, como supervisor de la vida de la comunidad. Unos y otros tenían vínculos permanentes de liderazgo con las comunidades locales, mientras que los apóstoles, los profetas y los maestros, actuaban en la totalidad de la Iglesia¹⁹⁵. De hecho sólo encontramos “*episkopoi*” en comunidades formadas por cristianos venidos de fuera del entorno judío y constituían en alguna medida una réplica de los colegios de presbíteros de las Iglesias locales judeocristianas de Palestina. La similitud de las funciones permitía la recíproca invasión de las diferentes formas de organización y también de sus respectivas denominaciones¹⁹⁶. Ni siquiera desde el punto de vista institucional se puede señalar contraposiciones, pues en las comunidades paulinas en modo alguno dominaba exclusivamente la libertad de tipo carismático-entusiasta, sino que debía hacerse “*todo con decoro y orden*”¹⁹⁷, principio que incluía el respeto y sometimiento a la autoridad legítimamente constituida¹⁹⁸.

El retraso de la *parusía*, o segunda venida de Cristo, contribuyó a que disminuyera el ritmo de los ministerios carismáticos y ganaran terreno los de carácter institucional y duradero. La continuación de la historia, terminó por incrementar la necesidad de conservar unos lazos de unión con los orígenes, y el oficio eclesiástico institucional se prestó para asegurar esa continuidad. Ya en el siglo III los distintos problemas internos de la Iglesia, como la lucha contra el gnosticismo y montanismo, las persecuciones, el esclarecimiento de la cuestión de la penitencia y la lucha contra los movimientos cismáticos nos muestran al episcopado “monárquico” (institucional) en pleno funcionamiento con los poderes agregados al cargo. El obispo es ahora el rector indiscutible de la comunidad en todas las manifestaciones de la vida; él le predica la fe

193 1 Cor 12,7.

194 Fil 1,1.

195 1 Cor 12,28.

196 1Tim 3,2; 4,14;5,17; Tit 1,5.7.

197 1Cor 14,40.

198 1Cor 16,16; 1Tes 5,12.

en la homilía y vela, como siempre, en la pureza de ella y en el recto desempeño de las funciones litúrgicas, sobre todo en la administración del bautismo y la celebración de la eucaristía; él es el custodio de la disciplina interna y el responsable de que la comunidad observe el ideal de la vida cristiana. El obispo dirige el trabajo de beneficencia en la vida diaria y organiza la ayuda en el momento de la necesidad y de la crisis; y representa a su iglesia en las relaciones con otras comunidades locales, o en las reuniones sinodales, que ahora toman importancia.

La elección de los obispos recae en la comunidad durante el curso de una asamblea. El voto es oral y el candidato, ordinariamente es un presbítero o un diácono. Se exige que sea hombre de experiencia, desinteresado, probado en la vida familiar y profesional y con independencia económica. En Oriente se prefiere a quien tenga posibilidades de socorrer a los necesitados de la comunidad¹⁹⁹. En algunas iglesias el cargo es casi hereditario; Polícrates, por ejemplo, es el octavo miembro de la familia que ejerció el episcopado en Efeso²⁰⁰. Otras condiciones y garantías para la designación fueron la experiencia adquirida en la gestión de su casa y patrimonio; y las cualidades humanas que han fraguado su personalidad. Habitualmente se elegía a un hombre casado y de edad madura²⁰¹ y las excepciones eran raras, como el caso de Melitón de Sardes, quien al parecer era célibe²⁰². Pero la edad tenía su excepción; podía ser sustituida por la generosidad y la prudencia. El obispo de Magnesia, en tiempos de Ignacio, era joven²⁰³, Gregorio el Taumaturgo y Atanasio también lo fueron. Se aconsejaba no ejercer el comercio ni función pública alguna, pues los negocios podrían comprometer su fama de desinteresado, y la magistratura podía imponerle obligaciones ajenas a su ministerio. Además de las cualidades morales²⁰⁴ exigidas tanto para el servicio litúrgico como para

199 Eusebio de Cesárea, *Historia eclesiástica*, IV, 23. Tomo I, Introducción, versión española, Introducción y notas por Argimiro Velasco Delgado, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 349) Madrid 1973. (En adelante: *Historia eclesiástica*, Cap. N°)

200 *Ibidem.*, V, 24.

201 En la *Didascalia*, (IV,1,1) se pide que tenga cincuenta años. Se necesitan 50 años, dice Platón, para hacer un hombre. *La República*, 539-540.

202 Eusebio, *op. cit.* V,25,5.

203 *Carta a los magnesios*, III. En *Padres Apostólicos*, p. 461.

204 Eusebio, *op. cit.* VII,32,2.

el servicio a la comunidad, era fundamental el conocimiento de las Escrituras²⁰⁵, e incluso del dominio del hebreo, para explicarlas mejor²⁰⁶.

Los presbíteros ocupan, por lo general el lugar que les señala ya las cartas de San Ignacio. Ellos son los “*consejeros y asesores del obispo*”, colaboran sobre todo en procesos judiciales contra los cristianos, pero no tienen título alguno a una participación necesaria en los dones de la comunidad. Pero hay también en el siglo III indicios de creciente importancia del presbiterado, por los menos en algunos territorios del cristianismo. Tal auge depende principalmente del creciente número de fieles en los ambientes rurales, para los que no se podía nombrar un obispo como rector o pastor de la comunidad, sino sólo un presbítero. Esto sucedía con seguridad en Egipto, después de mediados de siglo, como lo atestigua Dionisio de Alejandría²⁰⁷. Indudablemente todo el poder del presbítero en esos casos era subsidiario del poder del obispo. Una ampliación de los poderes presbiterales fue también concedida en tiempos de necesidad, como en las persecuciones, cuando el obispo por estar encarcelado, o haber huido, no podía ya atender sus deberes eclesiales. En la vida diaria de cualquier comunidad cristiana, para este tiempo, los presbíteros están aún en la penumbra respecto a los diáconos. Estos se presentan, como auxiliares principales del obispo, sobre todo en el cuidado de los pobres y administración de los bienes de la Iglesia, en más frecuente contacto con los miembros particulares de la comunidad y son por lo tanto, según la *Didascalia*²⁰⁸ “*oído y boca, corazón y alma*” del obispo²⁰⁹. El diácono, entonces, ha de informar al obispo de todo lo que ocurre en la comunidad, y como es natural semejante intervención en los asuntos comunes le aseguró alto influjo en las decisiones. De la concordia y cooperación entre el obispo y el diácono, depende, según la *Didascalia*, el bien de la comunidad²¹⁰.

205 Ibid., V,24,7.

206 Ibid., VII,32,2.

207 Ibid., VII, 24,6-9; VI, 44,2-5.

208 Era una obra concerniente particularmente a los deberes del obispo, trata, pues, de la ordenación de los diáconos, el ministerio de las diaconisas, las ayudas que llevar a los cristianos apresados a causa de su fe, etc. Es anterior al siglo IV, y se conserva en sirio, árabe, etiópico y parcialmente en latín. Su lengua original era el griego. Ver., P. Nautin. “*Didascalia de los Apóstoles*”, en *Diccionario Patrístico y de la antigüedad cristiana*, tomo I, p.595.

209 *Didasc.* 2,44,4.

210 *Ibíd.*, 3,13,7.

EL MUNDO PAGANO DONDE SE MUEVEN LOS CRISTIANO

Si damos una ojeada al mundo religioso del helenismo a comienzos de la era cristiana, la impresión es negativa, si se contraponen al nuevo modelo de vida de los seguidores de Jesús. El culto al emperador había significado un fuerte obstáculo permanente a la pacífica propagación de la fe porque el mensaje de un redentor, ejecutado como un malhechor sobre una cruz no podía imponerse fácilmente a un mundo dado al esplendor de la figura sagrada que se sentaba en el trono imperial. Además, si los seguidores del evangelio se atrevían a despreciar o atacar siquiera de palabra el culto oficial, el Estado podía desplegar todo su poder contra ellos. Otro factor negativo lo ofrecía la falta de sentido moral de los cultos místicos orientales, cuyos rasgos orgiásticos conducían frecuentemente a serias degeneraciones²¹¹. La tendencia de esos cultos a la exhibición externa destinada exclusivamente a impresionar los sentidos, era efecto de la superficialidad religiosa de aquella civilización helenística que iba constantemente perdiendo hondura e intimidad²¹². A estos factores negativos, empero, se contraponen en el cuadro del conjunto rasgos positivos que cabe estimar como puntos de apoyo o de partida en orden al mensaje de la nueva fe. El sentimiento de vacío que ante el fallo de las antiguas religiones había surgido en las naturalezas reflexivas de muchos fieles, permitió sin excesiva dificultad abrirse al mensaje que a la par de predicar un alto nivel moral podía precisamente impresionar a quienes tenían experiencias poco edificantes de las religiones tradicionales. Algunos rasgos particulares de los cultos místicos muestran la existencia del profundo anhelo de redención y búsqueda de los sagrado sentido por la gente de entonces, que había de prestar oído apenas se le hablara de la salvación eterna ofrecida por un *soter* (salvador) que, si estaba desnudo de toda grandeza terrena, por ello justamente era superior al otro que sólo tenía que ofrecer una redención mundana.

Sin embargo, no era fácil para un judío piadoso y consciente de pertenecer al “pueblo elegido” aceptara la idea de una salvación universal. Esa estrecha visión va a

211 Karl Baus, *Op. cit.*, p. 163.

212 El culto al emperador nace de la religión que se practicaba en el seno de la familia, al divinizar a los difuntos y dedicarles el fuego sagrado alrededor del cual giraba el centro de la vida familiar. De esa religión doméstica en la que el pater familiae ejerce de gran sacerdote proviene la religión del Estado y el culto al emperador. Sobre los orígenes de la religión romana sigue siendo aprovechable el clásico Fustel de Colanges, *La ciudad antigua*, Ediciones Península, Barcelona 1984.

ser superada desde los inicios – como apuntamos antes – por la predicación apostólica. La novedad será que la salvación de Dios es para todos los pueblos, porque ellos también son partícipes de la misma herencia de los judíos y hermanos entre sí. De ahora en adelante el extranjero no profanará la casa de Dios ni mancillara el sacrificio con su presencia; ni el sacerdocio hereditario, ni los misterios de la religión reservados a unos pocos iniciados, ni los ritos y los dogmas escondidos al común del pueblo. En adelante la enseñanza religiosa se extenderá hasta los lugares más remotos sin acepción de personas y la religión ya no estimulará el odio entre los pueblos.

La adhesión temprana de un “gentil” a la comunidad de los creyentes, como ocurrió al eunuco etíope bautizado por el apóstol Felipe²¹³ no parece haber dado ocasión para que la Iglesia madre de Jerusalén tomara una posición de principio en el asunto. Mayor fue el revuelo que produjo el bautismo de Cornelio el capitán romano y sus parientes en Cesarea²¹⁴. Pedro, el responsable del acto hubo de rendir cuentas en toda la regla ante la comunidad alarmada y sólo apelando al mandato divino que se le diera en visión especial, logró hasta cierto punto que los judeocristianos se conformaran con lo acontecido. Por muy importante que fuera el proceder de Pedro en el orden de los principios, no tuvo por de pronto consecuencias inmediatas para una intensificación de la actividad misionera entre los *gentiles*. El empujón decisivo en este sentido provino de un grupo de judeocristianos helenistas provenientes de Chipre y Cirenaica que debieron abandonar Jerusalén y dirigirse a Antioquía al estallar la persecución que trajo como consecuencia la muerte de Esteban. Allí anunciaron, dice el libro de los Hechos “a los no judíos la buena noticia acerca de Jesús, el Señor. El poder del Señor estaba con ellos, y así fueron muchos los que dejaron sus antiguas creencias y creyeron en el Señor” (11, 19-21). Así pues, el primer grupo numéricamente considerable de *gentiles* que aceptó el cristianismo procedió del mundo culto helenístico y el hecho permitió concluir que la fe cristiana no tropezaría aquí con alguna resistencia o repulsa. El éxito de este ensayo misionero movió a la Iglesia madre (de Jerusalén) a despachar a Antioquía a uno de sus miembros, el antiguo levita Bernabé a evaluar la situación. Este hombre, oriundo de la diáspora de Chipre, llevaba consigo suficiente desprevenimiento para justipreciar con objetividad el alcance de los acontecimientos de aquella naciente

213 Hech 8, 26-39.

214 Hech 10, 1-43.

comunidad antioqueña. Aprobó la admisión de todos los neófitos a la Iglesia y tuvo una intuición que tendrá consecuencias universales: había que encomendar la predicación de la nueva fe a alguien con el suficiente corazón y espíritu como el de un hombre que después de su sorprendente conversión a Cristo se había retirado a su patria Tarso de Cilicia (en la actual Turquía). Así entrará Pablo a la historia del cristianismo. Bernabé lo persuadió para el trabajo misionero en la capital de Siria; y después de un año de actividad común quedó asegurada la existencia de la primera gran Iglesia de la gentilidad cuyos miembros recibieron aquí el nombre por primera vez de “cristianos”, como habíamos señalado antes.

No sabemos cuando llegó a Roma la primera noticia del evangelio. Los historiadores señalan que bajo el emperador Claudio (años 40-54) hubo allí judeocristianos que por mandato imperial tuvieron que abandonar la ciudad en el año 43 junto con los judíos, de los que aun no se diferenciaban a simple vista²¹⁵. Esa medida no pudo impedir el crecimiento de aquella comunidad y la prueba está en la Carta de San Pablo a los Romanos, la más extensa de todo el Nuevo Testamento, escrita hacia el año 57. Por ella sabemos que la Iglesia romana gozaba entonces de inusitado prestigio.

LOS APÓSTOLES

Sobre la vida, milagros y destino de los Apóstoles sabemos lo que nos relata el libro de los Hechos. La tradición evangélica es muy firme en lo relativo a la distinción entre el grupo más amplio de los discípulos que se reunían espontáneamente alrededor de Jesús como *rabi* y el círculo bien determinado de los doce, que Cristo constituyó por su propia autoridad²¹⁶. En esa lista que con algunas variantes se encuentra en los textos paralelos en Mateo, Lucas y Hechos de los Apóstoles, tres aparecen destacados: Simón, con el sobrenombre de Pedro, Santiago y Juan. Éstas se cierran siempre con la mención del traidor. Hay que suponer en todos ellos una actividad evangelizadora dentro y fuera de Palestina²¹⁷. La comunidad de Alejandría fue fundada por Marcos, nombrado varias veces en el Nuevo Testamento²¹⁸, autor del segundo evangelio según el testimonio de

215 Joseph Lortz *Historia de la Iglesia. En la perspectiva de la Historia del Pensamiento*, tomo I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982, p. 78.

216 Mc 3, 13-19.

217 Karl Baus, *Op. cit.*, p. 185.

218 Hech 12, 25; 13, 5-13; 15, 37-39; Col 4, 10; 2Ti 4,11; Fil 24; 1Pe 5, 13.

Papías obispo de Hierápolis. De Juan sabemos que se estableció Asia Menor y actuó en las Iglesias fundadas por Pablo. Discípulo suyo fue el obispo Policarpo de Esmirna, mártir a mediados del siglo II²¹⁹. Hacia fines de ese siglo en Hierápolis de Frigia se enseñaba como sitio de peregrinación el sepulcro del apóstol Felipe, aunque no es seguro que no se trate de una confusión con el diácono del mismo homónimo. Pablo no pertenece a los doce pero reivindica con vigor el título de apóstol porque vio al Señor después de la Pascua (Resurrección) en el camino de Damasco y recibió el encargo del apostolado entre las naciones, como explica en su carta a los Gálatas (1, 11-16). La segunda parte del los Hechos relata el recorrido de sus viajes, más que la historia de la de la comunidad eclesial; y para mayor complemento poseemos las catorce cartas que hacen del apóstol de los *gentiles* si no el mayor difusor de la fe. Conocedor de los métodos de la teología farisaica se hallaba en disposición de ser el mayor teólogo cristiano por sentar las bases de esta doctrina. Familiarizado con la cultura helenística, conocía la filosofía estoica de la época y dominaba el griego además de hebreo y el arameo, sus escritos son los más antiguos de la literatura paleocristiana. En ellos alienta una indomable fe en la verdad de la revelación cristiana: la fuerza y la plenitud de vida en Cristo Jesús. Sus cartas van dirigidas en su mayor parte a las comunidades fundadas por él, o como la de los romanos de cuya fe tenía entusiastas noticias, a quienes ardía en conocer y evangelizar personalmente. Los hermanos en la fe leían esos textos en las celebraciones litúrgicas y las comunidades se los intercambiaban. El objeto principal de la fe y de la predicación paulina era Cristo crucificado y resucitado, el Señor exaltado, el Kirios (ungido); y nosotros, que experimentamos la poderosa ley del pecado (Rom 7) somos justificados por la fe.

Con relación a los demás apóstoles, en los siglos II y III se trató de colmar las lagunas por medio de narraciones apócrifas con mayor o menor extensión sobre la vida y muerte de algunos de ellos. Por su género literario dichos escritos están más cercanos a las novelas y relatos de viajes según el patrón de la aretalogía²²⁰ profana y procedían de ambientes heréticos gnósticos en cuyos casos existía la tendencia a autorizar esas doctrinas y teorías bajo el nombre de algún autor de reconocido prestigio. Su valor

219 *Historia eclesiástica*, V, 20, 5-6, tomo I, pp. 325-326, Ireneo de Lyon *Contro le eresie*, Vol. I, A cura di P. Vittorino Dellagiacomma, Secunda edizione, Edizioni Cantagalli, Siena 1968, p. 225.

220 Narración de los hechos prodigiosos de un dios o un héroe.

como fuente radica en permitir asomarnos a las ideas religiosas de la época que los produjo. Aparte de esos datos nada más sabemos de la actividad y vida de los apóstoles. Las leyendas tardías nos los presentan visitando lejanos lugares (Santiago en España y Tomás en la India) bautizando a millares de personas entre asombrosos milagros y convirtiendo reinos enteros.

Se tiene certeza del martirio de Pedro y de Pablo en Roma, y una inequívoca alusión a la muerte del primero en el evangelio de Juan (21,19). En la Carta a los Romanos, al final de los Hechos de los Apóstoles y en la Segunda Carta a Timoteo, los tres lugares del NT en que Pablo aparece con relación a Roma, curiosamente no hace mención de Pedro. Es comprensible si la permanencia de Pedro en Roma no fue permanente, lo cual de suyo es lo más verosímil, no en cambio que jamás hubiera estado en la urbe; y menos que no sufriera allí el martirio. El estudio arqueológico del sepulcro de Pedro ha permitido dar por seguro que dicho sepulcro existía, al menos mucho antes de la construcción de la basílica por el emperador Constantino y las excavaciones realizadas bajo la basílica a partir de 1941 no han hecho sino confirmar este resultado²²¹. Pablo fue decapitado hacia el año 67 en Roma, según la tradición, probablemente en la Vía Ostiense, en la misma época de la crucifixión de Pedro durante la persecución de Nerón. El primer escritor cristiano en mencionar los dos acontecimientos fue Clemente Romano (siglo II) en su *Epístola a los corintios*²²². Sin nombrar directamente al emperador Clemente indica que no sólo sufrieron muerte violenta Pedro y Pablo, sino también “una gran muchedumbre de escogidos” entre ellos también a mujeres a quienes se les sometió a “cruels tormentos”.

LA ERA POS APOSTÓLICA

Con la muerte del último apóstol perdió la naciente Iglesia a la postrera figura dirigente que pudiera ser invocada como testigo de los acontecimientos de la vida, muerte y resurrección del Señor. El destino de la comunidad cristiana quedaba ahora en manos de una nueva generación ligada de forma única a las tradiciones de los apóstoles, por haber oído sus enseñanzas. Comienza entonces una fase para la nueva dirigencia

221 Para una información más técnica: IÑIGUEZ, José Antonio, *Síntesis de arqueología cristiana*, Ediciones Palabra, Madrid 1977, pp. 90-100.

222 En: *Padres Apostólicos*, p. 182.

que seguía el desenvolvimiento rectilíneo de puntos iniciales ya existentes, con rasgos nuevos. Su campo misional sigue siendo esencialmente el mismo que la generación pasada, que partiendo de Antioquía dio el paso decisivo al dirigir el mensaje evangélico al mundo cultural helenístico con el consiguiente incremento de Iglesias en las principales ciudades del imperio. La piedad de la era pos apostólica tanto en el orden estrictamente sacramental – bautismo y eucaristía – como en las manifestaciones de la oración y la ascesis en la vida diaria, sigue en gran parte siendo la misma que fijara la tradición apostólica²²³.

La difusión del cristianismo tiene lugar dentro del Imperio romano inicialmente siguiendo un claro movimiento de Este a Oeste; desde Palestina, la “buena nueva” fue llevada al Asia Menor, que se convirtió en el primer país cristiano; luego todo el norte de África y Roma. Ireneo de Lyon (muerto hacia el 202) atestigua que ya a fines del siglo II existían comunidades cristianas en la orilla izquierda del Rin. Del florecimiento del cristianismo al sur de las Galias hacia mediados del siglo II nos da noticias la carta de los cristianos de Lyon y de Vienne sobre sus mártires a los cristianos de Asia y Frigia²²⁴. Hacia el año 200 el cristianismo estaba representado en todas las partes del Imperio y donde más partidarios tenía era en Oriente, aunque no es posible mencionar cifras. Se extendió con los soldados, los comerciantes y los predicadores a lo largo de las vías de comunicación. Por consiguiente se estableció primero en las estaciones de esos caminos, es decir, en las ciudades, mientras que los habitantes de los campos siguieron por mucho tiempo sin recibir el llamado de Jesucristo, un mensaje de consolación y misericordia: “venid a mí los oprimidos”. Según Pablo, en sus comunidades habían pocos miembros distinguidos²²⁵ pero desde los inicios la nueva doctrina caló entre gente de elevada condición social. A ésta perteneció el primer bautizado no judío, ayuda de cámara de la reina de Etiopía²²⁶ y otro tanto el gobernador de Chipre, Sergio ganado por Pablo y Bernabé²²⁷. En el año 95 se hace cristiano Tito

223 Karl Baus, *Op. cit.*, p. 202.

224 *Historia eclesiástica*, tomo I, pp. 265-283.

225 1Cor 1, 26.

226 Hech 8, 27 – ss.

227 Hech 13, 4-12.

Flavio Clemente, tío de los emperadores Tito y Domiciano, mandado a ejecutar después por el mismo emperador²²⁸.

A fines del siglo I, y hasta la mitad del siglo II nos encontramos con una serie de autores a quienes llamamos la generación “apostólica”, porque vivieron inmediatamente luego de la muerte de los Apóstoles, estuvieron en contacto directo o indirecto con ellos y cuyas enseñanzas pueden considerarse como eco bastante directo de la predicación de ellos. Corresponderá a ellos confrontar el peligro de herejías, que ya venían siendo detectadas en la carta de Santiago, en las dos de Pedro y en las tres atribuidas a Juan, conocidas en el NT como Cartas Pastorales²²⁹. Pero ahora el cristianismo particularmente en Asia Menor está amenazado por los grupos heréticos. En tal sentido, uno de esos escritores, Ignacio de Antioquía, ataca a los representantes del *docetismo* que atribuyen a Cristo un cuerpo aparente y defienden la ley judaica y exhorta a las comunidades de Esmirna, Filadelfia y Filipos estrechase más y evitar toda comunicación con los herejes²³⁰. También en Roma, Hermas un judío de origen o formación, liberto dedicado a los negocios, descubre los intentos de introducir doctrinas extrañas. Su libro *El Pastor*, del género apocalíptico por sus visiones y revelaciones, tiene como objeto exhortar a la penitencia pública y sacramental, que sólo se puede recibir una sola vez luego del bautismo y perdona todos los pecados sin excepción. Este escrito presenta a la Iglesia como la de los elegidos y predestinados para la salvación. Se ingresa a ella por el bautismo que es un auténtico sello. En ese escrito nos encontramos con el doble nombre de *episcopos* y *presbíteros* para los titulares del ministerio de gobierno de la Iglesia, junto a los cuales se nombra a los *diáconos* y *maestros*²³¹. El documento quizás más antiguo del tiempo post apostólico, la primera Carta de Clemente romano²³², señala que en la conformación de una comunidad particular se encontraban dos grupos de personas. Uno llevaba doble denominación de *presbíteros* y *episcopos*, y

228 Joseph Lortz, *Op. cit.*, p. 83. Sobre la conversión de personas de la alta sociedad ver: Adalbert Hamman, *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, Ediciones Palabra, Madrid 1985, pp. 49-53.

229 Johannes Michl, “Cartas Católicas”, en: Alfred Wikenhausen – Otto Kuss, *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento*, Tomo VIII, Editorial Herder, Barcelona 1977, p 314. A diferencia de las cartas de San Pablo, estas van dirigidas a grupos más indefinidos y heterogéneos. Santiago, por ejemplo escribe a las doce tribus de la diáspora (1,1); la 1° de Pedro (1,1) a los peregrinos de la diáspora del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia; y así sucesivamente.

230 SIMONETTI, Manglio, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Edizione Accademia, Milano 1988, pp. 36-37.

231 *Pastor*, Vis. 2,4.2-3; 3,5, en: *Padres Apostólicos*, pp. 947,954.

232 IClemente, 44, 2-6, en: *Padres Apostólicos*, p. 218.

el otro de *diáconos*. La *Didache o doctrina de los doce apóstoles*, un texto del siglo II compuesto por una colección de normas morales, litúrgicas y de organización religiosa, sólo nombra a los *episcopos* y *diáconos*²³³. Sólo las cartas de San Ignacio de Antioquía distinguen claramente los tres ministerios, cuyos representantes se llaman *episcopos*, *presbíteros* y *diáconos*²³⁴.

EL EPISCOPADO MONÁRQUICO

Así pues, ya en la segunda década del siglo II existe en Antioquia y en cierto número de comunidades asiáticas el episcopado monárquico, donde el gobierno de la Iglesia incumbe claramente a un solo *episcopo* (obispo). Se le llamó “monárquico” por estar en la cúspide de la Iglesia local o regional como centro y garantía de la unidad eclesial en la conservación del legado de los Apóstoles, en la paz y concordia fraterna, presidiendo el culto eucarístico. En otras partes esta evolución no se ha cumplido aún ni acaso se cumple después, o por lo menos no es atestiguado por las fuentes, que permitan marcar las fases particulares de este desarrollo, ni reconocer si todas las comunidades cristianas siguieron el mismo curso. En los textos primitivos donde no aparece la mención del obispo, como es el caso de la carta de Policarpo de Esmirna a los Filipenses²³⁵, ello puede depender de un retraso de una norma que con el tiempo se hizo universal, a medida en que se iban consolidando las Iglesias locales²³⁶. De cómo el poder del ministerio episcopal, presbiteral y diaconal se transmitía, en verdad son escasas las referencias o descripciones de los primeros escritores cristianos. Es de suponer entonces que se adoptó el rito de la imposición de manos que los Apóstoles introdujeron para consagrar a sus colaboradores y sucesores en el “ministerio” tal como se ve en los Hechos de los Apóstoles con la elección de los siete diáconos²³⁷, en San Pablo con relación a Timoteo²³⁸ imponiéndole también las manos los presbíteros²³⁹; y el

233 15, 1, en: *Padres Apostólicos*, 98.

234 Carta a los Magnesios, II; Carta a los Filadelfios, IV; Carta a los Esmirniotas, VIII, 1,2; Carta a los Tralianos, II, 2,3; en: *Padres Apostólicos*, pp. 460, 468, 483, 493.

235 *Padres Apostólicos*, pp. 661-671.

236 Miguel Nicolau, *Misterios de Cristo. Sacerdocio y Sacramento del Orden*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 322). Madrid 1971, p. 128.

237 Hech 6, 1-6.

238 2 Tim 1, 6.

239 1 Tim 4, 14.

propio Timoteo a sus futuros ayudantes²⁴⁰. En todos los casos se trata de una imposición de manos especial, no el simple gesto de bendición como el que realizaba Jesús al bendecir a los niños²⁴¹, sino con el objeto de comunicar un oficio o potestad mediante el rito religioso para constituir a alguien en el orden jerárquico bien sea de los obispos, presbíteros o diáconos²⁴².

Corresponderá a los Padres apostólicos poner las bases del desarrollo teológico del ministerio eclesiástico, cuya autoridad, en último término se remonta a Dios, quien envió a su hijo Jesucristo. Éste a su vez dio a los apóstoles el mandato de continuar la predicación del evangelio. Los apóstoles, por su parte bajo la acción del espíritu Santo instruyeron *episcopos* y diáconos y enseñaron que en lugar de éstos, a su muerte sucedieran otros varones probados para continuar el ministerio entre los fieles. Así Clemente romano ve fundada la autoridad en el mandato de Cristo a los apóstoles, de quienes ha de derivarse, en sucesión ininterrumpida todo poder de mando o gobierno en la comunidad cristiana²⁴³. Ignacio de Antioquía, el más elocuente abogado de la unidad y misión perfecta y entera de obispo e Iglesia, desarrolla la teología del episcopado. La Iglesia se une a su obispo en el pensamiento y en la oración; sólo con él celebra la eucaristía, a él ha de seguir obedientemente, como Jesucristo al Padre; nada ha de hacerse en la Iglesia sin el obispo, y aun el bautismo y celebración del matrimonio le están reservados²⁴⁴. El obispo solo puede reclamar igual actitud a los fieles ante su persona, porque él representa ante ellos a Jesucristo; el que como los herejes se revela ante la autoridad del obispo, se rebela contra el Señor, que es el verdadero obispo, aunque invisible de cada Iglesia²⁴⁵. Los ministros, por su parte, ven enteramente su misión bajo el prisma del origen sobrenatural y se dan cuenta de que el desempeño de sus funciones son movidos por el Espíritu Santo. Ignacio se siente, en efecto, guiado por el Espíritu cuando encarece a los fieles de Filadelfia la unidad con el obispo y el presbiterio, y sabe que está en posesión de secretos celestiales y conoce las cosas visibles e invisibles. En conclusión, dos cosas cooperan a que el obispo y sus

240 1 Tim 5, 17-22.

241 Mc 10, 16.

242 Miguel Nicolau, *Op. cit.*, p. 142.

243 1 Corintios, XLII, 1-3; en: *Padres Apostólicos*, p. 216.

244 Carta a los Efesios, 4,1; 5, 2, en: *Padres Apostólicos*, p. 493.

245 Carta a los Tralianos, I, 2: II, 1, en *Padres Apostólicos*, pp. 467-468.

colaboradores puedan desempeñar dignamente su mandato ministerial: el origen apostólico, es decir, el haber recibido el Sacramento del Orden por imposición de las manos de los apóstoles o de sus sucesores; y la santidad de vida, espiritualidad y dones del Espíritu Santo²⁴⁶.

En la era pos apostólica las diversas comunidades al frente de las cuales se encuentran los obispos, no existen aisladamente ni se bastan a sí mismas, sino que se sienten ligadas con las demás como un organismo único al que anima un principio sobrenatural de vida: Cristo El Señor. Todas las iglesias juntas representan el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia universal, que brilla y resplandece en cada Iglesia particular, bajo la bandera de Cristo crucificado, venga de los judíos o de los gentiles²⁴⁷. A esta Iglesia supra-local, comunión de todos los fieles, da Ignacio de Antioquía el nombre de Iglesia *católica* cuyo obispo invisible es Cristo. Su catolicidad es una característica tan manifiesta, que por su presencia, se puede reconocer a la verdadera Iglesia, y a través de un activo intercambio epistolar entre las distintas comunidades se mantiene viva la conciencia de pertenecer a una gran comunión universal. Se transmiten entre sí noticias, se comparten penas y alegrías mutuas, y hasta se emprenden largos viajes para deliberar en común sobre cuestiones particularmente importantes de carácter religioso²⁴⁸.

EL PRIMADO DE PEDRO

En el marco de la estructura jerárquica de la Iglesia primitiva el apóstol Pedro ocupó un puesto preponderante como “señor” entre “con-señores” (1Pe 5), por ser el primer hombre de la comunidad claramente preferido por el Señor (Mt 16, 18; Jn 21, 15 ss.). Ese puesto lo reconoce Pablo, que también había recibido su evangelio por revelación del Señor, cuando “marchó a Jerusalén para ver a Pedro, “no viendo en esta ocasión a ningún otro apóstol excepto a Santiago (Gal 1, 18; 2, 8). Del mismo modo que el ministerio apostólico como tal, es decir, la dignidad de ser elegido por Jesús y enviado a ser testigo de su pasión, muerte y resurrección no es transferible, así tampoco

246 Karl Baus, *Op. cit.*, pp. 236-238.

247 Ignacio de Antioquía, Carta a los Esmirniotas, I, 2, en *Padres Apostólicos*, p. 489.

248 “Sabemos que entre nosotros muchos se han entregado a las cadenas, para rescatar a otros, muchos se han vendido por esclavos y con el precio de su libertad han alimentado a otros”. 1 Clemente a los Corintios, LV, 2, en: *Padres Apostólicos*, p. 227.

lo fue la primacía de San Pedro sobre los demás apóstoles. En cambio la misión de predicar la vida, muerte y resurrección de Cristo sí la transfirieron los propios apóstoles a sus discípulos y sucesores. Ministerio eclesiástico del que fueron investidos Pablo y Bernabé (Hech 13, 1-3) y a su vez ellos transmitieron a otros. Lo que no estuvo del todo claro para la comunidad primitiva fue que el ministerio de Pedro, encomendado directamente por el Señor como fundamental para la Iglesia, tuviera que limitarse al tiempo de la vida de Pedro. Debido precisamente a esa coexistencia de primacía y colegialidad entre los apóstoles se dieron tensiones en la dirección a la parte monárquica y colegial de la comunidad primitiva. Con lo cual el texto de la promesa “Y ahora te digo: Tú eres Pedro (Piedra) y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia; los poderes de la muerte jamás la podrán vencer. Yo te daré las llaves del Reino de los Cielos, lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo, y lo que desates en la tierra quedará desatado en el cielo” (Mt 16, 18-19)²⁴⁹ no hizo sino cobrar mayor importancia. Su fuerza radicó precisamente en el hecho de que las palabras no pudieron, ni en el tiempo en que Jesús las pronunció ni en el tiempo en que Mateo las fijó por escrito, ser entendidas de forma natural y plena. Eran palabras proféticas, que crearon una realidad efectiva, pero cuyo contenido no fue aclarándose sino paulatinamente en el curso de la historia de la Iglesia. Palabras que como tal participan del carácter misterioso de toda profecía, que contienen mucho más de lo que eventualmente comprendieron sus inmediatos receptores. También el primado cae dentro del vaticinio de comprensión progresiva que el Señor había prometido para toda la revelación en general: “El espíritu de la verdad os guiará hacia la verdad eterna” (Jn 16, 13).

En síntesis, el anuncio profético religioso no siempre fija su contenido de modo explícito y unívoco en todos sus detalles²⁵⁰. Cuando la Iglesia penetró en nuevos ambientes culturales y tuvo que expresarse a sí misma y revestir su predicación con un ropaje lingüístico nuevo, existió siempre la posibilidad y el peligro de que los contenidos no cristianos encerrados en los nuevos conceptos quedaran adheridos a su auténtica esencia, basada en la revelación. Esto lo vemos, por ejemplo, en la traducción posterior de la palabra griega *diakonía* (servicio) al principio traducida por *ministerium*,

249 Sobre la exégesis de este pasaje: Ángel Antón, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, Biblioteca de Autores Cristianos, Serie Maior 15, Madrid 1977, pp. 400-412.

250 Joseph Lortz, Op. cit., pp. 79-80.

y después por la palabra latina *officium* (oficio – cargo), debido a la influencia de una corriente de pensamiento administrativo romano infiltrado cuando la Iglesia es ya una realidad más compleja geográfica y culturalmente. Evidentemente la finalidad del “oficio” o “cargo” siguió siendo el servicio, pero el concepto romano de “*officium*” también hubo de amortiguar de diversas formas, los efectos de la “*diakonia*” cristiana. Algo similar debió ocurrir con el papado. El primado de Pedro está claramente basado en la Escritura, pero que los conceptos posteriores de “vicario de Cristo en la tierra” y “Primado” del obispo de Roma” sobre los demás obispos, con énfasis en lo administrativo y representativo formalmente “fundado” en el Derecho romano son el resultado de una evolución histórica que interpretó la figura de los sucesores de Pedro. En todo caso, la frase de Mt 16, 18 “Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia” no está diciendo que la piedra sea la Iglesia. La piedra es la base estática de un acontecer dinámico que se proyecta en el futuro, como es la acción salvífica de la Iglesia encarnada en la historia. La “piedra” o mejor, lo “estático”, si cabe el término, o lo sólido es el mensaje y la acción, primero de los apóstoles y de Pedro, y luego de sus sucesores en circunstancias distintas. Sin desechar el fundamento ya colocado por el mismo Jesús, la Iglesia se fue “edificando” sobre esa “roca”. En el proceso de estructuración del papado a lo largo de los siglos encontramos, evidentemente, muchas cosas buenas o malas condicionadas por el momento histórico, que en definitiva no entran en eso que llamamos la “roca”, y que por lo tanto podrían desaparecer. El abuso de poder, el afán de dominio, lo encontramos a lo largo de la historia y con muchas variantes y no pocos casos ha sido una “cruz” para la Iglesia²⁵¹. Como dice San Pablo, “llevamos este tesoro en vasos de barro” (2 Cor 4,7). No es una excusa, ni una objeción legítima contra la institución misma sino una severa advertencia a la revisión y conversión constante a la luz del Evangelio²⁵².

LA UNIDAD EN LA FE

Se buscó salvaguardar la unidad de credo por medio de una regla de fe, que va progresando desde fórmulas iniciales sencillas a proposiciones cada vez más precisas.

251 No todos los papas fueron buenos, ni llevaron una conducta edificante, pero también los hubo santos. Ver: E. R. Chamberlin, *Los malos papas*. Biblioteca de Historia, N° 44, Ediciones Orbis, Barcelona 1985.

252 Joseph Lortz, *op. cit.*, pp. 80-81].

En los puntos esenciales la “regla de fe” es en todas partes igual y los creyentes se la aprenden como símbolo bautismal²⁵³. La unidad del culto está asegurada por la liturgia de la eucaristía, que si en forma externa y en algunos textos de oración muestran diferencias locales, en su fondo interno mantienen en todas partes el mismo núcleo esencial de la liturgia cristiana, de suerte que el obispo Policarpo que vive en la Esmirna asiática puede celebrarla en medio de la comunidad romana²⁵⁴.

La fe y el culto reciben nueva firmeza por el hecho de que se les mide constantemente por el patrón de la tradición eclesiástica que no puede admitir novedad alguna de origen humano, pues la fidelidad a esa tradición es el supuesto de la integridad de las verdades de fe y del culto. No resultaba fácil el cumplimiento de esta norma en un mundo de tantas culturas distintas al constatar la insistencia de los Padres apostólicos en apelar a la tradición, herencia de los Apóstoles que no era lícito falsificar. No siempre se logró ese cometido a juzgar por la cantidad de desviaciones y herejías que reseña el historiador Eusebio de Cesarea²⁵⁵. En fecha temprana, al mismo tiempo que el judeocristianismo de la Iglesia naciente de Jerusalén y de la era pos apostólica, se desarrollaron otros grupos judíos que aceptaron tanto en la doctrina como en el culto elementos cristianos. Pero en contraste con el judeocristianismo ortodoxo transformaron estos elementos y se metieron en dos cuestiones fundamentales relativas a Jesucristo y la vigencia de la Ley de Moisés, que causaron conflictos de orden teológico en la comunidad primitiva, y en las Iglesias fundadas por el apóstol Pablo. Uno fue el problema de los judaizantes, al querer imponer a los cristianos de las otras Iglesias distintas a las de Palestina (gentiles) la observancia de la Ley mosaica, como necesaria para la salvación. A la muerte del apóstol Santiago el Mayor esta fracción quiso imponer a un tal Thebutis contra Simón, el sucesor legítimamente elegido de Santiago, según el testimonio de Hegisipo, señalado por Eusebio²⁵⁶. Ahora bien, para la Iglesia universal la cuestión cristológica ganaba por momentos importancia y se convertía en criterio decisivo para la ortodoxia de judeocristianos particulares o de comunidades enteras judeocristianas. La cristología de Cetrino, quien además profesaba ideas

253 Jesús, Solano, SJ, *Textos eucarísticos primitivos*, tomo I, Biblioteca de Autores Cristianos, BAC 88, Madrid 1978, p. XXXVIII.

254 *Historia eclesiástica*, V, 24, 17, tomo I, p. 336.

255 *Historia Eclesiástica*, V, 15, 16, 19, 20, *op. cit.*, pp. 324-327.

256 *Historia eclesiástica*, IV, 22, tomo I, pp. 243-243.

gnósticas [a finales del siglo I en Asia Menor] prestaba a los ortodoxos cristianos de Asia Menor motivos para combatirla. Afirmaba éste que Jesús había sido hijo natural de María y José, y se había distinguido del resto de los hombres por su justicia, prudencia y sabiduría, y sobre él había descendido Cristo en forma de paloma, luego del bautismo; y que desde aquel momento había predicado al Padre desconocido y obrado maravillas y que antes de morir, lo había abandonado de nuevo Cristo y sólo Jesús habría padecido y resucitado²⁵⁷.

Ireneo de Lyon reseña un movimiento similar conocido con el nombre de ebionitas [*ebion* significa “pobre” en hebreo] por el modo sencillos de vida de ese grupo de judeocristianos. Consideraban a Jesús un simple hombre y no un mesías. Dios había establecido desde el comienzo un principio bueno y un principio malo. A éste le entregó el dominio del mundo actual, y al otro el venidero. Cristo es el principio bueno, el profeta mesiánico prometido. Jesús de Nazaret fue consagrado por Dios como mesías y dotado de fuerza divina el día de su bautismo en el Jordán. No era el hijo preexistente de Dios, sino el hijo natural de sus padres terrenos que por su ejemplar cumplimiento de su ley fue elevado por Dios a mesías. La obra de Jesús se cumplirá por la enseñanza de la Palabra de Dios, no por una acción salvadora extraordinaria, ni tampoco por una muerte redentora, que los ebionitas rechazan, pues al morir Jesús, se retiró de él Cristo. A este grupo se le atribuye el *Evangelio de los ebionitas*, texto apócrifo del siglo III²⁵⁸.

Muy cercanos a los ebionitas se encuentran los elcasaítas, que habían alcanzado en el siglo III alguna extensión y se remontaban a un tal Elcasay de las primeras décadas del siglo anterior en las fronteras entre Siria y Partia. La secta desarrolló actividad misionera y logró adeptos en Oriente hasta el Éufrates y el Tigris, y por la parte occidental, particularmente en Palestina. La base de su predicación era un libro sagrado al que se le atribuía origen sobrenatural, donde desempeñaban papel importante dos seres celestiales, uno femenino al que llamaban Espíritu Santo; y otro masculino, el Hijo de Dios o Cristo, quien en repetidas encarnaciones vino al mundo. Practicaban un bautismo de inmersión con ropas para el perdón de los pecados, y reiterados lavatorios para librarse de enfermedades y faltas. Cumplían la Ley judía respecto a la observancia

257 *Historia eclesiástica*, III, 28, 1-6, tomo I, pp. 165-170.

258 Johannes Quasten, *Patrología*, tomo I, Biblioteca de Autores Cristianos, BAC 206, Madrid 1967, p. 121.

del sábado, la obligatoriedad de la circuncisión y la orientación hacia Jerusalén durante la oración. Las doctrinas del libro de Elcasay eran secretas, sólo para quienes fueran dignos de ellas, lo cual apunta a elementos gnósticos²⁵⁹.

Ambos movimientos religiosos no representaron un verdadero peligro a la comunidad cristiana, como sí ocurrió con el gnosticismo durante en los primeros decenios del siglo II. Fue éste un fenómeno de sincretismo religioso sobre la base del dualismo oriental, que juntaba ideas del judaísmo tardío con ciertos rasgos de la revelación cristiana aunque desfigurados. Avanzando desde Oriente como corriente poderosa y con voluntad conquistadora se dirigía ahora contra el agonizante mundo antiguo, luego de haber atacado al paganismo del mundo clásico y al propio judaísmo²⁶⁰. Su fuerza de choque se fundaba en su pretensión, pareja a la del cristianismo, de ofrecer a la gente religiosamente inquieta una inteligencia válida del mundo y de sí mismo, presentada en una literatura generalmente de alto nivel formal, predicada por maestros y jefes de escuelas de nombres prestigiosos. La atracción del gnosticismo se apoyaba primeramente en una liturgia o ritual que no tenía reparo en tomar sus formas de los cultos místicos o del cristianismo y cuyo fuerte simbolismo se explotaba hábilmente; paralelamente a una eficiente propaganda, que lo mismo aprovechaba el canto religioso como la literatura en boga para organizar y unir a los adeptos ganados. El gnosticismo, con fino olfato, percibió que su más serio rival era la naciente Iglesia cristiana y concibió el audaz proyecto de conquistarla desde dentro, penetrando en sus comunidades hasta disolverla por la formación de células gnósticas. Si el cristianismo organizado en Iglesia se salvó, ello se debió a que sus dirigentes vieron la amenaza y supieron llevar a cabo una auténtica guerra defensiva que reclamó todas las fuerzas.

Constituía la base doctrinal gnóstica la idea de un antagonismo radical entre el mundo de la materia y el mundo espiritual; entre el bien y el mal; entre la luz y las tinieblas. La materia es mala y el espíritu, bueno, según el dualismo proveniente de Persia, aunque Basilides, pionero del gnosticismo, quien hacía derivar su doctrina de

259 Karl Baus, pp. 247-248.

260 Philip Hughes, *Síntesis de historia de la Iglesia*, Editorial Herder, Barcelona 1976, p. 16.

una supuesta enseñanza secreta del apóstol Matías, consideraba a los persas bárbaros²⁶¹. El Dios supremo no sólo era puramente espiritual, sino que además no tenía ningún contacto con la materia. La creación del mundo era obra de un dios menor o *demiurgo*, o en algunas de las variantes gnósticas, de los ángeles. Poseído del miedo y del terror, de la maldad y de las fieras salvajes, el mundo no podía haber sido obra del Dios supremo. Esa doctrina del antagonismo de materia y espíritu y de la maldad de todo lo material tuvo muy diversas consecuencias en la enseñanza y en la moral gnóstica, cuyos adeptos caían sin remedio en los extremos. Vivían sin freno de ninguna clase, puesto que la carne, siendo materia no merecía ser respetada; o eran presa de un ascetismo tan severo al punto de considerar pecaminosos el matrimonio y la sexualidad. El gnosticismo se jactaban de saber todo cuanto podía saberse, de ser el heredero universal de todas las tradiciones religiosas, de poseer todas las claves de los misterios, de dominar todos los cultos, y por razón de su ciencia, de cómo alcanzar la salvación. Otro rasgo característico era el de no tomar el evangelio tal como fuera comunicado a los demás fieles; sino buscarle significados profundos, mensajes secretos, especialmente para los iniciados. Ese conocimiento (gnosis) misterioso no sólo obraba la salvación sino que él mismo lo era, y ésta se verificaba de uno u otro modo en el ámbito de lo anímico. En efecto, la manifiesta aunque superficial cercanía con el cristianismo estaba en interesarse por ofrecer una solución a los problemas que universalmente inquietaban a la humanidad sobre el significado del mal, el castigo al pecado, las posibilidades de salvación, la inmortalidad del alma, etc. Los discípulos de la gnosis veían –con todo- en el cristianismo mucho más material sintetizable en el cuerpo de sus creencias; y numerosos conversos procedentes de las diversas corrientes gnósticas intentaron utilizar sus presupuestos filosóficos en orden a una explicación racional de los misterios cristianos. El resultado natural de esa tendencia, fue en efecto, la aparición en el curso del siglo II de un gnosticismo “cristiano” que pronto comenzó a manifestarse en todas partes y ganarse a la gente de la clase más culta atraída por la promesa de una explicación racional de la fe. Su propaganda entre los cristianos pretendía apoyarse en la misma revelación de Jesús que se había transmitido ocultamente. Argumentaban que Jesús hablaba a las multitudes ocultamente y en parábolas que luego explicaba sólo a

261 E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, p. 34.

sus discípulos; del mismo modo -decían- los discípulos habían transmitido esas enseñanzas ocultas, que habían recibido en secreto, a sus más allegados. Un secreto que poseían pocos, a los que los gnósticos llamaban *espirituales* o *pneumáticos*, y que eran los únicos capaces de entender el mensaje y de alcanzar plenamente a Dios; los cristianos corrientes, denominados *psíquicos*, no se salvaban por el conocimiento, sino por la fe y las buenas obras, y sólo podían aspirar a una salvación incompleta; mientras que una tercera raza de personas, los *hylicos* o *materiales*, eran incapaz de cualquier salvación²⁶².

La Iglesia replicó haciendo hincapié en que es la propia naturaleza del cristiano lo que es transmitido por el creyente tal como él lo ha recibido, y que la fe no es producto de la inteligencia humana, sino algo que la autoridad de la Iglesia ha de proteger contra cualquiera de esas “adaptaciones”. Los impugnadores del gnosticismo fueron los propios obispos de las Iglesias donde aquel se manifestaba y la única arma contra el sutil peligro fue la proclamación de que el gnosticismo estaba en desacuerdo con lo que ellos mismos habían recibido por la tradición. Uno de esos obispos fue Ireneo de Lyon (muerto hacia el 202). Su obra más famosa, generalmente llamada *Adversus Haereses* (Contra los herejes), tiene por título *Exposición y refutación de la falsamente llamada ciencia* y en ella Ireneo desmonta las tesis de los principales autores gnósticos, Basilides y su discípulo Valentín, quien dio su nombre a una importante secta en Roma. En el año 140, otro gnóstico de nombre Marción se asoció a la comunidad cristiana de Roma y al ser excomulgado fundó su propia iglesia con sus obispos, presbíteros y diáconos, con una liturgia semejante a la católica, granjeándose números adeptos.

Hasta hace algunas décadas del siglo XX una exposición satisfactoria de las doctrinas fundamentales del gnosticismo y de sus manifestaciones tropezaba con la precariedad de las fuentes originales. Una gran parte de la literatura, que seguramente en el siglo II superaba el volumen a la católica fue destruida y lo que sobrevivió fue en gran parte gracias principalmente a los extractos y citas en los libros de Ireneo de Lyon, Tertuliano e Hipólito; y en menor escala a Clemente de Alejandría, Orígenes y Epifanio de Salamina²⁶³. Tal situación quedó superada a partir de 1945-1946 a raíz de los

262 MOLINÉ, Enrique, *Los Padres de la Iglesia*, tomo I, Ediciones Palabra, Madrid 1982, pp. 149-150.

263 Johannes Quasten, *Patrología*, tomo I, pp. 324-576; tomo II, pp. 431-433.

hallazgos de la amplia biblioteca de una comunidad gnóstica en la ciudad del Alto Egipto Nag Hammadi, en las proximidades de un antiguo monasterio fundado por San Pacomio. Dicha biblioteca guarda en trece manuscritos de papiro más de cuarenta obras especiales desconocidas hasta ahora en lengua copta; por lo general traducciones directas del griego, fechadas hacia finales del siglo IV o comienzos del V, sobre originales, muchos de ellos seguramente escritos en el siglo II. El género de los evangelios apócrifos está representado por el de Tomás, de Felipe y de los Egipcios, un *Evangelio de la verdad*, los *Hechos de Pedro y de Matías*; y el género apocalíptico con *Apocalipsis* de Pedro, Juan, Pablo y Santiago²⁶⁴.

LOS PRIMEROS CONCILIOS ECUMÉNICOS

El papa san Gregorio Magno comparó a los cuatro primeros concilios ecuménicos por su autoridad, con los cuatro Evangelios, por haber formulado los dogmas fundamentales del cristianismo: el dogma trinitario y el cristológico, comunes a católicos, ortodoxo y protestantes.

Para situar los acontecimientos en su contexto, empecemos por decir que Constantino el Grande dio la libertad a la Iglesia cuando ésta había permeado casi la totalidad de las capas sociales del Imperio; y el Edicto de Milán del 313, trajo en consecuencia la estrecha unión entre lo político y lo religioso, entre el Estado y la Iglesia²⁶⁵. Unión política únicamente, pues casi desde los inicios hubo conflictos doctrinales y herejías en la comunidad cristiana, como hemos visto, nada menos que sobre la persona del mismo fundador. Ahora la disensión adquiriría otro matiz pues la

264 Manglio Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, pp. 50-53; 83-84; Helmut Köster, *Introducción al Nuevo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1988, pp. 729-739.

265 Sobre este punto conviene destacar la apreciación que hace el historiador Philip Hughes: El Imperio, lo mismo que el Emperador ahora eran cristianos, pero esta misma victoria trajo consigo una nueva inquietud, un problema que había de impedir constantemente durante siglos el progreso del Evangelio, obligando a la Iglesia a concentrar sus energías en defensa de su misma existencia: las relaciones del estado católico con la iglesia católica. En su forma primitiva, tal como se planteó a los cristianos del siglo III y IV, se reducía al problema del lugar que había de darse al personaje que era el dueño omnipotente del mundo romano. Su voluntad, un simple capricho suyo, era ley para millones de seres, y durante siglos, la mayoría de sus súbditos lo consideraban un semidiós. ¿Acaso ahora se contentaría como cristiano, con ocupar un puesto como cualquier fiel y dejar que se enseñasen el catecismo, recibir los sacramentos, cultivar una vida espiritual, hace libremente sus limosnas y asegurar a la Iglesia en sus propiedades y en su derecho de gozar de protección? ¿Podía alguien humanamente, esperar que el omnipotente emperador se aviniese a ser un simple individuo en la vida de este imperio espiritual radicado dentro de su propio imperio? ¿Se podía esperar que se conformase con no ser más que eso? Ver: Philip Hughes *Síntesis de Historia de la Iglesia*, p.40.

Iglesia lo veneraba como a su “Señor” colocándolo al lado de Dios y confería el bautismo, conforme al encargo de Jesús, en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. ¿Cómo se podría conciliar la fe en el Señor y la fórmula del bautismo, según la cual Padre, Hijo y Espíritu Santo eran Dios, con el pensamiento estrictamente monoteísta que el cristianismo había heredado del judaísmo?

Cuando a fines del siglo II la reflexión teológica empezó a desarrollarse vigorosamente, dirigió toda su atención al misterio de Cristo y su relación con las otras personas divinas. Para los griegos, la idea del Logos y del Demiurgo -formador o arquitecto del universo- el más alto en toda una escala de los seres intermedios entre Dios y el hombre, parecía indicar una vía “aceptable” a la comprensión humana para salirse del aparente dilema. En esa línea varios teólogos del tercer siglo, si ya no explicaban, como un tal Sabelio y los modalistas, que Padre, Hijo y Espíritu Santo, constituían modos de manifestación de un sólo Dios, por lo menos daban una enseñanza subordinacionista, es decir, colocaban la persona del Hijo por debajo de la persona del Padre. Arrio, un sacerdote alejandrino, tomó esta concepción de su maestro Luciano de Antioquía y la acentuó: de modo que el Logos, es una “criatura del Padre” y por tanto carece del atributo de la eternidad pues hubo un tiempo en que no existió. Pero Arrio no era el único que pensaba de ese modo. Alrededor de su personalidad religiosa de gran atractivo y fuerza de convicción, excelente escritor y líder carismático, tenía una comunidad de aguerridos seguidores. Su obispo Alejandro, en un Sínodo del año 318 lo excomulgó de la Iglesia al ver que sus adeptos eran bastante numerosos. Ni la tentativa de mediación emprendida por un hombre de confianza de Constantino, el obispo Osio de Córdoba, surtió el efecto de apaciguar los ánimos caldeados de ambos bandos. Entonces el Emperador, “más interesado en evitar tumultos que en proteger la pureza de la fe”²⁶⁶ convocó en Nicea de Bitinia (Turquía) el primer concilio ecuménico a todos los obispos de la Iglesia, decretando que como “altos funcionarios” del Imperio podían utilizar el correo imperial para viajar. El número de participantes, según la tradición, tiene un significado simbólico con los 318 “siervos de Abraham”²⁶⁷. En realidad, - escribe Jedin- es difícil que rebasaran mucho los 220, cuyos nombres conocemos²⁶⁸. El

266 *Ibíd.*, p. 42.

267 Gen 14,14.

268 Hubert Jedin, *Breve historia de los concilios*, Editorial Herder, Barcelona 1963, p. 21.

concilio actuó desde el 20 de mayo hasta el 25 de julio del 325. El Emperador asistió en persona y hasta dirigió una alocución en latín a los obispos sin inmiscuirse en los asuntos teológicos, exhortándoles a la paz. Muchos de los presentes exhibían las señales de las persecuciones. Arrio defendió sus doctrinas personalmente, y entre quienes le apoyaban estaba el obispo Eusebio de Nicomedia, de influencias en la corte. Del lado ortodoxo destacaba el diácono Atanacio, el obispo Marcelo de Ancyra y Eustacio de Antioquía. Después de largas deliberaciones no exentas de acalorados debates, se impuso la ortodoxia. Partiendo del símbolo bautismal de la Iglesia de Cesarea, presentado por su obispo Eusebio, elaboraron el símbolo de Nicea, que con expresiones nada ambiguas excluía toda subordinación del Logos al Padre: es “de la sustancia del Padre”, “Dios de Dios, luz de luz, Dios Verdadero de Dios Verdadero, engendrado, no creado, consustancial (omousios) al Padre”., como actualmente recitamos en el *Credo*. Luego, en un anejo se condenaron todas las tesis de Arrio. Sólo dos obispos, como se negaron a suscribir el símbolo, fueron excluidos igual que Arrio de la comunión de la Iglesia y desterrados. Constantino finalmente proclamó el símbolo ley del imperio. Las ponencias sobre los otros temas como la fecha de la celebración de la Pascua; el fin de las persecuciones, el culto y la liturgia, la disciplina eclesiástica, etc., prolongaron por un mes adicional la reunión de los obispos.

Pocos años después del concilio, el partido medio de los simpatizantes de Arrio, que había sido derrotado en Nicea, con Eusebio de Nicomedia a la cabeza, logró ejercer influjo en Constantino, al que utilizó para una guerra sin cuartel contra el obispo Atanacio, elevado ya a la sede episcopal de Alejandría. Este fue desterrado en 335 a Tréveris. La muerte impidió a Arrio volver a ser recibido en la comunión de la Iglesia, pero sus adeptos, a la muerte del Emperador, volvieron sobre sus fueros y convencieron al arrianófilo sucesor Constancio de convocar un nuevo concilio de estado, que tuvo sus sesiones en Rímini para Occidente y en Seleucia para Oriente, en el año 359, pero tampoco logró la reconciliación de arrianos y antiarrianos. Los nuevos emperadores, Juliano el Apóstata y Valente, no hicieron nada al respecto. La política pacífica del siguiente, Graciano (374-383) animado por sentimientos católicos, y del papa Dámaso I (366-384) se impuso incluso en Oriente, donde halló el terreno preparado por los tres grandes obispos capadocios, Basilio, Gregorio de Niza y Gregorio Nacianzeno, que

habían despejado los equívocos que se oponían a la correcta interpretación de la fórmula nicena mediante este lema. “Una esencia, tres hipóstasis”. El siguiente emperador, Teodosio I concibió el plan de poner término a la tensión todavía existente y sellar definitivamente la paz mediante un nuevo concilio de estado, que a la vez redondearía el símbolo trinitario incorporándole la divinidad del Espíritu Santo. Pues los arrianos y semiarrianos, consecuentes con su punto de vista, habían hecho del Espíritu Santo una criatura del Hijo. Ya por los años de 362-363 se les había opuesto Atanasio en dos sínodos de Alejandría; y varios sínodos romanos también habían condenado a los llamados “pneumatómacos”, (enemigos del Espíritu Santo).

En efecto, el segundo concilio ecuménico se llevó a cabo en Constantinopla, convocado por el emperador Teodosio I e inaugurado en mayo del 381. Reunió sólo 150 obispos de Oriente, por lo cual no alcanzó el número de participantes del anterior. El papa Dámaso no asistió ni envió a ningún representante. No sabemos casi de sus deliberaciones. La presidencia estuvo a cargo de Miliesio de Antioquía, patrocinado por Teodosio. Se hallaban presentes San Gregorio Nacianceno, cuya elevación a la sede de Constantinopla en lugar de Macedonio, fue confirmada por el Concilio, y san Cirilo de Jerusalén²⁶⁹. En vano se trato de convencer a Macedonio y sus seguidores (pneumatómacos). Gregorio, en aras de la paz, renunció a la sede episcopal y pronunció su célebre discurso de despedida. Los obispos reafirmaron la profesión de fe de Nicea, con un breve aditamento que corroboraba la divinidad del Espíritu Santo: “Señor y vivificador, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas”²⁷⁰ igualmente condenaron sumariamente las diversas tendencias de arrianos, semiarrianos o pneumatómacos.

269 Cuyas *Catequesis mistagógicas* pasaron a ser una joya de la literatura antigua cristiana.

270 Una vez que el concilio de Constantinopla de 381 obtuvo la aceptación como ecuménico, vino a ser esta profesión de fe la profesión clásica de la iglesia griega. Incluso llegó a imponerse en la Iglesia de Occidente. En el siglo IV se añadió “y del Hijo” (Filioque). En tiempos de Carlomagno ya se recitaba el Credo en la misa con este añadido. La introducción en Roma del “Filioque” data del tiempo de Bonifacio VIII. Los griegos entendían la fórmula “que procede del Padre” como una procesión “del Padre por el Hijo”, mientras los occidentales entendían “del Padre y del Hijo”. El aditamento “Filioque” que no consta que haya aparecido por primera vez en España (Concilio de Toledo en el 589) motivó la discordia entre la Iglesia occidental y oriental, dado que los griegos no lo miraban como glosa explicativa, sino como falsificación del texto consagrado. Ver: Justo Collantes, *La fe de la Iglesia Católica*. Historia Salutis. Serie de monografías de Teología dogmática. BAC 446, Madrid 1984, p. 206.

Después que el magisterio logró precisar la fe trinitaria en esos dos primeros concilios ecuménicos, el pensamiento teológico se orientó hacia el misterio de la persona de Jesucristo. Ello desembocó en otro conflicto, no sólo por las rivalidades de política eclesiástica, sino por las tensiones entre dos escuelas teológicas frente a la pregunta ¿cómo puede Jesucristo ser a la vez Dios y hombre? La escuela catequética de Alejandría veneraba como sus cabezas a Clemente y Orígenes²⁷¹ y utilizaba el método alegórico de tendencia platónica para la explicación de la Sagrada Escritura. A ella habían pertenecido figuras de gran prestigio como Atanasio, Basilio, Gregorio de Niza y Gregorio Nacianceno; y su mayor teólogo a principios del siglo V era Cirilo de Alejandría²⁷², patriarca de la ciudad desde el año 412. En su empeño de presentar la unión de la divinidad y la humanidad de Jesucristo como la más íntima posible hablaba Cirilo de “una naturaleza del Verbo encarnado”, y utilizaba para explicar esa unión, una imagen sumamente difícil de retener: la naturaleza divina penetra en la humana como el fuego a una brasa encendida o a un trozo de leña que arde. No se daba cuenta el teólogo que tal forma de hablar podría acabar por esfumar la naturaleza humana de Cristo y dar lugar a una concepción de la unión como “confusión” de las dos naturalezas. En cambio la escuela de Antioquía, por cuyo fundador se suele tener a Luciano de Antioquía (o de Samosata) se distinguía por la sobria exégesis histórico-gramatical de la Sagrada Escritura. De pensar más bien aristotélico, estaba influida por un cierto soplo de racionalismo. Diodoro de Tarso, un concienzudo exégeta, tomó tan en serio el ser humano de Cristo, que corrió peligro de relajar su unión substancial con la divinidad y reducirla a una unión puramente moral. Esta tendencia apenas aflora en Juan Crisóstomo, y algo más en Teodoro de Mopsuestia y fuertemente acentuada en su discípulo Nestorio, quien a la muerte de su maestro fue nombrado obispo de Constantinopla. La diferencia entre ambas concepciones queda de relieve en la imagen que utilizaban los antioquenos para representar la unión de las dos naturalezas divina y humana en Cristo: el Logos habita en Jesús como en un templo. La tensión que emanaba de ambas tendencias quedó reforzada por la rivalidad de ambas sedes episcopales: Cirilo, patriarca de Alejandría y Nestorio, patriarca de Constantinopla, la ciudad

271 *Breve historia de los concilios*, p. 29.

272 *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Volume II. A cura di Manglio Simonetti. Mondadori, Roma 1986, pp. 353-361.

residencia imperial en el Bósforo, circunstancia que dejaba relegada a la prestigiosa Alejandría, sede de la ciencia y baluarte de la ortodoxia.

Fiel a su teología antioquena, Nestorio, hombre de arrolladora elocuencia, polemizó en sus sermones contra la calificación de la engendradora Madre de Cristo como *Theótokos*, (engendradora de Dios). Según Nestorio sólo cabría llamarla *Cristótokos*, (engendradora de Cristo), ya que había dado a luz al hombre Cristo, en quien Dios había habitado como en un templo²⁷³. En todo caso María sería madre de Cristo en quien Dios habitó, o portadora de Dios que estaba en el hombre Jesús. Estas ideas los expuso Nestorio en una carta Cirilo²⁷⁴. En realidad, según Nestorio, en Jesucristo hay dos personas: una en cuanto verdadero Dios y otra en cuanto verdadero hombre. Por su parte, el pueblo fiel no se resignaba a renunciar al título honorífico de “Madre de Dios”, que le era familiar. En una carta pascual dirigida por Cirilo a los obispos de Egipto en el año 429 y en una circular a sus fieles más adictos, los monjes, reprobó la doctrina de Nestorio y solicitó de papa Celestino I (422-432) una decisión. En un sínodo reunido en Roma el papa tomó partido por la tesis de Cirilo. Este intimó entonces a Nestorio que se retractara y le envió una lista de doce errores que debía abjurar²⁷⁵. El patriarca Juan de Antioquía se puso decididamente de parte de Nestorio, pero exhortándole, a la vez, a la paz, pues también el término *theótokos* podía tomarse en buen sentido. Nestorio mantuvo su posición. El emperador Teodosio II (408-450) convocó entonces el concilio en Efeso, en junio del 431 para resolver el problema. En la primera sesión se leyó la carta de Cirilo a Nestorio y fue aprobada. Se convino en suscribir una fórmula redactada por Teodoreto de Ciro que hablaba de la “unión de las dos naturalezas de Cristo”. Se depuso a Nestorio, y se proclamó la maternidad divina de María.

Sin embargo, la decisión trajo una paz momentánea, pues entró en escena un monje de nombre Eutiques de considerable influencia en la corte, superior de un monasterio de Constantinopla. Entre sus opiniones teológicas predicaba la unicidad de la naturaleza en

273 Según la doctrina de Nestorio en Cristo había aun “prósopon” humano: la humanidad completa. Y este sujeto, personaje, individuo, sería el último responsable de las acciones humanas, Otro “prósopon” divino, sujeto último de las acciones divinas; y finalmente un tercer “prósopon” o personaje, Cristo, resultante de la unión accidental de las dos naturalezas-personas. Ver: Justo Collantes, *op. cit.* p. 208.

274 *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV secolo al VII secolo*, p. 363-375.

275 *Ibid.*, pp. 376-381.

Cristo, sólo en posesión de la divina (monofisismo), ganándose el calificativo de hereje por su propio obispo Flaviano de Constantinopla. Una vez más jugó papel importante las rivalidades entre las dos sedes, Alejandría y Constantinopla. El monje recibió inmediatamente apoyo del obispo de Alejandría, Dioscoro, sucesor de Cirilo; mientras que Flaviano era antioqueno. Conociendo el poder del monje Eutiques en la corte, la influencia de Dioscoro y los triunfos alejandrinos en el concilio anterior, a Flaviano, aunque le restaban deseos de convertirse en juez del monje, sin embargo tuvo que condenarlo. Eutiques apeló a Roma y a la sede de Alejandría. Dioscoro condenó entonces la sentencia dictada por Flaviano y pidió al emperador un concilio ecuménico para juzgar la controversia. El papa León I aceptó la celebración del concilio, nombró dos delegados y les confió una resolución dogmática. El emperador, de tendencia monofisita (partidario de Eutiques), lo convocó en Efeso en el 449, bajo la presidencia del patriarca Dioscoro. Éste ejerció el encargo con amenazas, privación del derecho de voto y presiones morales contra el bando hostil a Eutiques; los delegados del papa fueron rechazados como presidentes y si siquiera se les permitió leer la epístola dogmática; todo ello con gran despliegue de fuerza con el apoyo manifiesto del mismo emperador. Eutiques fue restituido en el cargo y se depusieron a Flaviano y a Teodoreto, otro de los obispos adversarios. Las doce proposiciones teológicas de Cirilo a Nestorio, después de adaptarlas al monofisismo, fueron suscritas oficialmente como definición dogmática. Flaviano murió en la cárcel, a causa de los malos tratos; los delegados papales protestaron, pero no les quedó otra alternativa que huir para no correr la misma suerte del obispo. León I calificó el concilio como el sínodo de los ladrones.

La herejía triunfó en Oriente gracias al apoyo del emperador, y una vez más Alejandría había superado a Antioquía. El papa se negó a reconocer al nuevo obispo de Constantinopla, sucesor de Flaviano, hasta tanto no fuera aceptada la definición dogmática romana. Teodosio II, el emperador proclamó el derecho de Oriente a arreglar sus propios asuntos. Al poco tiempo, a consecuencia de un accidente ecuestre perdió la vida; y la situación para la ortodoxia cambió con el nuevo emperador Marciano y su esposa Pulqueria, hermana de Teodosio. Los obispos desterrados regresaron a sus sedes y el nuevo ambiente permitió la convocatoria de otro concilio.

El concilio de Calcedonia sobrepasó en número de participantes de los concilios precedentes y la mayor parte de los subsiguientes hasta el Vaticano I en el siglo XIX. Se habla de unos 600 participantes. Occidente, por lo que se refiere al número, tenía escasa representación: cinco legados pontificios (tres obispos y dos presbíteros), que conforme a la exigencia formulada por el papa, tuvieron la presidencia, y dos africanos que habían huido de los vándalos. La primera sesión tuvo lugar el 8 de octubre ²⁷⁶ de 451, en la iglesia de santa Eufemia. En la segunda se leyó la profesión de fe de Nicea y la carta dogmática de San León Magno sobre las dos naturalezas de Cristo ²⁷⁷. Todavía quedaba por despejar algunos escrúpulos contra la formulación de la doctrina de las dos naturalezas, que habían surgido entre los obispos de Palestina e Iliria. Los representantes el papa se oponían a la redacción de una nueva fórmula; sin embargo, en la quinta sesión del 22 de octubre, en presencia de la pareja imperial, fue aprobada y suscrita por todos los obispos una fórmula de fe preparada por 25 obispos y en íntima conexión con la carta dogmática del papa: “Todos nosotros profesamos a uno e idéntico Hijo, nuestro Señor Jesucristo, completo en cuanto a su divinidad, y completo en cuanto a humanidad (...) en dos naturalezas, inconfusas e intransmutables [contra los monofisitas], inseparadas e indivisas [contra los nestorianos], aunadas ambas en una persona y en una hipóstasis.”²⁷⁸.

Calcedonia siguió la vía media entre las falsas ideas cristológicas de los nestorianos y de los monofisitas. Era al mismo tiempo una síntesis entre Oriente y Occidente, entre el Pontificado y el Imperio, y era el resultado de una lucha tenaz de fuerzas de colisión: política estatal del emperador, rivalidades de patriarcas, intereses nacionales particulares, y entusiasmo monacal. Con todo, el modo de pensar monofisita había echado raíces profundas en Egipto y en los países colindantes, para que pudiese arraigar la fe de Calcedonia. Muchos obispos se declararon después disconformes con Calcedonia porque seguían temiendo que la condena del monofisismo pudiera desembocar en el nestorianismo. Más grave aún era la poca conciencia de la unidad de la Iglesia en la mente de muchos obispos; se habían habituado demasiado, desde los

276 La tradición teológica occidental intervenía por primera vez de manera protagónica en la controversia cristológica. La carta del papa se convirtió en breve tiempo, en la expresión oficial de la cristología difundida después del concilio. El texto en: *Testi teologici e spirituali...* pp. 420-444.

277 El *Tomus ad Flavianum*.

278 *Ibíd.*, pp. 445.

tiempos de Constantino, a ver en el emperador al jefe efectivo de la Iglesia. Para ellos ser fiel a la Iglesia²⁷⁹ y serlo al emperador era la misma cosa y cuando empezó a desvanecerse la idea de la unidad del Imperio, se aflojó también el sentimiento de la unidad eclesiástica. No es que fuera un nacionalismo en el sentido moderno; nadie pensaba, en Siria o Egipto en erigir estados nacionales. Pero no se sentían dispuestos a obedecer en todo, y hasta en sus convecciones religiosas a los dictados del gobierno de Constantinopla²⁸⁰.

2. DESARROLLO HISTÓRICO DE LAS IGLESIAS CRISTIANAS

LA IGLESIA ORTODOXA ORIENTAL

Con la división de Imperio romano en tiempos de Constantino, la Iglesia quedó igualmente separada. Una de lengua latina en Occidente cuya capital era Roma y otra en Oriente, de habla griega centralizada en Constantinopla. En los primeros tiempos no hubo mayores inconvenientes y el obispo de Roma, gobernaba igualmente aquella porción de la cristiandad oriental con arreglo al llamado Primado de Pedro. Pero las disputas y recriminaciones teológica, las diferencias litúrgicas rituales y de idiomas llegaron a romper aquella precaria unidad en el año 1054, excomulgándose mutuamente y adjudicándose cada una la legitimidad y herencia de la sucesión apostólica de la comunidad primitiva. A raíz de la separación de Roma esa parte del cristianismo, se fue fragmentando en Iglesias autónomas conservando la unidad doctrinal y el culto pero no la jurisdicción política centralizada. La razón última de esa subdivisión en iglesias independientes obedecía al concepto episcopal – patriarcal nacido en Oriente acerca de una estructura jurídica acoplada a la realidad política e histórica de Bizancio de Iglesia estatal bajo la autoridad del emperador, que fue extendiéndose hacia los pueblos de raza eslava con sus propias particularidades.

Esta separación no afectó la esencia común del dogma cristiano de la trinidad, la divinidad de Cristo, los siete sacramentos, el papel de la Escritura y de la Tradición, la sucesión apostólica en el episcopado y el sacerdocio; ni la herencia teológica de los

279 HERTLING, Ludwig: *Historia de la Iglesia*, p. 131.

280 *Ibíd.*, p. 132.

Padres de la Iglesia. Fundamentalmente afectó la autoridad del romano pontífice, es decir, del papa, que en lo sucesivo no será aceptada por la Iglesia “ortodoxa” como se empezó autodenominar para diferenciarse de la “católica”. Al amparo de los recelos y antipatías mutuos surgieron diferencias, además de la interpretación del primado de Pedro, sobre la procesión del Espíritu Santo, el ayuno de cuaresma, y el celibato sacerdotal. Actualmente siguen separadas, pero sin llegar a grandes conflictos, y afortunadamente gracias al ecumenismo las relaciones son cordiales, pues las diferencias son de orden cultural más que teológico.

LOS PROTESTANTES

Hoy la palabra “protestante” es un concepto colectivo para designar al movimiento encabezado por Martín Lutero en el siglo XVI así como al conjunto de comunidades confesionales surgidas a partir de allí con el nombre de luteranos, calvinistas y anglicanos, además de las congregaciones y sectas derivadas de aquellas tres primeras iglesias. El movimiento protestante no surgió de la noche a la mañana ni fue resultado de una sola persona. Tuvo sus predecesores en Pedro Valdo (1140-1217), Juan Wyclif (1320-1384), Juan Hus (1370-1415) y otros que reclamaban un retorno la simplicidad primitiva de los cristianos. Valdo, un mercader de Lyon hizo traducir la Biblia a la lengua vulgar y salieron él y sus discípulos de dos en dos a predicar el mensaje de salvación. Insistían en el sacerdocio común de los bautizados y negaban la validez de los sacramentos administrados por sacerdotes indignos. Terminó sus días, exiliado en Bohemia. Dos siglos después, Wycliff, quien era profesor en Oxford, hizo traducir la Biblia al inglés y la puso en manos de predicadores laicos ambulantes por todo el país. Escribió duramente contra el papa y la jerarquía eclesiástica, rechazó la misa, la transustanciación, el culto a los santos y las indulgencias. Después de su muerte la Iglesia lo condenó como hereje, hizo desenterrar sus restos y los quemó. Menos suerte tuvo Hus, natural de Bohemia, quien por doctrinas semejantes fue condenado por el Concilio de Constanza y llevado a la hoguera. Un siglo más tarde, del fuego de las ideas de estos hombres quedaban rescoldos que fueron tomando fuerza en el monje agustino alemán Martín Lutero (1455-1537) y en el sacerdote y teólogo Ulrich Zuinglio (1484-1541) de Ginebra. Erasmo de Róterdam (1466-1536) nunca se plegó al movimiento pero en sus escritos les abrió camino y con su edición del Nueva Testamento en griego

les proporcionó un arma bastante efectiva. El sacerdote y humanista holandés tuvo muchos seguidores en España, entre quienes sobresalieron los hermanos Pedro y Alfonso de Valdés.

El francés Juan Calvino (1509-1564) perteneciente a la segunda generación de reformadores, se convirtió a las ideas protestantes mientras estudiaba teología en París. Refugiado en Ginebra, con el tiempo dirigió los destinos de la ciudad durante veinte años con mano férrea, convirtiéndola en un bastión de la Reforma y en el refugio de miles de perseguidos y desterrados de toda Europa. En Inglaterra, la Reforma siguió un camino intermedio entre Ginebra y Roma. Desde los tiempos de Wycliff muchos ingleses se sentían molestos por las exigencias de la Curia romana y reclamaban mayores libertades respecto al poder papal. Enrique VIII (1491-1547) aprovechó ese sentimiento nacional para cortar los lazos con Roma y proclamarse jefe de la Iglesia con la excusa de no haber obtenido del papa la anulación de su matrimonio con Catalina de Aragón para casarse con su nuevo amor, la joven Ana Bolena. El paso del monarca inglés no se inspiró en motivos religiosos ni tuvo que ver con una auténtica reforma, como se planteó en el continente, cuyo éxito en gran medida vino por haber prendido en grandes masas de gente humilde. En Inglaterra la reforma fue impuesta desde arriba sobre un pueblo renuente. El rey, hombre despótico y testarudo, se opuso al papa con una serie de leyes para romper la relación normal de la Iglesia de Roma con Inglaterra colocando a la corona inglesa como única fuente de jurisdicción en asuntos eclesiásticos. Logró consolidar el cisma a través de un astuto golpe: bajo el pretexto de encontrar inmoralidad e ilegalidad se apropió del patrimonio de las órdenes religiosas y los distribuyó entre sus partidarios quienes en adelante tuvieron mayor interés en impedir cualquier reconciliación con Roma. Que el cisma se haya producido al mismo tiempo que Lutero dirigía en Alemania su revuelta contra la Iglesia, es un hecho que a menudo da la impresión errónea de que en ese momento Inglaterra se había hecho luterana. Enrique VIII, teólogo bastante capaz, se había opuesto a la naciente herejía, por su libro contra Lutero, y merecido del pontífice romano el título de “Defensor de la fe”. Buscó una solución nacional que conservara mejor lo pasado y sin renunciar a sus planes mantuvo los siete sacramentos, el celibato sacerdotal y la confesión auricular. Los esfuerzos de Eduardo VI, rey sucesor, niño enfermizo en manos de consejeros sin

escrúpulos de los que más se habían beneficiado con el despojos de la Iglesia, favoreció la influencia del protestantismo extranjero. En 1552 se impuso a la Iglesia un segundo *Libro de Oración Común* más proclive al calvinismo y luteranismo; se prohibieron ceremonias tradicionales, se confiscaron y destruyeron obras de arte. Nada de ese movimiento anticatólico fue obra ni de la Iglesia ni de la mayoría del pueblo de Inglaterra sino exclusivamente del Estado. El interés por el protestantismo se despertó con el intento de regresar al papado durante reinado de María Estuardo y el peligro de la hegemonía española, dado los lazos afectivos entre ella y el rey ibérico. La política sistemática de separación volvió con el reinado de Isabel I, estableciéndose las bases del “catolicismo protestante anglicano” con una doctrina moderadamente calvinista expresada en los treinta y nueve artículos de fe; una liturgia sin misa centrada en el *Libro de Oración Común* y el episcopado histórico se consideró basado en la sucesión apostólica. La Biblia fue el centro del culto y los ministros pudieron contraer matrimonio.

Así, a grandes rasgos, surgieron en el siglo XVI las tres formas “clásicas” del protestantismo, como expresamos al inicio: el luteranismo, el calvinismo y el anglicanismo. En todas prevaleció la creencia medieval vigente desde los tiempos del emperador Constantino, relativa a la unidad nacional fundada en la religión del príncipe gobernante, sin la posibilidad de quedarse para los disidentes, lo cual será la causa de las guerras de religión entre católicos y protestantes, y aún entre las varias confesiones protestantes en toda Europa²⁸¹. En el plano de la teología existen varios principios básicos comunes, que plantearemos someramente a continuación.

SOLO CRISTO

Ese es la primera nota distintiva de las Iglesias protestantes: la supremacía de Jesucristo en la vida del creyente y de la Iglesia. Nuestro conocimiento del Dios trinitario del perdón, de misericordia y de amor depende completamente de Jesucristo. El centro de la religiosidad protestante es Cristo. El cristiano lo llega a conocer en los evangelios y en los escritos apostólicos, los cuales ofrecen el beneficio inapreciable de ponernos en contacto con el Jesús de la historia. Jesús no es una mera figura histórica.

281 FOSTER STOCKWELL, B., *Qué es el protestantismo*. Colección Esquemas, Editorial Columba, Buenos Aires 1957, pp. 20-21.

En él Dios mismo se ha revelado y la acción actual de Dios en nosotros no es otra que la acción del Cristo viviente. Hasta aquí cualquier católico podría suscribirlo todo.

Aquí empieza la diferencia. Para los protestantes la Iglesia ya no tiene autoridad sagrada, ni la infalibilidad para poder ser una. Existe una distinción entre la Iglesia visible (institución histórica y geográficamente situada) y la Iglesia invisible (Cuerpo de Dios que está oculto en Dios), de ahí el carácter relativo de todas las Iglesias existentes. Del mismo modo, ninguna criatura puede ser objeto de oraciones o de culto; ni María (que tuvo según la exegesis luterana otros hijos después de Jesús) ni los santos. En suma, la ausencia de mediador posible entre Dios y el ser humano desacraliza el ministerio eclesiástico, salvo en el anglicanismo donde el tema es más complejo, de tal manera que entre el pastor y los demás bautizados sólo existe una diferencia de función y no de carácter sagrado como ocurre entre los católicos con el sacerdocio ministerial que constituye un sacramento. El pastor, nombrado por la Iglesia local y no por una instancia jerárquica, posee el ministerio de predicar la Palabra y de administrar los sacramentos (el bautismo es el sacramento común en el protestantismo) que no es un monopolio, y que otro bautizado formado en este respecto, puede ejercer igualmente. El ministerio pastoral no está reservado exclusivamente a los célibes y hoy día en muchas Iglesias, las mujeres pueden ejercer también esa función de culto. El papel del pastor en la liturgia no es el mismo que el del sacerdote católico en la Eucaristía, pues el sentido que para las iglesias reformadas tiene la misa es distinto; se trata de una conmemoración donde no se opera la transformación del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Se niega la doctrina católica de la transustanciación aunque se confiesa la presencia substancial del cuerpo y la sangre de Jesucristo con o bajo el pan y el vino durante la celebración de la eucaristía. Sólo actúa Dios, sin ningún concurso humano. De ahí la gran prudencia en la utilización de las fórmulas de absolución de los pecados y de las bendiciones. El celebrante invita a los fieles a recibir un perdón y una bendición de la que sólo Dios es el agente. La ausencia de un sacerdote-mediador marca también la dirección eclesiástica, que se ejerce de un modo más colegiado que jerárquico. Esto es algo claro en las Iglesias sin episcopado, donde el sínodo, compuesto por pastores y laicos, decide las orientaciones a seguir y se pronuncia sobre las cuestiones doctrinales.

Pero la situación no es esencialmente diferente en las Iglesias que aceptan una forma de episcopado: la autoridad de un obispo protestante es funcional, se ejerce entre iguales²⁸².

A la Iglesia como sociedad visible y comunidad en la fe unida - tradición que viene desde el cristianismo primitivo - Calvino le dio más importancia que Lutero; e insistió también mucho más que Lutero en el comportamiento moral de los fieles. Todo ello cuadra con el sentido práctico y activo, fuertemente preocupado por la organización de la comunidad que caracterizó a Calvino, y esto se demuestra en su proceder contra los herejes a los que persiguió de modo implacable, como al médico español Miguel Servet quemado en 1553 en Ginebra; y en sus esfuerzos por mantener la unidad y la disciplina de la comunidad. En lugar de “¿Cómo puedo hallar un Dios misericordioso?” la pregunta fundamental de Calvino fue “¿Cómo se llega a la soberanía de Dios sobre la humanidad?”. Pues se concreta en la Iglesia concebida de un modo visible, como uno de los medios externos con los cuales Dios nos invita a la comunidad con Cristo. Esa comunidad concreta no nace del conjunto de todos los fieles sino que es fundada desde arriba y sólo es perceptible a los ojos de Dios, y debemos creer en ella. No existe una verdadera fe en la Iglesia sin un aprecio por la comunidad visible y sin la disposición a la comunión con aquellos que mediante el Bautismo fueron introducidos en la fe y que por su participación en la Cena atestiguan su unidad en la verdadera doctrina y en el amor.

SÓLO LA ESCRITURA

Viene a ser ésta, la segunda gran diferencia de las Iglesias protestantes, respecto a la Iglesia católica. El cristianismo en general posee una matriz histórica, porque tuvo su inicio en una época determinada de la humanidad, y se ha desarrollado desde sus orígenes hasta hoy adoptando distintas formas a través de los siglos, como indicamos antes; además de expresarse, sintonizar y en algunos casos rechazar otros factores de la cultura humana, sean filosóficos, artísticos, sociales, éticos y aún religiosos, influyendo en ellos y sufriendo a la vez su influencia. ¿Hasta dónde puede llegar ese desenvolvimiento sin que el cristianismo pierda su esencia? Esa pregunta nos remite a este otro aspecto: el cristianismo depende esencialmente de Jesucristo, su fundador y ser

282 BAUBÉROT, Jean: “El protestantismo”, en: DELUMEAU, Jean: *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 185.

cristiano es confesarse discípulo de Jesucristo, tener fe en él, reconocerlo, Revelador de la voluntad del Padre, muerto y resucitado para nuestra salvación. De modo que su palabra y su obra constituyen los aspectos medulares del cristiano. Es de vital importancia entonces que el cristianismo tenga una instancia que le indique cuál es su esencia; y al mismo tiempo un modo expedito de conocer a Jesucristo y de relacionarse con él²⁸³. En ambos sentidos la Biblia tiene la autoridad suprema. Es el criterio o norma para juzgar “lo cristiano” en las diversas formas históricas del cristianismo, y el medio para conocer a Jesucristo y relacionarse con él. En el primero la Biblia es autoridad histórica y en el segundo es autoridad religiosa²⁸⁴. Era inevitable entonces, que los reformadores del siglo XVI se plantearan la cuestión de la autoridad de la Biblia y su preocupación por difundirla mediante traducciones, para que los fieles la conocieran sin la intermediación de la tradición y del magisterio de la Iglesia como sostiene el catolicismo.

No es la Iglesia sino la Biblia la depositaria de la autoridad, la que se pronuncia sobre el carácter cristiano de las formas que puede revestir la doctrina o la vida de los cristianos. Esa es la autoridad histórica de la Biblia. En cambio la autoridad religiosa tiene otro significado y otro alcance. Para el protestantismo la Escritura no es, en primer término, un libro de texto de historia o de doctrina, o de ética. Es la memoria insustituible de la revelación de Dios al hombre y de la búsqueda de Dios por el hombre. Lutero, Calvino y Zuinglio crían que Dios les hablaba por medio de las Escrituras, en la misma forma como lo había hecho en tiempos anteriores con los profetas y los apóstoles. Creían que, si la gente común la leían en la lengua que pudieran entenderla, podían oír a Dios hablándoles directamente y podían acercarse a Él en busca de consuelo, instrucción o de amonestación. En resumen, la Biblia tiene autoridad religiosa para el creyente porque al leerla y meditarle de manera privada y libre, él experimenta la presencia divina revelada en Jesucristo. Ese principio fundamental del protestantismo se conoce como el “libre examen” y en él radica la gran diferencia respecto al papel de la Biblia en el catolicismo. Martín Lutero no sostuvo la doctrina del libre examen pero su concepción de la Sagrada Escritura y de la fe, se aproximó históricamente al mencionado principio, al sostener que la Biblia no requiere mediación

283 FOSTER STOCKWELL, B, *op. cit.* p. 38.

284 *Ibidem*, p. 39.

alguna para su inteligibilidad en lo necesario para la salvación. La relación de salvación - obra de la gracia en el hombre pecador – no es sólo un vínculo directo entre el que cree y Dios, sino que excluye todo tipo de ayuda exterior. Al que cree Dios le descubre de manera infalible el sentido de su Palabra. No se requiere por tanto el juicio de la Iglesia, ni existe otra infalibilidad que la que posee la misma Palabra de Dios. Si bien Lutero no concibía a la razón como juez de la Sagrada Escritura, ni entiende la relación entre Palabra de Dios y Fe de un modo subjetivista, pues sostenía que el encuentro del hombre pecador con la Palabra de Dios se hace bajo el influjo del Espíritu Santo, no pudo evitar el subjetivismo. Muy pronto se dio cuenta del peligro que envolvía el libre examen al ver multiplicarse las opiniones y tendencias según el arbitrio individual de los fieles. Alzó su voz para imponer su credo, sin advertir la incoherencia de su modo de obrar e incluso llegaría a recurrir al brazo secular de los príncipes, pero el libre examen había conquistado ya las conciencias y producía sus frutos amargos: al desprecio de la autoridad eclesiástica, sucedía ahora el desprecio de toda autoridad, la rebelión contra toda ley y contra todo principio impuesto de fuera.

Calvino por su parte, insistió en el Espíritu Santo como intérprete de la Palabra y en la certeza de la revelación, pero se opuso al subjetivismo de los partidarios de la libertad absoluta o de juicio privado. Apeló a los sínodos reunidos bajo la asistencia del Espíritu Santo para llegar a acuerdos sobre las diferencias suscitadas por las variadas interpretaciones de la Escritura. De esa manera, Calvino, manteniendo la idea luterana de la suficiencia y claridad de la Biblia para el individuo que la lee, intentó salvar la autoridad doctrinal de su Iglesia, pero sin llegar a fundamentarla. Lo que el hombre puede saber por su sola razón es, según Calvino, “vana locura”; se es sabio cuando uno se deja instruir por el propio Dios en la Sagrada Escritura y nadie llega ni siquiera al más mínimo entendimiento de la doctrina salvífica si previamente no se hace discípulo de la Sagrada Escritura, que es fecunda en sí misma.

La doctrina católica, para hacerle frente al libre examen, quedó definida por el Concilio de Trento cuando planteó el problema de la interpretación de la Escritura, en la sesión 4ta, de abril de 1546. La Sagrada Escritura ha sido confiada no a cada fiel individual sino a la Iglesia, y por tanto, su lectura debe hacerse en comunión con la Tradición y el Magisterio a quien ha sido confiada su interpretación autoritativa. La

afirmación de la Iglesia jerárquica como intérprete de la Escritura, no implica en modo alguno una separación del fiel común y corriente con respecto a la lectura del texto sagrado, sino que señala la norma o criterio para que esa lectura se realice según el Espíritu Santo. La Constitución *Dei Verbum* (la Palabra de Dios) del Concilio Vaticano II estableció que el Magisterio está subordinado y al servicio de la Palabra de Dios (N° 10), y la interpretación auténtica ésta se ha confiado únicamente a dicho Magisterio (N° 11).

SÓLO LA GRACIA

Lutero estimaba que el ser humano hiciera lo que hiciera, lo único que podía salvarle era la gracia de Dios. Era ilusorio creer poder aproximarse al cielo por medio de acciones piadosas tales como ayunos, peregrinaciones, obras devotas, etc. Dicho con otras palabras, “sólo la gracia”, significa en la teología protestante, la total pasividad del ser humano y de la comunidad de creyentes en la salvación. El cristiano es salvado sólo por la fe en Cristo. Es siempre pecador, intrínsecamente malo, por eso sus obras están marcadas por ese defecto indeleble. Cuando quiere servir a los otros, también se sirve de ellos con fines personales. Comentando la Epístola a los Romanos, Lutero declara que nadie es justo; algunos no lo son por defecto u omisión; otros porque sobrepasan la medida y hacen demasiado, lo que los convierte igualmente en injustos. Acaso sea éste uno de los escollos más grandes entre la teología protestante y la católica. La Epístola a los Romanos, efectivamente, subraya que Dios justifica (salva) a los impíos, a los débiles, a los que eran sus enemigos. Nadie es por sí mismo justa a los ojos de Dios. La justicia se manifestó en Jesucristo, justicia de Dios mediante la fe en él para todos los que creen²⁸⁵. En el curso de la historia de la Iglesia, uno de los grandes debates relativos a la “justificación” (el paso bajo la acción de la gracia divina, del estado de injusticia, al estado de justicia) se caracterizó precisamente porque se trataba de dilucidar si la incapacidad del ser humano para recibir por sí mismo la justicia de Dios era total (incapacidad para hacer el bien) o parcial; y si poseía algunos vestigios en cuanto a la posibilidad de ser justo. El teólogo Pelagio, un monje herético que vivió entre el siglo IV y V estimaba que el ser humano no necesitaba de la gracia de Dios para alcanzar la salvación; en otras palabras, podía salvarse sólo con su propio esfuerzo sin la

285 Rom 1,16-17; 3, 21-31.

intervención divina. San Agustín su adversario más formidable consideraba que la acción salvadora procedía sólo de Dios, aunque con la ayuda del mérito a causa de las buenas obras por parte del hombre. El Concilio de Trento cuando tocó el tema de las buenas obras dirá que la fe que justifica – que salva – es la fe viva, animada por la caridad²⁸⁶.

En la teología calvinista, la gloria de Dios soberano es la idea determinante. Es el sentido de la creación y de la salvación de los elegidos, así como el castigo de los condenados. Dios, Señor del mundo, determina el curso de las cosas en virtud de lo cual predestina a algunos para la salvación y a otros para la condenación. Por predestinación hay que entender, dice Calvino en su tratado de Teología dogmática, la *Institutio* (1536), el ordenamiento eterno de Dios en virtud de cual Él decidió lo que, de acuerdo con su voluntad y aparte de toda consideración de las obras humanas ha de ser de cada individuo, ya que no todos los hombres son creados con el mismo destino, sino que a unos se les adjudica la vida eterna y a otros la condenación eterna. El querer buscar otra razón para ello aparte de la complacencia divina, significa colocar la voluntad de Dios bajo la dependencia de causas externas. En esa perspectiva no cabe hablar de la cooperación humana a la gracia, las buenas obras, etc., sino de eventuales signos de que estamos predestinados a la salvación. Nuestra única certeza de salvación es Jesucristo; en él Dios ha establecido con nosotros el pacto de la vida y el signo de que hemos sido elegidos es la aceptación de la predicación de Cristo y la comunicación con Él en la fe y en la Cena. También las obras, como fruto de la llamada, pueden tener cierta importancia para el conocimiento de nuestra salvación. ¿Cómo es que Cristo no puede producir efecto en todos? ¿Habría de ser Él tan impotente que no pudiese ganar para sí a todos los rebeldes? Calvino omite responder a esas interrogantes y se limita a decir que estamos ante el impenetrable misterio de la voluntad de Dios; tan profundo que todo entendimiento humano queda absorbido por él cuando intenta penetrar en el mismo.

Tanto la doctrina de la predestinación, como la de la justificación por la fe tuvieron sus consecuencias en la concepción protestante de los sacramentos. Contraria a la interpretación católica que los reviste de un carácter objetivo e independiente de la santidad de quien los administra y de quien los recibe; y son medios a través de los

286 El Decreto sobre la Justificación. Sesión VI, en 1557.

cuales Dios transmite su gracia al fiel; para los protestantes sólo tienen un carácter simbólico de la gracia divina, y posee valor en la medida de si son recibidos con fe. En general, luteranos y calvinistas reconocen dos sacramentos: el bautismo, que no es un medio de salvación sino un signo por el cual se entra en comunicación con Dios; y la Cena, que no es un sacramento ofrecido por la Iglesia, sino una ceremonia donde Cristo invita a se da él mismo a los creyentes. Algunos luteranos consideran como sacramento a la penitencia y la absolución, e incluso la ordenación del pastor. La comunidad ecuménica de Taizé en Francia, fundada por el monje protestante Hermano Roger Schütz es un ejemplo de vida consagrada en el celibato, similar al que se viven los religiosos católicos.

EL SACERDOCIO UNIVERSAL DE LOS CREYENTES

La supremacía de Jesucristo en la vida cristiana tiene como consecuencia el rechazo a toda intermediación entre Dios y la persona. Eso significa la negación del sacerdocio en sentido católico, en el cual la comunión con Dios y los beneficios divinos dependen de la actuación de unos hombres consagrados para realizar ciertos actos sagrados llamados sacramentos. El ser humano entonces, consciente de su propia necesidad espiritual y del pecado del que no puede liberarse, oye la palabra del Evangelio de Jesucristo, el mensaje misericordioso de Dios y responde con el arrepentimiento y la fe, sólo él en la mayor intimidad, sin la presencia ni mediación de más nadie, ante Dios. De modo que la persona tiene el derecho y el privilegio de acercarse directamente a Dios. Este, acaso sea la mayor ruptura respecto al cristianismo tal como se venía practicando desde sus inicios. Durante siglos los cristianos, mediante actos de culto que sólo el sacerdote en virtud de su ordenación podía celebrar o presenciar, se iniciaba a la vida cristiana con el bautismo, se fortalecía con la confirmación, restauraba la Gracia de Dios a consecuencia del pecado con la confesión auricular, se alimentaba con la comunión eucarística, santificaba su vida en pareja con el matrimonio, y al final de la vida se preparaba para la otra con la extremaunción. Ahora Dios se pone al alcance de todos sin necesidad del sacerdote ni de la estructura eclesial gobernada por el papa y los obispos. Lutero escribe una obrita titulada *La libertad cristiana* (1520) que contiene dos tesis: el primer lugar, el cristiano es señor de todas las cosas y no está sujeto a nadie; y en segundo, que el cristiano es servidor de todas las cosas y está supeditado a todos. La

primera tesis, en efecto declara que la salvación no depende de cosa externa alguna sino sólo de la fe, quedando suprimida la diferencia entre sacerdotes y laicos, entre los ordenados y los que no lo son. Todos somos sacerdotes, dice Lutero, a Cristo le debemos este don, de interceder y suplicar en espíritu unos por otros. La segunda tesis enseña que todo lo que el cristiano hace debe ser consecuencia o producto de su fe. El ayuno, la disciplina personal, el culto divino, la caridad, todas estas cosas pueden ser eficaces para la educación espiritual del hombre, pero sólo sirven como fruto de una vida centrada primeramente en la fe y en la confianza personal en Dios²⁸⁷.

OTRAS CONFESIONES RELIGIOSAS DE MATRIZ PROTESTANTE

En la literatura católica el término “secta”, ha caído en desuso gracias al ecumenismo. Hoy se habla de “nuevos movimientos religiosos”, “nuevas confesiones de fe”, “religiones alternativas”, etc., para catalogar un fenómeno que ha existido, existe y existirá especialmente en épocas de distensiones sociales, como es el surgimiento de grupos que rompen con la religión establecida, bien sea como herejes, por modificar aspectos doctrinales; o como cismáticos, cuando la ruptura obedece a conflictos de autoridad y aspectos prácticos u organizativos. Usualmente siguen a un líder carismático, son radicales y anteponen su fe ante todo y ordenan su vida en torno a ella, a diferencia de los “ortodoxos”, a quienes acusan de contemporizar con otros intereses o de haber tergiversado la recta doctrina. Al principio son grupos marginales y en algunos casos, fenómenos pasajeros o circunstanciales; que al consolidarse socialmente llegan a tener significación histórica. Después de todo el cristianismo fue una secta del judaísmo. Las Iglesias histórica denominadas “protestantes” no se catalogan como sectas, debido a que desde el origen constituyeron conglomerados nacionales. El libre examen y el cuestionamiento de la autoridad fue el caldo de cultivo para que desde los inicios surgiera con mayor profusión movimientos minoritarios especialmente en Inglaterra y los Estados Unidos.

A esas confesiones religiosas nos vamos a referir a continuación. Exceptuamos a los Mormones y Testigos de Jehová por no aceptar la divinidad de Jesucristo, igual que los rosacruces, teósofos, espiritistas, seguidores de la meditación trascendental y de la

287 FOSTER STOCKWELL, B., op. Cit., pp. 46-51.

metafísica de Conny Méndez por sus fundamentos de origen filosófico sin vinculación alguna a la tradición cristiana; ni los cultos afroamericanos como la santería, el vudú, la umbanda y María Lionza, cuyas doctrinas tampoco aceptan la divinidad de Cristo.

EL METODISMO

Nació de la Iglesia anglicana, fundado por John Wesley (1738-1791) con su hermano Charles y Georges Whitefield. Deseando promover la “religión del corazón” insistió en la necesidad de pasar por la experiencia de la conversión y mostrar el “nuevo nacimiento” mediante una progresiva santificación. Es un movimiento más espiritual que doctrinal, aunque en ese punto establece algunas diferencias apreciables. Wesley adaptó los Treinta y nueve artículos de la comunidad anglicana, a los *Veinticuatro Artículos de la Religión*, eliminando temas como el descenso de Cristo a los infiernos, la autoridad de los Concilios Generales, el presbiterado y el episcopado como órdenes características de la Iglesia, y ciertos puntos importantes en materia de Eucaristía y Bautismo, y la predestinación calvinista rechazada por Wesley desde el comienzo, así como las teorías afines de luteranismo. Si Cristo murió por todos, ello implica que su sacrificio ofrece oportunidades de salvación para todos, siempre y cuando la persona haga lo posible para alcanzarla. La salvación es libre, y el hombre conservó la libertad porque no quedó herido de muerte por el pecado original. Tampoco comparte la tesis de la justificación por la fe. El cristiano es el que vive según el “método” prescrito en la Biblia: que ama al Señor de todo corazón y ora sin cesar, cuyo corazón está lleno de amor hacia todo el género humano, purificado de la envidia, el odio y todos los malos afectos; que guarda los mandamientos de Dios, que no sigue los consejos del mundo, no habla mal de su prójimo ni miente sino sólo hace bien a todos. Aunque Wesley no deja claro en sus escritos si esa perfección humana era instantánea o debía alcanzarse progresivamente, tal parece que favorecía ambas hipótesis, aunque estaba seguro de dos cosas: que el ser humano debe conocer experimentalmente, incluso a veces con impresiones cuasi físicas, que está completamente salvado, y los resultados de tal santidad serán la eliminación – al menos de una manera consciente – del pecado; así como una existencia regulada por puros motivos de amor a Dios. Ese proceso recibe en el metodismo es nombre de “nuevo nacimiento”. El bautismo no es absolutamente necesario para la salvación, sino un rito para la incorporación a la Iglesia cristiana, y en

la eucaristía la presencia de Cristo es real, pero sólo espiritual, a la manera calvinista. La liturgia metodista se inspira en el *Common Prayer Book* del anglicanismo pero dejando amplio margen a la inspiración de la comunidad local. En sus servicios religiosos ocupa parte muy importante el canto comunitario de himnos. No existe diferencia entre el episcopado y el presbiterado y de éstos tampoco respecto a otros ministerios eclesiales sino respecto a las funciones que desempeñan en la comunidad. Actualmente, sobre todo en los Estados Unidos, la estructura organizativa parte de la comunidad local, aunque como tal unidad no goza de la independencia propia de algunas otras entidades protestantes. Al frente de la comunidad se encuentra el pastor, nombrado por la Conferencia Anual. La comunidad local cuenta además con fideicomisarios a quienes incumbe el cuidado de las propiedades eclesiásticas; y administradores de las finanzas. Varias comunidades forman un distrito y varios distritos constituyen un territorio más extenso gobernado por la Conferencia Anual, que viene a ser el organismo básico administrativo a cargo de la superintendencia de un territorio determinado. La Conferencia la componen un obispo presidente, los ministros y los miembros locales y de distrito. Se reúne cada cuatro años y es la encargada de estudiar y resolver los asuntos que afectan a todo el metodismo.

ADVENTISTAS DEL SÉPTIMO DÍA

Juntamente con los Mormones y los Testigos de Jehová tienen sus ojos puestos en el futuro. En el seno del cristianismo ha existido una corriente milenarista y apocalíptica la cual renace cuando un “profeta” o grupo religioso interpreta literalmente pasajes bíblicos sobre la segunda venida de Jesús o el fin del mundo. El movimiento adventista empezó en los Estados Unidos a principios del siglo XIX. Un campesino de Pensilvania, aunque domiciliado en el Estado de Nueva York, de nombre William Miller, adscrito a la iglesia bautista sintió un reavivamiento religioso a sus 34 años de edad. Se aplicó a estudiar la Escritura especialmente el Apocalipsis de San Juan y ayudado con un libro de concordias bíblicas, llegó a conclusiones radicales sobre la segunda venida de Cristo. Muy ingenuamente creyó haber hecho el gran hallazgo al suponer que el equivalente de los días que se enumeran en las profecías de Daniel eran años solares. Con esta y otras cuentas, basándose en que el papado era la “bestia” del Apocalipsis concluyó que en 1843 tendría lugar el retorno de Cristo junto con el fin del mundo. Miller predicaba la

penitencia para que nadie se encontrara desprevenido ese día. Llegado el momento no ocurrió nada. Entonces muchos adeptos desertaron y fueron ridiculizados por la feligresía de otras iglesias. Miller reconoció su error de cálculos y reafirmó la certeza del inminente final. El segundo fracaso trajo la dispersión de sus fieles y algunos emigraron a otras regiones por haberse quedado sin nada o por no sufrir el bochorno de la decepción. Helen Harmon, nacida en 1827 en el seno de una familia metodista, una niña enfermiza a causa de un accidente en la cabeza había escuchado las predicas de Miller a la edad de 13 años, y después del segundo fiasco de la venida de Cristo, durante una celebración de culto en familia sintió como nunca antes que el poder de Dios había descendido sobre ella, y vio lo que estaba ocurriendo a los adventistas con la segunda venida de Cristo y la recompensa a los creyentes. En otras visiones divinas recibió indicaciones de escribir sus experiencias. La joven, venciendo su natural timidez y precaria condición física hizo lo ordenado y gracias a sus esfuerzos una corriente de fe y esperanza levantó el ánimo de los decaídos adventistas. En 1846 se casó con un pastor – milenarista, por cierto – de nombre James White, de quien tomó el apellido que la haría famosa. Entre ambos organizaron el disperso grupo y siguiendo siempre las indicaciones “reveladas” a la Sra. White como si fueran la Sagrada Escritura editaron revistas, folletos de propaganda. Pusieron en marcha predicadores que subvencionaran sus propios gastos y después los enviaron sólo a aquellos lugares dispuestos a pagar. Decidieron que todos los seguidores debían aportar el diezmo prescrito por la Biblia. La organización creció y la Sra. White la bautizó como “Iglesia Adventista del Séptimo Día”. Después de enviudar en 1881 trabajó tres años en Europa y nueve en Australia. La Iglesia ya tenía editoriales, escuelas, hospitales, centros de formación, etc., y sus libros traducidos a distintos idiomas producían cuantiosas ganancias. Helen White falleció en 1915 a la edad de noventa y cinco años en Santa Clara, California.

Los adventistas practican el bautismo de adultos por inmersión, como era usual en los orígenes del cristianismo. Interpretan la Biblia en modo fundamentalista, cumplen el sábado (el séptimo día) en lugar del domingo, que según una de sus últimas revelaciones, tal día había sido introducido por el Anticristo (según ella, el papa); y predicán la obligación del diezmo y el anuncio del inminente regreso de Jesucristo para juzgar a los pecadores. El descubrimiento del carácter plagario de los escritos de la

fundadora así como algunos escándalos económicos han arrojado dudas sobre el carácter moral de muchos miembros de esta religión²⁸⁸.

IGLESIAS BAUTISTAS

Con ese nombre se designa a los protestantes cuya idea fundamental es el bautismo de los creyentes, rechazando el bautismo de los niños. Durante los años 1640 – 1660, durante las guerras civiles y el protectorado de Oliver Cromwell estos grupos experimentaron un fuerte crecimiento y con la restauración de los Estuardo (1660) fueron perseguidos, generando en ellos un fuerte proselitismo que evitó su disminución. Se caracterizaron por un calvinismo más o menos moderado según las distintas tendencias existentes entre ellos, entre quienes se pueden establecer unos puntos comunes, a saber: la Biblia posee la autoridad suprema en todas las cuestiones de fe y costumbres pues fue escrita por hombres bajo la inspiración divina y es un tesoro de instrucción celestial, que tiene a Dios por autor y fin de la salvación. Bastante laxos en lo doctrinal, uno de sus postulados fundamentales es la absoluta libertad de creencias y la desaprobación de toda obligatoriedad de cualquier confesión, credo o símbolo de fe, incluido el de los Apóstoles. El bautismo de los creyentes es su convicción más característica. Antes de recibirlo se precisa un bautismo interior; y aunque admiten la imposibilidad de saber perfectamente quien ha sido elegido para formar parte del pueblo de Dios, creen en la existencia de signos indicativos en los que han sido regenerados. De este modo los aspirantes deben exponer a la comunidad su experiencia de la gracia de Dios antes de entrar a la congregación. Sobre los sacramentos, sostienen un calvinismo más o menos acentuado, al considerarlos como meros actos dispuestos por Dios para representar la unión con Cristo y la inclusión en el pueblo de Dios. La Cena es únicamente el símbolo del sacrificio de Cristo en el Calvario y durante la ceremonia no hay presencia real del Señor. Como los luteranos y calvinistas, niegan el sacerdocio ministerial jerárquico, pues todos los creyentes tienen idénticos derechos y poderes sacerdotales. Es así que tanto pastores como diáconos tienen responsabilidades especiales derivadas del consentimiento de la comunidad, sin constituir un estado sacerdotal diferente. La congregación local es autónoma e independiente, gobernada directamente por Jesucristo y el Espíritu Santo, y las comunidades pueden unirse entre

288 BAUBÉROT, Jean: op. cit. pp. 190-191.

sí por la recta teología y la caridad, pero no por la jerarquía. Defienden la separación entre la Iglesia y el Estado. El culto se centra en la exposición de la Sagrada Escritura y un sermón, y practican la oración en silencio y la meditación, luego espontáneamente comparten la experiencia, acompañados del canto de himnos.

El fundador de la primera asamblea bautista fue el inglés John Smyth (muerto en 1612) Los *Pilgrims Fathers* que desembarcaron en Norte América eran en parte bautistas, como por ejemplo Roger Williams (1600-1684) pastor fundador de Rhode Island, donde fueron instauradas la libertad religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado. Hoy las Iglesias bautistas son de tendencia evangélica y tienen una interpretación de la Biblia con tendencia fundamentalista. Representan numéricamente la primera denominación protestante de los Estados Unidos, contando con muchos adeptos negros. Martin Luther King (1926-1968), premio Nobel de la Paz (1964) fue uno de ellos. Jimmy Carter fue un predicador laico bastante activo²⁸⁹.

EL PENTECOSTALISMO

Son muy numerosos y se dan a sí mismos distintos nombres según las regiones: “Asambleas de Dios”, “Iglesia apostólica”, “Iglesia de Dios”, “Iglesia evangélica del despertar”, “Cristianos evangélicos”. Los pentecostales no reclaman para sí ningún fundador, pues se trata de un movimiento de “despertar”, nacido a comienzos del siglo XX en el País de Gales (Reino Unido), en Los Ángeles (California), en Escandinavia, etc., en la línea de renovación y revitalización de muchas iglesias protestantes para volver a su genuino espíritu primitivo. Es común en ellos la fe en la Trinidad de las personas divinas y por ende a la divinidad de Cristo, único salvador, muerto y resucitado; en el pecado original; en el castigo eterno de los que no están inscritos en el Libro de la Vida; y en la resurrección por la sangre de Cristo, de quien esperan su segunda venida; y consideran que vivir según el Evangelio exige la pureza de la vida. Su denominación común “Pentecostal” pone de relieve su idea básica: el bautismo en el Espíritu Santo, no para la santificación personal sino para otorgar los carismas necesarios para el testimonio en el ejercicio de un ministerio apostólico. Dios concede

289 *Ibidem*, p. 192.

visiblemente lo que prometió en la Biblia: ciertos dones, un poder que cura las enfermedades, libra de los demonios y transforma la vida de la gente.

Igual que en las iglesias bautistas, bautizan por inmersión sólo a los adultos que están arrepentidos y a los que han recibido a Jesucristo como Salvador y Señor. Para los pentecostales el bautismo es un signo de la respuesta a la llamada de Dios y lo conceden también a quienes lo han recibido ya en otras comunidades bajo formas distintas a la de la inmersión, o se lo administraron siendo niños. Consideran a la Biblia como la única regla infalible de la fe y de la conducta; celebran la Santa Cena como memorial de la pasión, muerte y resurrección de Cristo y comulgan bajo las dos especies (pan y vino).

Las iglesias pentecostales son muy autónomas entre sí; y por su proliferación son calificadas de “sectas” por otras organizaciones cristianas. Sólo tienen pastores elegidos localmente después de las pruebas que ha dado de aptitud para desempeñar la función. Cada iglesia local es libre en sus asuntos internos bajo la dirección del pastor con independencia financiera y espiritual. La comunión espiritual y la colaboración fraterna entre las iglesias locales se mantiene por medio de las “Convenciones”; las regionales cada semestre, las nacionales anualmente y las mundiales, cada tres años. A todos los niveles su función no es la de dirigir ni emitir leyes sino de sugerir; y desempeñan un papel práctico como la repartición de misioneros a todas las regiones. Un secretario designado por la Convención mundial y un órgano de enlace editado en los Estados Unidos (*Pentecost*) asegura la relación entre los diversos movimientos nacionales. A las asambleas se asiste con gran fervor y el hablar en lenguas (glosolalia) es un signo importante del bautismo del Espíritu Santo, aunque no el único. Consiste en una emisión de sonidos ininteligibles que sólo puede explicar, quien ha recibido el carisma de la interpretación. Invitan a los enfermos, especialmente a los incurables y les imponen las manos mientras los presentes ruegan por su curación. El pentecostalismo se ha extendido muy especialmente en América Latina.

IGLESIAS PRESBITERIANAS Y REFORMADAS

Procedente del calvinismo y tienen una cierta organización presbiteral como forma de gobierno eclesiástico. Una de las preocupaciones de Calvino fue precisamente la de dotar al protestantismo de una organización capaz de reemplazar el sistema jerárquico

católico. Lo hizo por medio de un solo orden de ministros, los presbíteros, quienes junto a representantes laicos llamados “ancianos”, reunidos en el “sínodo presbiteral” ejercen conjuntamente una autoridad parecida a la de un obispo. El sistema de ideas calvinistas al llegar a Inglaterra y Escocia dieron origen al “presbiterianismo”, nombre con el cual se designó en los países de tradición anglosajona a quienes en el ámbito de influjo alemán o francés se designó como “reformados”. Posiblemente los presbiterianos sean actualmente la denominación protestante más numerosa en el mundo. Es la religión de la mayoría de los escoceses, goza del uso de las antiguas catedrales, iglesias parroquiales y de otras propiedades y rentas de la Iglesia católica de Escocia antes de la separación de Roma. A diferencia del anglicanismo, como apuntamos, fue impuesta por razones políticas, en esta región del Reino Unido fue un movimiento popular propagado por John Knox, y una de las formas del protestantismo que lucharon con el anglicanismo por el control de la situación religiosa en Inglaterra durante el siglo XVII. Sus grandes afirmaciones teológicas son idénticas a las de la Iglesia luterana, pero consideran que la presencia real de Cristo durante la cena en los elementos de pan y vino es una presencia espiritual, que se realiza por medio del Espíritu Santo y no por la transformación del pan y del vino. No comulgan con la forma luterana de elegir los libros que forman el canon de la Biblia ni la distinta valoración que hacen de cada uno. Para Calvino, por el contrario, la Sagrada Escritura es una autoridad a la cual se debe obediencia por igual, sin establecer diferencias entre libros o doctrinas. A esa influencia deben los presbiterianos la preferencia por el Antiguo Testamento y el legalismo que practican, por ejemplo con la severidad en la observancia del domingo semejante a la de los judíos por el sábado. Difieren del luteranismo por su mayor sentido eclesiológico, en la valoración de la comunidad. Del calvinismo tomaron la doctrina de la predestinación. Sin embargo, sobre todo a partir del siglo XVIII esta doctrina fue discutida por la tendencia de Jacobo Arminio (1560-1609) quien identificó la predestinación con la presencia de Dios y sostuvo que la salvación se ofrecía a todos los seres humanos por igual, siendo éstos libres de aceptarla o rechazarla. En principio esta idea fue refutada aunque después tolerada por ser contraria a la libertad del hombre, además de su inclinación a un posible laxismo; porque en resumidas cuentas las buenas obras no sirven para nada y lo único que importa es la fe en Cristo, pudiendo en creyente hacer lo que quiera; o a la inversa, conducirlo al rigorismo moral o al activismo a fin de

encontrar mediante resultados en el obrar signos visibles de la predestinación. Esa es la razón por la cual las comunidades presbiterianas han tratado de cristianizar la sociedad imponiendo una disciplina muy severa sobre las costumbres y la tradición de fiscalizar la conducta personal de los feligreses por obra de la autoridad de la iglesia local. Con relación a los sacramentos, el bautismo es un signo externo de la fe y rito conveniente pero no necesario para la salvación; y dan mucha importancia a la celebración de la Cena del Señor aunque no reconocen la presencia real de Cristo.

Hoy las iglesias presbiterianas y reformadas son pluralistas y aceptan a miembros de otras tendencias teológicas. El gobierno de esta Iglesia está representado por la Organización presbiteriano-sinodal que consiste en una jerarquía de instancias colectivas (consejo presbiteral en la parroquia y después sínodos) que asocia a laicos y pastores en el gobierno de la Iglesias²⁹⁰.

LOS CUÁQUEROS

George Fox (1624-1691) decepcionado por la iglesia anglicana funda en 1652 la “Sociedad de Amigos del Dios de Jesucristo”, mejor conocida con el nombre de cuáqueros. Se dice que al comparecer ante la justicia Fox le dijo al juez: “Temblad ante la cólera de Dios”, a lo que aquel le respondió: “No sois más que unos temblorosos (*quakers*)”. Fox sufrió cárcel ocho veces (en una ocasión más de los años), azotado y sometido a los tormentos rigurosos de la época por predicar su fe tolerante e igualitaria. Tres mil cuáqueros participaron de la misma suerte, perdiendo varios de ellos la vida en la cárcel. Fox y sus valerosos compañeros convirtieron a millares especialmente entre los pobres del campo y los obreros de Londres y Bristol, propagándose la secta como el fuego. Ese hombre los 45 años contrajo matrimonio y en los decenios siguientes viajó por Holanda y Alemania, visitó Barbados, Jamaica y varias de las trece colonias británicas de América del Norte. Vuelto a la patria estuvo encarcelado durante catorce meses. Falleció el 13 de enero de 1691.

Desde los inicios, misioneros cuáqueros visitaron las colonias de América y en todas salvo en Rhode Island, se dictaron severas leyes contra ellos, y en Boston se les ahorcaban; pero cómo en tiempos del cristianismo primitivo, la sangre de los mártires

290 Ibidem, pp. 196-197.

generó nuevos adeptos y la fuerza de su resistencia pasiva doblegó a las autoridades a tolerarlos. William Penn, nacido en 1644, hijo del conquistador de Jamaica y hombre muy bien relacionado se convirtió a la secta luego de una breve estancia en Oxford. Al recibir una considerable fortuna a la muerte de su padre decidió fundar en América una colonia de su propiedad donde pudiera junto a sus hermanos de fe vivir libremente conforme al ideal del Nuevo Testamento, libres de la influencia perniciosa de los malos ejemplos y de la corrupción mundana. En Pensilvania, a la que el fundador llamó el “Santo Experimento” los cuáqueros pusieron en práctica una garantía de la libertad religiosa casi absoluta y el código civil más humano y generoso de su tiempo. Llevaron hasta el extremo la austeridad del culto protestante que terminaron por rechazar la autoridad de las Iglesias, incluso la de la Biblia, aceptando sólo la del Espíritu Santo. Según ellos, Dios se revela directamente al corazón humano mediante una iluminación interior, por eso no necesitan cultos, ni ministros ni sacramentos, sino el silencio que practican en reuniones de meditación, en las que se espera la acción del Espíritu Santo, que les transmite sus mensajes²⁹¹. La vida es “sacramento” puesto que en ella Dios se hace presente a todos los que deseen adorarlo. En contraste con la simplicidad dogmática y austeridad cultural esta organización religiosa está al servicio activo del prójimo, y sus seguidores, actualmente casi todos en los Estados Unidos forman una comunidad que fueron activistas importantes para la abolición de la esclavitud, la reforma penitenciaria y la promoción política de la mujer. Hoy son conocidos sobre todo por sus obras filantrópicas, sus acciones a favor de las víctimas de la guerra y del trabajo por la paz²⁹².

NUEVAS CONFESIONES RELIGIOSAS CRISTIANAS EN AMÉRICA LATINA

La presencia del evangelismo en América Latina bien sea de inspiración pentecostal o adventista, procedente de los Estados Unidos es un fenómeno relativamente nuevo, especialmente de la segunda mitad del siglo XX. Los documentos oficiales de la Iglesia católica en un principio los calificaban de “sectas” por la actitud cerrada y beligerante de esas agrupaciones religiosas frente a las demás confesiones cristianas, a las cuales desprecian por considerarlas erradas de la auténtica doctrina de

291 ASPINWALL, Bernard, *el Reino Unido y América: Influencia Religiosa*, Colección Mapfre, Madrid 1992, p. 69-70.

292 *Ibíd.*, p. 197.

Cristo. Sin embargo la tendencia al ecumenismo ha morigerado el lenguaje y se les acepta como movimientos religiosos alternativos reconociéndoles entre los aspectos positivos el sentido de comunidad y de solidaridad que despiertan en las personas; de ahí su atractivo especialmente entre la población más pobre; igualmente su notable presencia activa en los centros penitenciarios y el sostenimiento de programas de ayuda a personas con problemas de drogadicción y alcoholismo. Se caracterizan por el afán proselitista mediante las insistentes visitas domiciliarias, la gran difusión de biblias, revistas y libros, la presencia y ayuda oportunista en momentos críticos de la persona o de la familia y una gran capacidad técnica en el uso de los medios de comunicación con el apoyo financiero extranjero y del diezmo obligatorio de todos los fieles²⁹³.

Predican un moralismo riguroso y sus reuniones de culto son participativas y emotivas, basados en la lectura y comentario de la Biblia. Pero la absolutización de algunas ideas teológicas de la Reforma, especialmente la insistencia en que sólo la fe en Jesucristo salva; de la Sagrada Escritura, única fuente de fe interpretada de manera personal y fundamentalista; la prédica en la inminencia del fin del mundo y de juicio próximo; la negación de la virginidad de María; la acusación de idolatría y el desprecio al sacerdocio ministerial no dejan margen al diálogo con la Iglesia católica.

3. LA TEORÍA DE LA REENCARNACIÓN

No existe unanimidad entre los adeptos a la creencia actual de la Reencarnación. Existen grandes diferencias entre los de Oriente (India, China) y los de Occidente europeo o americano. En Europa las ideas de la reencarnación surgieron por primera vez en Francia por los años 1830 a 1848 en ciertos ambientes socialistas íntimamente vinculados con el evolucionismo darwiniano en ese entonces de moda, de donde salieron también los primeros adeptos al espiritismo francés en la década de 1850. El tema del espiritismo, del que hablaremos ahora, no empezó sin embargo en Francia. La doctrina o idea según la cual es posible la comunicación con una persona fallecida, y la atribución de ciertos fenómenos aparentemente superiores a las fuerzas de la naturaleza

293 CELAM, *Santo Domingo. Nueva Evangelización. Promoción Humana. Cultura Cristiana*. Documentos de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Ediciones Trípode, Caracas 1992, p. 110.

a la acción de los muertos, se remonta a los tiempos más antiguos de la humanidad. El culto a los muertos practicado por los pueblos primitivos tenía entre otros motivos, el de impedir las influencias maléficas de los difuntos en la suerte de los vivos. En este sentido, las tradiciones folclóricas de todos los tiempos son ricas en historias de apariciones y la nigromancia o arte de invocar a los muertos la practicaron muchos pueblos antiguos y actuales.

El origen moderno del espiritismo está unido a una modesta familia de Hydesville del Estado de Nueva York (EE. UU.). A fines de 1847 Margarita y Catalina, dos hijas menores de la familia Fox, afirmaron oír todas las noches ciertos crujidos que parecían provenir de las más diversas partes de la casa. Eran percibidos también por la madre, quien se mostraba asustada, mientras que a las niñas parecían divertirse con el fenómeno. Un 31 de marzo de 1848 (fecha considerada como el nacimiento del espiritismo moderno) las niñas indujeron al misterioso autor de los ruidos que diese golpes en serie correspondientes a los números que ellas le indicaban. La madre admirada pidió entonces al “autor” de los ruidos que dijera la edad de las niñas, en seguida escucharon tres series de golpes, en número exactamente correspondientes a los años de Margarita y Catalina y de otra hermanita de tres años ya fallecida. La noticia de tales acontecimientos se regó y comenzó a rondar la casa multitud de curiosos. Entre tanto las niñas perfeccionaron la manera de comunicarse con el autor de los ruidos, construyendo una tabla con el alfabeto y en número de golpes correspondiendo a cada letra. El misterioso personaje les reveló ser el espíritu de un antiguo inquilino de la casa, asesinado sin que jamás se hubiera descubierto al autor del crimen. La prensa comenzó a ocuparse de las ocurrencias de Hydesville, provocando grandes debates en todo Estados Unidos. La familia se mudó a Rochester, pero también en la nueva residencia las niñas oían los extraños ruidos. En febrero de 1851 una comisión de tres médicos y algunos profesores de la Universidad de Búfalo examinó minuciosamente a las pequeñas, llegando a la conclusión de que los ruidos provenían de las junturas de los huesos en sus rodillas y posiblemente de otras articulaciones óseas. Durante cuarenta años las hermanas Fox viajaron por numerosos países de Europa y América dando demostraciones públicas de sus habilidades comunicacionales cada vez más perfectas con los espíritus. El golpe letal vino en 1888, cuando Margarita declaró públicamente

que ella y su hermana desde niñas habían sido explotadas por personas adultas y todo había sido un engaño con fines lucrativos. Con tales revelaciones el movimiento pareció entrar en colapso, pero un año después la prensa divulgó la noticia de la retractación de la otra Fox refutando todo lo que había revelado su hermana. De modo que al final los que creían en el espiritismo se dieron por satisfechos, aunque al parecer las declaraciones de Catalina no las hizo públicamente sino a un grupo de espiritistas y ante un grupo de testigos igualmente adeptos al credo.

Este recuento tiene como objeto evaluar la consistencia de las bases del espiritismo, cuyo teórico y artífice fue un señor llamado Denizard Hippolyte León Rivail, conocido con el seudónimo de “Allan Kardec”, nacido en Lyon en 1804 y muerto en París en 1869. Entre sus obras se encuentran: *El libro de los espíritus* (1857); *Lo que es el Espiritismo* (1859); *El libro de los Médiums* (1861); *El evangelio según el Espiritismo* (1864); *El Cielo y el Infierno* (1865); *El Génesis: Los Milagros y las Poesías* (1868). En todas, la doctrina de la reencarnación es el punto central. El epitafio de la tumba de Kardec en el cementerio de París sintetiza perfectamente su doctrina: “Nacer, morir, renacer de nuevo, y progresar sin cesar; esta es la ley”. Según la teoría de Kardec recogida en sus libros existe una pluralidad de vidas terrestres, de modo que la vida actual no es ni la primera ni será la última de nuestra existencia corporal; ya hemos vivido y todavía tendremos que vivir innumerables veces, siempre en nuevos cuerpos materiales, sea en este planeta, o en otros mundos hasta alcanzar la perfección. Según esa ley el progreso impulsa al alma hacia siempre nuevas vidas y no permite regreso alguno, ni un estacionamiento definitivo a medio camino, ni mucho menos a un estado de condenación sin fin. Siglos más siglos, siglos menos todos llegarán a la plenitud final. En cada nueva existencia el alma avanza y progresa en la proporción de sus esfuerzos y todo mal cometido será reparado con expiaciones personales, sufridas por el mismo espíritu en nuevas y difíciles encarnaciones, (la ley del karma). En la proporción en que avanza en la incesante conquista hacia la perfección final, el alma, en sus nuevas encarnaciones, asumirá un cuerpo siempre menos material; hasta llegar al estado definitivo, en el cual vivirá para siempre; libre del cuerpo e independiente de la materia.

Las doctrinas de las vidas corporales sucesivas no son nuevas y empezaron entre algunos pueblos orientales. Se dice que los testimonios más antiguos se encuentran en

los himnos de los Vedas en la India, pero los estudiosos están de acuerdo en que sólo al fin de la época védica se estableció definitivamente en la India la creencia en la transmigración de las almas²⁹⁴. Esto se manifiesta claramente en los himnos *Upanischads*, de los cuales los más antiguos datan de los siglos 7º y 6º a C., de modo que la creencia en la reencarnación es totalmente extraña a la religión primitiva de los hindúes. Gautama o Siddharta, posteriormente denominado Buda (el iluminado) nació cerca de 560 años antes de Cristo y murió por el año 480. Su filosofía depende del Brahamanismo, de donde recogió también la teoría de la reencarnación. Con la introducción del budismo en China en el siglo IV d C., entró también la mencionada doctrina²⁹⁵. En el año 372 el budismo pasó al Corea de donde se introdujo en Japón.

El famoso *Libro de los Muertos* que todo egipcio quería llevar consigo a la otra vida y es invocado por los modernos teóricos de la reencarnación, en realidad no hace sino exponer las reglas de la metamorfosis que permite al alma tomar a voluntad la forma de cualquier especie animal y hasta el mismo cuerpo que abandonó a la hora del deceso. Sólo en época posterior, bajo la influencia de la religión hindú la reencarnación entró en el credo egipcio, lo que también explica por qué algunos historiadores y escritores griegos (Heródoto, Platón, Teofrasto y Plutarco) dijera que los egipcios profesaban la doctrina de la trasmigración de las almas. Entre los griegos del siglo IV a. C., los misterios órficos admitieron la necesidad de la vuelta a la tierra para la purificación sucesiva de las almas humanas según el ciclo eterno de la naturaleza; en contraste con el optimismo y amor a la vida de religión homérica.

En el siglo V a. C. Pitágoras, esa figura legendaria del mundo mediterráneo, afirmaba la *metempsychosis* o transmigración de las almas, según testimonios de sus discípulos. La semejanza de sus conceptos cíclicos con el orfismo es evidente: el alma caída se purifica por sus pasos sucesivos en las escalas de los planos de vida, para volver finalmente a Dios su creador. La magnitud de las enseñanzas e influencia del sabio de Samos marcaron los sistemas filosóficos posteriores especialmente el platonismo. Platón, conocedor también del orfismo afirmaba la sepultura del alma en el cuerpo, la purificación necesaria (*katarsis*) y la contemplación mística. Introdujo esas

294 KLOPPENBURG, Boaventura, *La reencarnación*, Ediciones Paulinas, segunda edición, Bogotá 1983, p. 69.

295 *Ibíd.*, p. 71.

doctrinas en Grecia y su pensamiento - se dice - es una interpretación pitagórica de las enseñanzas de Sócrates. Bajo la forma de grandes mitos, fue el primero de los griegos en afirmar el concepto de la inmortalidad individual; admitió la caída del alma, y la dualidad total entre esa alma encadenada al cuerpo, pertenecientes a dos mundos distintos. Platón expuso su teoría de la reminiscencia, que incluye las existencias anteriores del alma en el diálogo *Fedro*. Allí explica cómo el alma adquirió antes de su encarnación actual el conocimiento de las realidades cuyos recuerdos volverá a tener en la vida presente. En todo caso, aprender es recordar²⁹⁶. En *República* (x, 614 – a 621) expone Platón su teoría de la *metempsicosis* a través del mito de Er, guerrero de Panfilia, hijo de Armenios que habiendo pasado las puertas de la muerte, vuelve de ella con permiso de los dioses a dar cuenta de su viaje al más allá²⁹⁷.

Los romanos en sus cultos animistas y místicos como los dionisiacos prometían la inmortalidad del alma pero nunca aceptaron con simpatía la teoría de la reencarnación²⁹⁸ y se conoce que Lucrecio la combatió²⁹⁹. Sólo en los poetas Horacio, Virgilio y Ovidio encontramos referencias a esa doctrina. Por su parte, los pueblos semíticos, babilonios, asirios y fenicios no creían en la reencarnación y el concepto de vida después de la muerte era sombrío, triste y negativo.

Con relación al cristianismo, es fácil constatar en los evangelios que Jesucristo en su predicación acostumbraba darle un valor decisivo a la vida terrena y advertía frecuentemente a sus discípulos estar listos para dar cuenta de los actos personales ante el juicio divino, prometiendo a los justos la recompensa inmediata después de la muerte. Esa es precisamente la enseñanza de la parábola de Lázaro y el rico Epulón (Lc. 16, 19-31). A diferencia del gnosticismo esa doctrina esotérica, puesto que sus escritos comportan un sentido explícito y un sentido oculto con claves de interpretación para ser comprendido exclusivamente por los poseedores de la gnosis (conocimiento); el mensaje de Jesús, por el contrario, es universal y comprensible a todo. Bajo esa

296 *Fedon*, 80 da 82a; 107 d, 113 da; 114 c, en: *Obras Completas*, tomo I. Traducción Juan David García Bacca, Edición de la Presidencia de la República – UCV, Caracas 1980, pp. 325.328; 358-359.

297 *Obras Completas*, tomo VIII, pp. 520-28.

298 BLOCH, Raymond- COUSIN, Jean, *Roma y su destino*, Editorial Labor, Barcelona 1967, p. 415. Sobre el particular: GRIMAL, Pierre, *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes artes*, Paidós, Barcelona 1999, pp. 72-73.

299 KLOPPENBURG, Boaventura, *Op. cit.* p. 75.

impronta escribe San Pablo sus cartas; y con ese criterio nacieron los evangelios. Aunque algunos pasajes pudieran evocar o anunciar la existencia de un esoterismo en el cristianismo primitivo, especialmente en algunas frases del evangelio de Marcos: "... a vosotros os ha sido dado a conocer el misterio del Reino de Dios, pero a los otros, de fuera todo se les dice en parábolas, para que mirando, miren y no vean, oyendo oigan y no entiendan" (Mc 4, 10-12); y "con muchas parábolas como estas, les proponía la Palabra según eran capaces de entender. Y no les hablaba sino en parábolas; pero a sus discípulos se las explicaba todas aparte" (Mc 4, 33-34). Para el reconocido exégeta protestante Vicent Taylor esos pasajes de Marcos no denotan ritos secretos o el conocimiento esotérico comunicado a los "iniciados", sino las enseñanzas sobre el reino de Dios impartido por Jesús únicamente a sus discípulos y no al resto de la gente, y la costumbre de utilizar parábolas, como recurso didáctico únicamente³⁰⁰. No existe indicios de una doctrina secreta enseñada por Jesús, ni mucho menos que hubiera predicado la reencarnación como afirman algunos autores³⁰¹.

Alan Kardec no tiene empacho en afirmar en *El libro de los espíritus* (N° 122) lo siguiente: "El principio de la reencarnación se deduce de muchos pasajes de las Escrituras y se encuentra notoriamente formulado de un modo explícito en el Evangelio"; y cita como prueba el pasaje de la transfiguración de Jesús (Mt 17,1-13) en el cual el Señor habría declarado que Juan Bautista era Elías reencarnado³⁰². Según la curiosa exegesis de Kardec, Jesús hizo evidente su enseñanza sobre la pluralidad de las existencias corporales; reencarnación y resurrección vendrían a ser la misma cosa y negar la primera será negar la palabra de Cristo³⁰³. Aquí nos encontramos con la falsa afirmación de identificar reencarnación con resurrección, conceptos bien claros para los primeros cristianos inmersos en el contexto helenístico donde era moneda corriente la reencarnación y podía generar equívocos con el concepto "resurrección", tal como le

300 TAYLOR, Vicent, *El Evangelio según San Marcos*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979, pp. 291, 310.

301 Una muestra de ello son los siguientes: SPENGER LEWIS, H., *Las mansiones del alma*. Biblioteca Rosacruz, Imprenta López, Buenos Aires 1957, pp. 117-129; MAHECHA ACOSTA, Eusebio, *Genio o Dios*, Villa de Cura (Aragua – Venezuela) 1992, pp. 164-167; *El Tercer Testamento*, Editorial Senda Ávila, S.A. Caracas s/f pp. 361 ss.

302 El análisis exegético de Mt 17, 1-13 no conduce a las conclusiones de Kardec, sino a establecer la continuidad del Antiguo Testamento representado en dos de sus personajes más emblemáticos, con el mensaje nuevo de Jesús. Ver: BONNARD, Pierre, *op. cit.*, p. 380.

303 Citado por KLOPPENBURG, Boaventura, *op. cit.* p. 82.

ocurrió al propio San Pablo en su discurso en Atenas (Hech 17, 16-18). Al mencionar la resurrección, que en griego se dice *anastasis*, (un nombre femenino), seguramente entendieron que el predicador hablaba de una diosa extranjera al lado de Jesús, pues sus oyentes estaban familiarizados con la inmortalidad del alma, pero no la resurrección del cuerpo.

La pluralidad de vidas terrestres, el progreso continuo hasta la conquista final del nirvana y la independencia del alma frente al cuerpo, principios básicos de la teoría reencarnacionista, no aparecen en la mentalidad hebrea ni en los textos del Nuevo Testamento, de modo que las afirmaciones sobre la base bíblica de la teoría no constituyen una prueba sino la mera afirmación con fines propagandísticos carente de rigurosidad lógica. Además, no resulta difícil hacer constar en las páginas de los evangelios que Jesús al hablar de la vida terrestre acostumbra darle valor decisivo a las obras para la existencia posterior a la muerte, del juicio divino a cada quien, y de su recompensa o condenación para toda la eternidad, sin posibilidad de rectificación. El autor de la Carta a los Hebreos lo dice expresamente: “Y así como todos han de morir una sola vez y después vendrá el juicio, así también Cristo ha sido ofrecido en sacrificio una sola vez para quitar los pecados de muchos. Después aparecerá por segunda vez, ya no en relación con el pecado, sino para salvar a los que lo esperan” (9, 27-28). Efectivamente, con la misma seguridad con la que el hombre sabe que morirá una sola vez y se le seguirá juicio, se puede también contar con que Jesús, cumplido su sacrificio “una sola vez” para siempre, se manifestará una segunda vez para consumir la obra de salvación³⁰⁴. Aquí se encuentra la afirmación explícita de la existencia de una sola vida y de una sola muerte, y de un solo juicio con un premio o castigo ulterior. La salvación viene dada por virtud de la obra de Cristo y no por el esfuerzo personal de cada alma, como sostiene la tesis reencarnacionista.

En los escritos de los *Padres de la Iglesia*, no existen elementos que indiquen algún tipo de creencia en la reencarnación, puesto que la revelación cristiana es clara respecto al valor y responsabilidad personal de cada alma y de su destino eterno, como hemos

304 KUSS, Otto, *Carta a los Hebreos. Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento*, tomo VII, Biblioteca Herder, Editorial Herder, Barcelona 1977, p. 179.

apreciado antes³⁰⁵. Sin embargo Orígenes uno de los más grandes teólogos del cristianismo primitivo (siglo II) provocó una condena oficial de la Iglesia a la *metempsicosis*. Aunque él no enseñara tal creencia, incurrió en algunos errores inspirados en el platonismo como el de suponer la preexistencia de las almas, que por “enfriamiento de su amor” habían sido encarceladas en los cuerpos como castigo a su frialdad. El Sínodo de Constantinopla (año 531) combatió los errores de Orígenes entre los que estaban su idea sobre el infierno como pena medicinal hasta que el alma, ya arrepentida y purificada pudiera regresar a Dios. No descartaba el teólogo que ésta, gozando de su libertad en el cielo volviera a enfriarse, y tuviera que regresar a la tierra a una nueva encarnación³⁰⁶. San Ireneo de Lyon, contemporáneo a Orígenes, si combatió la reencarnación en sus luchas contra el gnosticismo³⁰⁷.

Además del espiritismo, en el siglo XIX la reencarnación se convierte en el tema central de otros grupos esotéricos europeos, como la teosofía de la señora Blavatzky (1831-1891) fundadora en los Estados Unidos de la Sociedad teosófica; y del ocultismo propiciado y difundido por el religioso francés Alphonse Louis Constant (1810-1875), conocido como Elías Levi, que reaccionó contra la atmosfera del materialismo cientificista y el desapego a la religión tradicional. En América Latina los cultos afroamericanos santería, palerismo, candomblé y umbandismo y el culto a María Lionza³⁰⁸ y la metafísica de Conny Méndez³⁰⁹ en Venezuela sostienen la creencia en la reencarnación³¹⁰.

305 Los estudiosos y eruditos tienen a su disposición la colección editada en el siglo XIX por el sacerdote Jacques Paul Migne de 382 gruesos volúmenes en latín y griego sobre la literatura de los primeros siete siglos del cristianismo; o las ediciones críticas posteriores con la incorporación de nuevos textos descubiertos, tales como la *Monumenta Germaniae Historica*, el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, la *Biblioteca Orientalis*, y el nuevo *Corpus Christianorum*, con los millares de opúsculos, libros, tratados, cartas y otros documentos de centenares de autores en los cuales se podrá apreciar la reflexión teológica y filosófica que se ha podido conservar.

306 COLLANTES, Ricardo, *La fe de la Iglesia católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 446), Madrid 1983, pp. 162, 813-814.

307 Ver: *Contro le eresie*, vol. I, a cura di P. Vittorino Dellagiacomia, 2da edizione, Edizioni Cantagall, Siena 1984, pp. 218-225.

308 ASCENCIO, Michelle, *De que vuelan, vuelan. Imaginarios religiosos en Venezuela*, Editorial Alfa, Caracas 2012, p. 81.

309 MENDEZ, Conny, *Metafísica en 4 en 1*, vol. II, Caracas 1994, pp. 99-104.

310 BRACHO, Edmundo, *María Lionza en Venezuela*, Fundación Bigott, Caracas 2004, p. 104. Sobre la santería y el culto a María Lionza.

CRITICA A LA REENCARNACIÓN

Habrà que preguntarse si la evocaci3n de los espíritus es un hecho indiscutiblemente demostrado y si las personas (médium) que sirven de instrumento para la revelaci3n espiritista son de absoluta confianza y credibilidad para transmitir sólo y exclusivamente los mensajes recibidos de los espíritus, sin recurrir, consciente o inconscientemente al “almacén” de los propios conocimientos.

Sobre la reencarnaci3n surgen tambi3n varias preguntas: ¿Por qué el espíritu tendría necesidad de materia para elevarse y evolucionar? ¿C3mo puede admitirse que no habiendo recuerdos del pasado, sea posible una expiaci3n? Tiene mäs sentido pensar que si el “yo” consciente pasado no almacena recuerdos, entonces el “yo” actual de hecho no tiene ninguna relaci3n con el pasado y por tanto no puede expiar una culpa que no conoce.

¿Por qué resulta atractiva la reencarnaci3n? Pues, dicho en palabras simples, porque responde de modo sencillo a las preguntas de la soteriología (salvaci3n) cristiana³¹¹, que incluye las ideas de “pecado original”, salvaci3n personal, condenaci3n eterna y de libertad humana, temas controversiales para la teología. La reencarnaci3n satisface la curiosidad por la vida despu3s de la muerte, que los evangelios dejan en el misterio; justifica el origen del mal, relevando de la responsabilidad personal de las acciones y negando por ende la libertad individual; y explica el dolor, la enfermedad y la desigualdad humana como instrumentos inexorables de purificaci3n personal.

Al mismo tiempo la creencia en fuerzas e influencias mäs o menos misteriosas, imperceptibles a los sentidos, pero consideradas absolutamente reales, como espíritus buenos y malos, apariciones de fantasmas, lugares encantados, etc., apasiona a mucha gente con escasa formaci3n religiosa susceptible a la magia, permitiéndole vivir en un mundo de fantasías e ilusiones. La falta de sentido crítico y credulidad fruto de la falta de madurez generalmente es aprovechado por charlatanes y estafadores con fines de explotaci3n económica. Con todo, que tanta gente se interroge sobre la suerte despu3s de la muerte y de la búsqueda del sentido de la vida es muestra de sus genuinas

311 Se trata de la teología de la salvaci3n.

inquietudes espirituales y religiosas que lamentablemente en innumerables casos se orientan hacia esos cultos utilitarios.

4. POLÍTICA Y RELIGIÓN

“Dad al César lo que es del Cesar”³¹², dice el evangelio de san Mateo y pocos preceptos, son tal claros en su formulación y tan complejos en su aplicación como éste. ¿Qué pertenece al César, y qué a Dios? Desde que los seres humanos han sido gobernados por césares, al tiempo que reconocían a un Dios para adorarlo y vivir en conformidad con sus preceptos, el inmenso campo de la actividad humana no ha cesado de ser un lugar de encuentro, de acuerdos, desacuerdos, y conflictos entre el poder político y el poder religioso. Pues si la política en sentido genérico consiste en el arte de gobernar la sociedad, la religión posee una dimensión social y conlleva obligaciones éticas que generalmente ponen en entredicho la actuación del Estado como encarnación del gobierno. De la democracia al totalitarismo en cualquiera de sus expresiones, el Estado funciona dentro de un marco concreto que, desde hace milenios, ha sido origen del enfrentamiento entre lo político y lo religioso. Aunque la historia nos enseña la simbiosis que durante siglos, desde el imperio cristiano de Bizancio, pasando por el Sacro Imperio romano germánico y la Corona española, funcionaron como un matrimonio mal avenido.

LAS DOS POTESTADES

Desde los inicios, la salvación proclamada por Jesús fue una realidad pública: “Ya se cumplió el plazo señalado, y el reino de Dios está cerca. Vuélvanse a Dios y acepten con fe sus buenas noticias” (Mc 1, 15). Ese mensaje de conversión, dirigido al ámbito de la conciencia posee al mismo tiempo el carácter político de las decisiones de vida de cara a la sociedad. Para la gente del Nuevo Testamento (NT) Jesús no era una persona privada y la comunidad de sus seguidores una especie de club social de pasar el tiempo en compartir y divertirse. Sus actos estaban al servicio de transmitir un mensaje de salvación; un “evangelio” de vida, cuyas consecuencias individuales tenían que notarse

312 Mt 22,21.

igualmente en el compromiso con los demás en la caridad. Por eso Jesús no se distrajo en diatribas locales, entre herodianos³¹³ colaboracionistas con la potencia imperial detrás del trono, y los revolucionarios nacionalistas zelotes, ni con los fariseos también colaboracionistas apegados a la letra de la Ley. Ante la trampa de si era lícito o no dar el tributo al Cesar, responder positivamente suponía estar de lado de los colaboracionistas, y negarlo podían acusarlo de nacionalista o terrorista. Se mantuvo al margen de la polémica por considerar su misión en otro plano. Evitó así inducir a error a sus oyentes dando la impresión de tomar partido por una u otra alternativa y apartó de su predicación mesiánica los trazos de nacionalismo y venganza. Los relatos de las tentaciones en el desierto³¹⁴ corroboran su actitud respecto a la autoridad civil de mantenerse en otro orden y perspectiva³¹⁵ pues su obra rebasa cualquier proyecto político intramundano de aspiraciones y reivindicaciones inmediatas. Lo cual no ha de interpretarse como desprecio o condenación de la política, como si Jesús la considerara bajo el poder del Maligno; aunque sí tomó distancia de ciertos modos de hacerla: la autoridad es servicio a los otros, especialmente los pobres, y no a sí mismo. En el evangelio no hay soluciones a los problemas económicos o sociales, no obstante todo lo que Jesús hizo y dijo modificó la concepción del ser humano y los principios de convivencia de la sociedad y de la política.

San Pablo recomienda la obediencia a los poderes legítimos³¹⁶, salvando siempre los derechos de Dios. San Pedro lo afirmaba: “Sométanse a toda institución humana, porque así lo quiere el Señor: ya al rey como a soberano, ya a los gobernadores como a enviados por él a castigar a los malhechores y elogiar a los que hacen el bien”³¹⁷. Pero ya en el Apocalipsis de san Juan, el poder totalitario del emperador pagano deificado se le equipara a la bestia, cuyo avance hay que combatir. Desde una perspectiva de fe, el Estado es una realidad transitoria y subalterna, mientras que el Reino de Dios es eterno. Así lo expresan los cristianos en su Credo: “Y su reino no tendrá fin”. El Estado maneja un poder temporal, no sagrado ni divino, pero al que es necesario respetar. Poco después

313 El partido de Herodes Antipas, gobernante títere de los romanos.

314 Mt 4, 1-17; Lc 4,1-13.

315 TRESMONTAND, Claude, *La doctrina de Jeshua de Nazaret*, Editorial Herder, Barcelona 1975, p. 123.

316 Rom 13, 1; Tit 3,1.

317 1 Pe 2, 13-14.

de la persecución de Domiciano, hacia el año 96, san Clemente de Roma pide a los cristianos de Corinto rezar por los emperadores: “Haznos sumisos a tu nombre todopoderoso y excelso así como a nuestros príncipes y señores de la tierra. Tú, Señor, les has entregado la realeza por tu magnífico e inefable poder a fin de que, conociendo la gloria y el honor que les has concedido, nos sometamos a ellos y no actuemos en contra de tu voluntad. Concédeles, Señor, salud, paz, concordia y estabilidad para ejercer sin oposición la soberanía que les has otorgado. Pues, eres tú, Señor, rey celestial de los siglos, quien concede a los hijos de los hombres, gloria, honor y poder sobre las cosas de la tierra. Conduce, Señor, sus corazones por el camino recto y hacia las cosas buenas y gratas a tus ojos, para que, ejerciendo con piedad, con mansedumbre y paz el poder que les has concedido, obtengan tu gracia”³¹⁸.

Aunque San Ignacio de Antioquia (siglo II) fue conducido al martirio bajo las fauces de los leones por no doblegarse al emperador, la tradición de orar por las autoridades se ha perpetuado a través de los siglos en la Iglesia católica y según la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II se introdujo en la plegaria universal durante la celebración eucarística la intercesión por los gobernantes de los pueblos. Y con plena razón: puesto que la relación de lo político con lo religioso ha sido fluctuante y conflictiva, la Iglesia ora por quienes detentan el poder político, para evitar que las razones de las armas prevalezcan frente a las razones de la fe. El caso de Constantino es ilustrativo. Convertido al cristianismo, reconoció la potestad de la Iglesia, y ésta por la autoridad del pontífice romano, reivindicó la supremacía de su poder (el religioso) sobre el poder subordinado del príncipe (el político). Sin embargo en la práctica sucedió lo contrario: el emperador terminó por ejercer su poder también en lo religioso. De ahí surgió el “cesaropapismo”, aquella pretensión del poder político, muchas veces lograda, de encarnar al mismo tiempo el poder religioso. El conflicto por las investiduras durante la Edad Media es una expresión del fenómeno: los obispos eran al mismo tiempo funcionarios y príncipes del Imperio romano germánico³¹⁹. En el Imperio romano de

318 1 Clementis, LX, 4 LXI, ver: *Padres Apostólicos*. Edición bilingüe completa. Versión, introducción y notas de Daniel Ruiz Bueno, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC, 65) Madrid 1979, pp. 234-235.

319 El conflicto estalló a causa de un caso concreto: Enrique IV de Alemania, sin consultar al papa nombró en 1075 un nuevo obispo para la sede de Milán, una clara intromisión en la esfera eclesiástica. El papa Gregorio VII reaccionó enviando una carta en términos duros contra el rey

Oriente, en Bizancio, llegó esa tendencia a su máxima expresión al identificarse ambos poderes en la persona del emperador, porque éstos le venía desde el mismo Dios. En los orígenes de la Reforma protestante, Lutero se alió con los príncipes contra la rebelión de los campesinos, y terminó el poder político imponiéndose sobre el religioso. Calvino tuvo mejor suerte al encarnar los dos poderes y transformar la ciudad de Ginebra en una irrespirable teocracia. En España y sus colonias, en Francia, Portugal, parte de Alemania y Austria, el catolicismo llegó a ser la religión del Estado, y éste en consecuencia dominó a la religión. En Inglaterra, Suecia, Holanda y otros países protestantes sucedió algo similar: el estado confesional aplastó las guerras religiosas con el poder que le era propio, el de las armas. Así alcanzaron la paz.

El siglo XX fue testigo de Estados totalitarios que pusieron la religión al servicio de sus intereses, y cuando ésta se interpuso no dudó en someterla, perseguirla y erradicarla. En la antigua Unión Soviética, desde su advenimiento con la revolución de 1917, los cristianos se vieron enfrentados a una situación dramática sin precedentes por el ateísmo militante del nuevo Estado. La Iglesia ortodoxa se esforzó en mantener la actitud definida en 1927 por su prelado Sergio como una fidelidad absoluta a los ciudadanos, leales a la Unión Soviética reconocida como patria civil; pero al mismo tiempo la negativa a aceptar todo compromiso que implicara la vigilancia de las tendencias políticas de los correligionarios, ni aun cuando tal vigilancia estuviera limitada a garantizar la seguridad política de unos y a privar de esa garantía a otros. El comunismo no acepta otra instancia sino la propia y caro le constó a la Iglesia Ortodoxa esa muestra de independencia.

Latente unas veces y violenta otras, el conflicto viene, no por el servicio de la religión al Estado, sino que éste pone sus exigencias por encima de los derechos de las

amenazándolo con la excomunión. Enrique IV procedió entonces como si fuera una inaudita provocación del pontífice, y apoyado por veintiséis obispos, y sin pararse en protocolos, declaró depuesto al papa mediante un documento en términos ofensivos y con arrebatos infantiles. El papa lo excomulgó y desligó a los súbditos del juramento de fidelidad al rey. El desenlace del conflicto terminó cuando el monarca tuvo que ir Canosa donde se encontraba el papa, hacer ayuno y penitencia y rogarle que lo atendiera, como en efecto el papa lo hizo, levantándole finalmente la excomunión. Este episodio lo relatan todos los manuales de Historia de la Iglesia. Puede verse una versión sumaria en: HERTLIN, Ludwig, *Historia de la Iglesia*, Editorial Herder, Barcelona 1961, pp. 192-193; LORTZ, Joseph, *Historia de la Iglesia*, tomo I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982, pp. 368-385.

personas, cuando tendría que ser lo contrario, por ser la gente más importante que el Estado.

LÍMITES ENTRE LO POLÍTICO Y LO RELIGIOSO EN EL CATOLICISMO

El problema se plantea de modo antinómico: por una parte la Iglesia debe estar presente en lo político porque su misión es evangelizar la totalidad de la existencia humana, pero al mismo tiempo debe respetar la autonomía de lo político, porque el Reino de Dios que persigue “no es de este mundo”³²⁰. El sínodo de obispos de 1971 en Roma declaró que el combate por la justicia y la participación en la transformación del mundo es una dimensión fundamental de la predicación del evangelio. Pero es preciso no confundir los planos ni reducir el uno al otro. Frente al avance de las teologías de la liberación en América Latina, tanto Pablo VI en la exhortación *Evangelio Nuntiandi* (8 diciembre de 1965), el episcopado en la Conferencia de Medellín (1968), como en Juan Pablo II a la Conferencia de obispos en Puebla (1978) tuvieron que recordar que la religión no se reduce a la dimensión política, cultural o social, ni la salvación en Jesucristo, a la liberación temporal intramundana. Si bien existen lazos de orden antropológico y teológico entre evangelización y promoción humana, la Iglesia tiene el deber de proclamar la liberación en su significado integral y profundo, tal como Jesús la anunció y realizó: liberación del pecado y de la maldad, en la alegría de conocer a Dios y de ser reconocido por Él.

Sabemos que la política afecta a los problemas esenciales de la vida humana, pero no lo es todo. Ni el evangelio, reducirse a un proyecto político ni diluirse en un pluralismo etéreo. Muchos documentos episcopales enfatizan esta distinción. La Iglesia no es neutral en cuanto a temas como el de la justicia; ella puede y debe juzgar los asuntos sociales y políticos, pero no con criterios políticos sino en nombre de las exigencias sociales del Evangelio, es decir, en relación al núcleo moral que contienen tantos problemas sociales y políticos. El arzobispo venezolano Rafael Arias Blanco en su famosa carta pastoral del día de los trabajadores en 1957 escribió: “la Iglesia no sólo tiene el derecho, sino que tiene la gravísima obligación de hacer oír su voz para que todos, patronos y obreros, Gobierno y pueblo, sean orientados para que todos los

320 Jn 18,35.

principios eternos del Evangelio en esta descomunal tarea de crear las condiciones puedan disfrutar del bienestar que la Divina Providencia está regalando a la nación venezolana”³²¹. En ese caso particular la voz de la Iglesia se hacía sentir contra la dictadura del general Marcos Pérez Jiménez, en un contexto en el que hablar de libertad era implícitamente hablar de democracia. No se puede olvidar, empero, que la tradición democrática moderna surgió de discusiones teológicas del siglo XVI. Cuando se le preguntó si los indios de América tenían derecho a determinar sus instituciones civiles ellos mismos, el dominico Francisco de Vitoria (1492-1546) contestó claramente que ni el papa ni los españoles; sino los mismos indios tenía en efecto ese derecho. Porque el poder político no es divino, ni las obras civiles sagradas, sino humanas y autónomas; y compete a cada sociedad determinarlas según las necesidades del bien común. Al mismo tiempo, dentro de la misma sociedad, no existe razón de privilegiar al Estado, a ciertas personas o grupos o funciones bajo el manto de una autoridad sacralizada, bien sea por la religión o por un partido o ideología. Todos los ciudadanos tienen derecho a participar en la organización o funcionamiento de las instituciones democráticas, así como gozar de espacios de libertad y de responsabilidad³²².

En la Exhortación pastoral con motivo de la LXXXVIII Conferencia episcopal venezolana publicada el 7 de julio de 2007, los obispos plantearon lo siguiente: “Nuestro pronunciamiento sobre los problemas sociales no es una injerencia indebida en la vida política, sino el cumplimiento de nuestra obligación de iluminar la vida personal y social de nuestros fieles desde la perspectiva del Evangelio y con criterios estrictamente pastorales. El Papa nos lo ha recordado hace poco: La Iglesia es abogada de la justicia y de los pobres, precisamente al no identificarse con los políticos ni con los intereses de partido. Sólo siendo independiente puede enseñar los grandes criterios y los valores inderogables, orientar las conciencias y ofrecer una opción de vida que va más allá del ámbito político. Formar las conciencias, ser abogada de la justicia y de la verdad, educar en las virtudes individuales y políticas, es la vocación fundamental de la Iglesia en este sector. Y los laicos católicos deben ser conscientes de su responsabilidad en la vida pública; deben estar presentes en la formación de los consensos necesarios y

321 *Carta pastoral de Mons. Arias Blanco, arzobispo de Caracas, 1 de mayo de 1957*. Colección Iglesia y Sociedad, Universidad Cecilio Acosta, Maracaibo 2007, p. 17.

322 BIGÓ, Pierre, “Libertad y liberación”, en: CELAM, *Fe y Política*, Bogo 1981, p. 15.

en la oposición contra las injusticias” (Discurso Inaugural del Santo Padre con motivo de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe)³²³.

En esa misma línea, citamos in extenso las palabras del cardenal Jorge Urosa Savino, arzobispo de Caracas, con ocasión de su comparecencia ante la Comisión Coordinadora de la Asamblea Nacional para dar explicaciones sobre algunas opiniones políticas suyas que causaron urticaria al gobierno bolivariano presidido por Hugo Chávez Frías: “En los debates de estos días se ha hablado mucho sobre la misión de la Iglesia, más específicamente sobre la competencia y participación los Obispos en la vida nacional. Antes de hacer algunas consideraciones de carácter religioso o teológico sobre el tema, quisiera destacar que el Art. 62 de la Constitución claramente afirma el derecho de todos los ciudadanos venezolanos a participar activamente en la vida pública. Cito: ‘Todos los ciudadanos y ciudadanas tienen el derecho de participar libremente en los asuntos públicos, directamente o por medio de sus representantes elegidos o elegidas’. Y el Art. 132 va más allá: ‘Toda persona tiene el deber de cumplir sus responsabilidades sociales y participar solidariamente en la vida política, social y comunitaria del país, promoviendo y defendiendo los derechos humanos como fundamento de la convivencia democrática y de la paz social’. En cumplimiento de esta disposición constitucional, la participación en la vida pública de los Obispos, Pastores de la Iglesia en Venezuela, va en la línea del relacionamiento y convivencia de los ciudadanos en la Polis con el libre ejercicio de sus derechos; no como búsqueda o ejercicio del poder político, ni mucho menos como expresión de la legítima participación de los ciudadanos en partidos políticos. Repito, no somos operadores políticos.

De manera que, cuando los Obispos, desde nuestra misión pastoral, religiosa y espiritual, expresamos nuestras opiniones sobre aspectos de la vida social o política del país, lo hacemos con pleno derecho como ciudadanos venezolanos, y cumpliendo el deber que nos impone la Constitución Nacional de promover y defender los derechos humanos para el logro de la convivencia democrática y de la paz social. Pero es que, además, nuestra condición cristiana y nuestra misma misión pastoral de constructores de

323 Caraca, 7 de julio de 2007. <http://venezuelareal.zoomblog.com/archivo/2007/07/07/exhortacion-Pastoral.html> (Consultado el 6 de septiembre de 2016)

la paz, nos impone el deber de velar por la vigencia de los derechos humanos. Cristo nos dice que seremos juzgados por el amor. El nos dice ‘porque tuve hambre y me diste de comer, tuve sed y me diste de beber, estuve desnudo y me vestiste, preso y enfermo, y me visitaste’, etc. (Mt, 25).

La Misión Pastoral de la Iglesia no es solamente celebrar actos de culto, sino anunciar a Jesucristo y su Evangelio del amor a Dios y del amor fraterno, del respeto a la vida y los derechos de los seres humanos; es promover la convivencia social en el marco de la libertad y la justicia. Los Mandamientos de la Ley de Dios son un llamado a una convivencia social libre, justa, fraterna. Y eso es lo que nos mueve a los Obispos venezolanos a pronunciarnos sobre la vida social y pública del país”³²⁴.

De modo que la “política” no es ajena a la preocupación de la Iglesia católica. Para todo cristiano, o militante de cualquier otra religión y sus líderes religiosos, existe la posibilidad de dejarse influir sin darse cuenta por las opciones partidistas de tal forma que sus posiciones doctrinales o sus actuaciones pastorales se alteren y utilicen al servicio de una ideología y no del evangelio y el riesgo más grave proviene de la ideología dominante cualquiera sea su signo. Todo “proyecto” o “proceso”, máxime si se autodenomina “revolucionario” tiene la tendencia innata a absolutizar los intereses que defiende, la visión que propone y la estrategia que promueve, al punto de transformarse en “verdaderas religiones laicas”³²⁵. Se presentan como una explicación última y suficiente de todo y se constituyen finalmente en una especie de nuevo ídolo de carácter totalitario y obligatorio³²⁶. No resulta extraño, entonces, que las ideologías intenten instrumentalizar a personas e instituciones al servicio de la eficaz obtención de sus objetivos. Para ilustrar lo anteriormente afirmado vamos a referirnos al fascismo italiano y a sus relaciones con la Iglesia católica³²⁷. A Mussolini le resultaba conveniente afirmar que el propio fascismo era católico, pues el 99,5 por ciento de los italianos declaraban ser católicos, pero el fascismo tenía puntos irreconciliables con la

324 Caracas, 07 de julio de 2010.

325 Documento de Puebla, 536, en: *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla, la Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, CELAM, Bogotá 1979, p. 148.

326 Octogésima Adveniens, 28, en: *8 grandes mensajes*. Edición preparada por Jesús Irribarren y José Luis Gutiérrez García, Prólogo de Mons. Emilio Benavent, Duodécima edición, BAC Minor, Madrid 1981, p. 511.

327 BURLEIGH, Michael, *Causas sagradas. Religión y política en Europa desde la Primera Guerra Mundial hasta el terrorismo islámico*, Taurus, México 2007, pp. 205-207.

doctrina de la Iglesia. El entusiasmo con el antiguo Imperio romano no se compaginaba con los valores proclamados por el evangelio. La utilización de los símbolos cristianos al servicio del Estado para adoctrinar a los jóvenes como aquella parodia del *Credo* que decía “creo en Roma la eterna, la madre de mi país, y en Italia, su hija mayor, que nació en su seno virginal, por la gracia de Dios. Que padeció durante las invasiones bárbaras, fue crucificada y sepultada, que descendió a la tumba...” era una burla a una de las expresiones más antiguas y genuinas de los católicos. La glorificación fascista de la guerra y la violencia como instrumento para la formación del carácter, el control de la educación de los niños y la política basada en el egoísmo nacional y el odio a los otros era difícil de conciliar con los preceptos cristianos de la caridad y del amor fraterno. Tanto la Iglesia como el Estado coincidían en organizar las relaciones industriales en estructuras corporativas que superasen los conflictos de clases entre patronos y obreros, pero mientras la Iglesia pretendía que florecieran organizaciones privadas voluntarias, los fascistas veían la ocasión de aumentar el control estatal sobre la economía. De ahí que el papa Pío XI cuando en 1931 publicó la encíclica *Quadragesimo Anno* para celebrar los cuarenta años de la *Rerum Novarum* de León XIII dijera que se sentía obligado a expresar el temor de algunos en que el Estado se estuviera convirtiendo en sustituto de la iniciativa privada, en vez de limitarse a “la necesaria y adecuada asistencia”. Se teme –decía – “que la nueva organización sindical y corporativa tienda a tener un carácter excesivamente burocrático y político [...] y acabe por servir a objetivos políticos particulares en vez de contribuir a que se inicie y promueva un mejor orden social”³²⁸. Esos desencuentros en aspectos fundamentales trajeron como consecuencia el choque entre la Iglesia italiana y el fascismo. Cualquier semejanza – diría el lugar común – con realidades contemporáneas venezolanas no es mera coincidencia.

EL ISLAM

Dentro de la diversidad de su historia secular, el mundo islámico ha desarrollado una poderosa corriente unitaria; que no es tanto la de una religión como la de una civilización o una vasta comunidad humana unificada por la religión, en la cual se basan

328 *Quadragesimo Anno*, N° 95 [vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html] (Consultado el 8 de septiembre de 2016).

los rasgos esenciales de su existencia³²⁹. El Estado debe ser algo más que una institución neutral que simplemente garantice la libertad religiosa, como se le concibe en la teoría política occidental. Basados en esa visión, para la mayoría de los países musulmanes el Islam es la religión estatal; y en algunos como el Pakistán e Irán, la constitución del Estado se desarrolla sobre la base del Corán y del derecho islámico. Contrariamente a Occidente donde la religión se percibe como un asunto del fuero interno de la persona, en el Islam todo gira en torno a la religión: individuo, sociedad, estructuras económicas o culturales, pertenecen a una realidad sagrada que abarca todas las facetas de la existencia. Así fue, en gran medida el cristianismo medieval. Afortunadamente éste se fue adaptando a los cambios históricos, políticos y culturales que dieron como resultado el mundo moderno. En el Islam, por el contrario, muchos de sus conceptos se siguen formulando igual que en tiempos de Mahoma, aunque algunos soberanos se libraron de esa subordinación, y en lo tocante a la administración de justicia siguieron sus propios caminos, no necesariamente con resultados mejores, como indicaremos más adelante. También en el mundo islámico actual el Estado se ha atribuido la competencia sobre muchos ámbitos originalmente regulados exclusivamente por la ley religiosa y sus representantes. Evidentemente, en estos casos, la moderna legislación se ha levantado, naturalmente al modo propio de cada país, sobre los fundamentos del antiguo derecho canónico. Esto no excluye la flexibilidad hasta donde es posible, ni la adaptación a las nuevas situaciones actuales, por ejemplo en el derecho matrimonial, pero todo se justifica hasta el más mínimo detalle desde la tradición religiosa y con argumentos igualmente religiosos. Aún así ocurren casos insólitos a los ojos del mundo moderno como el señalado hace algunos años por la prensa internacional. Una mujer iraní, Ameneh Bahrami, fue atacada con ácido en la cara, provocándole la ceguera y desfigurándole el rostro, por haber rechazado la proposición matrimonial de su agresor. Según la Ley del Talión, el hombre debía recibir un castigo igual al daño perpetrado, pero la mujer exigió una indemnización. El hecho le arruinó la vida a sus 26 años, pero ella mantuvo sus deseos de venganza por 7 años más. Finalmente desistió unos minutos antes de cumplirse el plazo para la aplicación de la mencionada ley y perdonó a su agresor. “Lo hice por Dios, por mi país y por mí misma”

329 POUPARD, Paul, “Política y religión”, en POUPARD, Paul (Dir.) *Diccionario de las religiones*, Editorial Herder, Barcelona 1987, p. 1419.

dijo. No recibió la compensación y su demanda por 2,9 millones de dólares la hizo para manifestar que las organizaciones del DD.HH. de su país no la ayudaron. Reseñaban las noticias que esa mujer en el futuro necesitaría 5 operaciones para cambiar su aspecto y otras más complejas para recobrar la visión. Se esperaban en Teherán que el caso impulsara los derechos de las mujeres en la sociedad iraní y en su sistema de justicia³³⁰.

La gran disparidad entre el Islam y Occidente se nota claramente en las libertades económicas fundadas en la autonomía del individuo³³¹. En el Islam aún existe aquel escrúpulo de la sociedad medieval respecto al lucro y la usura. Entre nosotros los occidentales, nadie cree que el interés y la usura sean la misma cosa. Un musulmán, por el contrario, sabe que en el Corán la “usura” está prohibida: “... quienes lucran con la usura no podrán erguirse sino como aquel que fue baldado por Satanás”³³². Queda la interrogante de si “usura” para ellos, es igual a lo que entendemos nosotros que aceptamos la ganancia y el lucro como algo legítimo siempre y cuando medie el sentido de la justicia y de la equidad. En el ámbito individual, la divergencia se echa de ver especialmente en la discusión en torno a los derechos humanos. Presiones externas hizo que en 1981 apareciera una *Declaración General Islámica de los Derechos Humanos*, basada en el “santo Corán y en la Sunna”, que no fue otra cosa sino explicitar unos contenidos que ya estaban esbozados en la ley religiosa, a saber: los derechos humanos no son nada nuevo sino un regalo de Dios y no pueden fundamentarse sino en el derecho divino. No se les concibe como derechos naturales, pues en el sistema todo lo remite a Dios – no solamente a nivel de principios - sino en los casos particulares. Desde esa perspectiva no cabe ningún tipo de discusión, pues frente a Dios nadie puede tener la razón, y la única actitud posible es la obediencia. De ahí que el musulmán conciba los derechos humanos como complemento de los deberes humanos, lo que sí son verdaderamente importantes.

330 Diario El Nuevo País, miércoles 3 de agosto de 2011, p. 4.

331 VAN ESS, Josef, “Estado, derecho y culto”, en: KÜNG, Hans, *El cristianismo y las grandes religiones. Hacia el diálogo con el Islam, el hinduismo y el budismo*, Libros Europa, Madrid 1987, p. 68.

332 Sura 2, 275.

CORRIENTES POLÍTICAS DENTRO DEL ISLAM

En el siglo XX se dio el intento de algunos dirigentes políticos de adaptar sus naciones musulmanas al mundo occidental, especialmente en los países árabes. Unos primeros pasos obedecieron a cierto complejo de inferioridad ante las naciones más adelantadas tecnológicamente, que les conminó a occidentalizar aquellas sociedades por la vía de la imposición. Fue el camino escogido por Kamal Atatürk en Turquía y seguido por los Palhevi en Irán. El modelo, un estado laico garante de la neutralidad confesional pero enemigo al mismo tiempo de toda manifestación externa de religiosidad. En el fondo, la capitulación cultural frente a Occidente sin verdadero respaldo popular, pues reducía la religión al fuero privado, igual que en los países europeos y en los Estados Unidos; un auténtico choque con la cultura tradicional. Atatürk reprimió con severidad las tradiciones y costumbres islámicas – como el uso del velo entre las mujeres – y otro tanto hizo Reza Palhevi en Irán. Otra tendencia optó por la vía moderada para responder a los desafíos de Occidente. Se intentaba aprovechar los valores de la cultura europea y norteamericana pero adaptándolos a la realidad y mentalidad de las sociedades islámicas, granjeándole mayor respaldo popular hasta hace pocas décadas. Dentro de ese grupo destacó el llamado socialismo árabe de carácter nacionalista y de izquierda en países como Argelia, Libia, Marruecos, Túnez, Siria y Egipto. Sin embargo aquellos regímenes desembocaron en dictaduras crueles como la del difunto Sadam Hussein en Irak, o menos ostensibles en sus métodos violentos de represión como los casos de Siria y Egipto, sin que ninguno alcanzara niveles aceptables de calidad de vida como se esperaba que ocurriera luego de los procesos de descolonización en la segunda mitad del siglo XX. El control de la explotación petrolera y de riqueza nacional resultó finalmente en manos de una elite escandalosamente enriquecida conformada por la familia que detenta el poder y sus allegados. Caso típico el de Gadafi en Libia. Solo en los países con mayor tradición intelectual – como Egipto, Siria, Marruecos, Túnez e Irán – se fue consolidando una clase media que acogió con entusiasmo la modernización y a la influencia occidental. Sin embargo, la mayor parte de la población de esas naciones, formada por masas campesinas arraigadas a sus tradiciones ancestrales, golpeadas por una “civilización” que le resultó extraña y sin posibilidades de mejorar en la calidad de vida, emigraron a las ciudades donde, ante la

escasez de industrias se integraron a la economía informal en la espera de las dádivas de gobernantes populistas³³³.

A partir del 2010 primero en Túnez y luego en Egipto ocurrió una serie de manifestaciones de jóvenes pertenecientes –según los analistas- a una generación post islamista, más educada que sus antecesoras, a quien no le interesó la ideología nacionalista ni la religión, ni las manidas teorías comunistas del “complot imperialista”, sino la ausencia de oportunidades de realización personal así como el rechazo a la dictadura corrompida de sus gobernantes. Sin caer en el simplismo de creer que los manifestantes eran laicos, los jóvenes vieron en el Islam la posibilidad de construir un nuevo orden mejor que el anterior. Estudios sociales reportaron que se trataría de una generación abierta, proveniente de familias nucleares donde la endogamia (matrimonios entre primos) ha desaparecido prácticamente, permitiéndole mayor movilidad social y psicológica ante el conservadurismo tradicional. El manejo de las redes sociales, les permitió comunicarse sin necesidad de intermediarios ni de líderes carismáticos, conocer los niveles de vida de los países europeos y de los Estados Unidos y de otros regímenes no precisamente modelos a seguir como el de Irán y Arabia Saudita³³⁴. En Túnez, la inmolación de un joven desempleado desató las iras de la población lo que dio como resultado la huida del dictador Zine el Abidine Ben Alí. Según el diario francés *Le Monde* la esposa había huido días antes con una tonelada y media de oro sacada del Banco Central³³⁵. En Egipto las primeras elecciones multipartidistas se realizaron en 2005 y el partido de Mubarak resultó vencedor en medio de ostensibles abusos de poder, que según reportes noticiosos internacionales incluía la desaparición de miembros de la oposición política, tortura, represión y violación de los derechos fundamentales. Se acusó a Mubarak de utilizar recursos del Estado y el poder del gobierno para apuntalar su candidatura y mantenerse en la presidencia. Hacia el año 2010 Egipto vivió una situación política convulsionada luego de las elecciones parlamentarias ganadas “ampliamente” por el partido de gobierno (la receta del triunfo

333 Para esta sección hemos utilizado principalmente: SOLS LUCIA, Luis “El Islam: Para un diálogo necesario” [<http://www.fespinal.com/espinal/castellano/visua/es82.htm> Consultado el 03 de agosto de 2011].

334 BURGOS, Elizabeth, “La confusión de Occidente”, en: Revista *Zeta*, 1792 (18 al 24 de febrero de 2011), pp. 57-58.

335 Citado por Revista *Zeta*, 1822 (23 al 29 de septiembre de 2011) p. 65.

anterior: ventajismo, represión del aparato policial contra la oposición, ausencia de observadores internacionales, coacción de testigos electorales, utilización de papeletas electorales previamente marcadas e intimidación sistemática a la población). El régimen, incapaz de atender las necesidades populares, dependiente de intereses foráneos, e imposibilitado de encontrar un candidato distinto al hijo de Mubarak para las elecciones de 2011, con una población mayoritaria menor de veinticinco años, muchos con diplomas universitarios sumidos en el desempleo crónico, se vino al suelo cuando millones de manifestantes salieron a las calles en repudio a la corrupción, la ineficacia administrativa y el nepotismo de tendencias dinásticas de Hosni Mubarak, de 84 años y con 34 en el poder. No valieron las vagas promesas de reformas, ni el nombramiento de un primer ministro del entorno oficialista. El dictador fue depuesto y encarcelado. De forma sorpresiva, con el objeto de desactivar la ola expansiva de Túnez y Egipto y el inicio de la guerra civil en Libia, fenómeno calificado de “primavera árabe”, el rey de Marruecos Mahommed VI anunció por televisión una serie de reformas constitucionales en las que ampliaba poderes del primer ministro y del parlamento, la conformación de un poder judicial independiente, y mayores avances en materia de derechos humanos. Ejemplo seguido por el presidente de Yemen Abdalá Saleh, con sus promesas de reformas a la Ley Fundamental, la principal fuente constitucional del país, con la intención de girar hacia un régimen parlamentario³³⁶. Al final fue destituido. Actualmente los resultados de la “primavera árabe” son inquietantes, por no decir que el remedio resultó peor que la enfermedad. Se produjeron cambios importantes en la construcción sociopolítica de la región sin una auténtica tradición democrática ni instituciones acondicionadas a la convivencia ciudadana. En el caso de Egipto, la exclusión del partido Hermanos Musulmanes y la realización de elecciones formales no garantizaron la estabilidad del régimen democrático en gestación³³⁷. Y lo que empezó como una revolución popular contra las tiranías corruptas degeneró en guerras civiles y el surgimiento de grupos fundamentalistas como los yihadistas de Daesh y el Estado Islámico.

336 MANCILLA BLANCO, Roberto, “Las barbas en remojo de Marruecos Yemen”, en *Revista Zeta*, 1796 (18 al 24 de marzo de 2011), pp. 57-58.

337 LATOUCHE, Miguel Ángel, “Egipto, en busca de la estabilidad perdida”, en: *Revista SIC*, 758 (septiembre-octubre 2013), pp. 380-381.

Algunas monarquías del Golfo Pérsico (Qatar, Omán, Kuwait, Emiratos Árabes Unidos), también sufrieron las presiones populares, y han terminado por montarse en el tren de las reformas políticas, algunas más tímidas que otros en materia de derechos humanos y civiles. El gobierno de Bahréin, cuyos avances políticos son casi nulos se ha mantenido gracias al apoyo militar de Arabia Saudita el primer productor de petróleo del mundo, gobernado por una monarquía absoluta donde se practica el Islam más radical, pues el cuerpo de derecho islámico (Sharia) y el Corán es la constitución del país. Existe una política religiosa que vela por el cumplimiento estricto de las normas y vigila en particular la forma de vestirse las mujeres, obligadas al uso del *nicab* para cubrir todo el cuerpo dejando una abertura para los ojos. Los ulemas (líderes religiosos) detentan gran influencia entre la población y la justicia es impartida por tribunales religiosos según lo establecido por la *Sharia*. Se practican las penas corporales públicas, amputaciones de manos por delitos de robo y azotes por delitos menores y la decapitación con el sable. A la hora de la plegaria, cinco veces al día, todos los comercios cierran y se detienen las actividades. No existen salas de cine y menos de teatro y el consumo de alcohol está prohibido. El turismo es desconocido y las visas se otorgan únicamente por cuestiones de trabajo, negocios o visitas de familiares. En Arabia Saudita goza de mayor preeminencia entre el resto de los países musulmanes porque allí se encuentran los dos lugares más sagrados del Islam: la Meca y Medina, santuarios prohibidos a los no musulmanes. Las iglesias cristianas están prohibidas, así como su práctica privada y la tenencia de objetos de culto. En cambio la corriente wahabita de la rama sunita predominante en Arabia Saudita estipula la construcción de mezquitas en todo el mundo, misión que se cumple a cabalidad, sin que ningún gobierno de país cristiano haya exigido la reciprocidad en ese sentido. Con la finalidad de minimizar cualquier brote de protesta como los ocurridos en Túnez y Egipto pues es el mismo panorama general de corrupción, carencia de puestos de trabajo y ausencia de libertades, la monarquía saudita destinó 30 mil millones de euros en ayuda a los jóvenes (7% de la población) desempleados y estudiantes y ordenó hacer fijos todos los contratos temporales de los funcionarios públicos. No obstante el poder religioso y la tradición han dificultado que la monarquía gobernante pueda ir más lejos de lo deseado en las reformas que la sociedad exige³³⁸.

338 BURGOS, Elizabeth, "El coletazo saudita", en: Revista Zeta, 1744 (4 al 10 de marzo d 2011) pp.

En Irán se había instaurado desde 1953, con la ayuda de la CIA, una tiranía desarrollista y elitista del *Shah* Mohammad Reza Pahlevi, derrocado a su vez por una “revolución islámica encabezada por el ayatola chiita Jomeini. Con el tiempo, y por efecto de la incesante resistencia y “presión liberadora del pueblo y su vanguardia estudiantil e intelectual”³³⁹ el régimen teocrático se fue ablandando y en su seno se han formado espacios democráticos. Sin embargo la presidencia de Mahumud Ahmadineyad, de ideología conservadora y agresiva contra Occidente, significó un paso atrás, hasta que las elecciones –tradicionalmente amañadas – de 2013 dio la sorpresa al mundo del triunfo de un clérigo moderado y liberal³⁴⁰.

EL TERRORISMO REVOLUCIONARIO

En el mundo musulmán, particularmente desde la década de los setenta, el liderazgo de las manifestaciones de frustración y de ira insurgente fue asumido por un islamismo reaccionario y violento surgido en el seno de pequeñas burguesías rabiosas y nostálgicas de tiempos pre-modernos, similar en muchos aspectos al fascismo europeo. Este islamismo extremista y agresivo alentado por los Estados Unidos durante la Guerra Fría posteriormente se tornó en enemigo feroz contra Occidente por su neocolonialismo y protección al Estado de Israel. El ataque del 11 de septiembre de 2001 contra Nueva York y Washington fue expresión de esos fenómenos y con él se abrió una nueva era de miedos y medidas bélicas y de seguridad antiterroristas a escala global. La guerra de Afganistán, con aprobación de la ONU, y la de Irak, sin ella, fueron las primeras réplicas de los Estados Unidos traumatizado pero con aún con la idea del unilateralismo hegemónico. Así resumía el internacionalista Demetrio Boersner el complejo panorama de los últimos años³⁴¹. Y en otro escrito, el especialista califica a los *yihadistas* del califato de Abu Bakr al-Bagdadi y su Ejército Islámico como los opresores más retrogrados que hayan infectado al mundo desde que Hitler se suicidó en su búnker en abril de 1945. “Representan una nueva variante del fascismo, movimiento éste de extrema derecha, nostálgico del pasado, propugnador del liderazgo vertical y la

38-39.

339 BOERSNER, Demetrio, “Panorama mundial y americano”, en Revista *SIC*, 759 (noviembre 2013), p. 429.

340 Ídem.

341 “Quince años de desconcierto (1998-2013)”, en: Revista *SIC*, 760 (diciembre 2013), p. 517.

obediencia ciega, antiliberal, anti demócrata y anti socialista, servidor de oligarquías tradicionales, movilizador de sectores populares desorientados e ignorantes, cultivador del odio contra los otros”³⁴². El grupo ISIS, conformado por antiguos militantes de Al Qaeda, radicados en Irak, lejos de declarar su autonomía respecto a otros grupos terroristas, tiene planteado la formación de un califato o estado islámico extranacional como autoridad única de todos los musulmanes del mundo. Una auténtica deformación de la cultura islámica. La imprevista fuerza numérica y militar del Ejército Islámico y demás grupos terroristas y los daños causados en Siria e Irak forzaron a los Estados Unidos y sus aliados europeos a retomar las armas en la región, dándose al mismo tiempo algo inimaginable en otra circunstancia: la alianza de pueblos y gobiernos musulmanes moderados en un frente común para detener a esta versión repotenciada de un fascismo hasta ahora desconocido. No se trata de una guerra de religión, como piensa el común de la gente. “La religión es la causante de todas las guerras”, asegura Karen Armstrong³⁴³ haber escuchado a psiquiatras estadounidenses, taxistas londinenses y casi todo el mundo en general. Y se pregunta ¿de qué guerra estamos hablando? Entre las grandes causas de la Gran Guerra, pasando por los horarios de trenes en el continente, hasta la deformidad en el brazo del Káiser, nunca escuchó que la religión haya sido mencionada. Y lo mismo con la Segunda Guerra Mundial. Los peores genocidios del último siglo – el asesinato de los judíos por parte de Hitler y la masacre de armenios por Atatürk – sin mencionar también la expulsión y la masacre de griegos en Asia Menor – fueron perpetrados por nacionalistas seculares que odiaban la religión en la que habían nacido. Las largas guerras británicas de los siglos XVIII y XIX – las guerras napoleónicas – las pelearon aquellos a quienes Wellington denominaba “la escoria del planeta” por la tierra y el imperio, no por la religión a la que ellos pertenecían nominalmente – recuerda Armstrong en su libro. Tenemos que retroceder siete siglos, hasta la última cruzada para encontrar guerras sangrientas e implacables impulsadas por la religión, sin mencionar lo genocida que fueron. En general, durante un milenio en que la religión se ha extendido inmensamente, ésta no parece ser más que un motivo para la guerra como tal. Existen muchos versos en el Corán en los que se instruye a los musulmanes a no tomar retaliación sino a perdonar y contenerse, y a responder a la agresión con misericordia,

342 BOERSNER, Demetrio, “Panorama político mundial”, en *SIC*, 773 (abril 2015), p. 137.

343 En su libro *Fields of blood: Religion and the History of violence* (2014).

paciencia y cortesía. Aunque hay otros versos en los que no, como aquél sobre la Espada, que incita a los fieles a masacrar idólatras. La triste verdad según Armstrong es que las religiones son corrompidas por el éxito. Tanto más populares se vuelven, más propensas están a ser jaladas al ámbito del poder estatal y a remodelar sus prácticas y doctrinas para adaptarse a estos gobernantes supremos. Ninguna religión se la vuelta una “religión mundial” sin el patrocinio de un imperio poderoso militarmente y cada tradición tuvo que desarrollar su ideología imperial³⁴⁴.

No existe una conexión causal necesaria entre el fundamentalismo de cualquier índole y la religión, pero a propósito del islámico, del que comúnmente se habla por la actualidad dramática de su presencia, a menudo nos hace olvidar que también existió uno cristiano, como el que desató las persecuciones de herejes en la Edad Media, la cacería de brujas en la protestante Nueva Inglaterra, y la dictadura teocrática del Calvino en Ginebra. Hoy resulta inadmisibles sostener teológicamente esas prácticas contrarias a la esencia religiosa y a los avances culturales de Occidente. En cambio, no resulta de igual modo en el Islam, que no parece tener clara la diferencia entre la sustancia islámica, es decir, las partes fundamentales de la fe contenidas en el Corán y la *Sunna* o tradición, que en cuanto revelación divina está al mismo nivel del texto sagrado. Así, evidentemente, se puede cita para todo y para cada cosa, cuáquera de las miles de *hadith* o supuestos dichos o relatos del Profeta contenidos en la *Sunna*. Si además se piensa que muchas tradiciones como el tapado de las mujeres, la separación de los sexos en las mezquitas o la forma actual de las cinco plegarias o ideas religiosas ya superadas, no se encuentran en el Corán, pero se mantienen y justifican con la misma autoridad de éste, imaginemos lo que eso significa en manos de “fascistas” islámicos: cualquier atrocidad es justificable religiosamente.

344 Tomado de: MOUNT, Ferdinand, “La religión no lo envenena todo, todo envenena la religión”, en *SIC*, 771 (enero-febrero 2015), pp. 26-29.

5. LA TOLERANCIA RELIGIOSA

EL PROBLEMA

La tolerancia se presenta siempre como una reacción, a veces tardía y dificultosa, ante el escándalo y furor de las intolerancias, genocidios, inquisiciones, caza de brujas, depuraciones sangrientas, que suceden de siglo en siglo. Puede ésta definirse con bastante aproximación como la negativa a soportar las diferencias y la consecuente voluntad de eliminarlas. El destacado lugar que ocupa la intransigencia religiosa en la historia de la intolerancia basta para probar que las diferencias perseguidas son diferencias culturales y que la reducción de la intolerancia a simple agresividad biológica no explica toda la magnitud del problema. Como señaló Hegel, la agresión del hombre contra el hombre es siempre un enfrentamiento de espíritu contra espíritu. Mis dioses no son los tuyos; adóralos o mueres³⁴⁵. De ahí la idea de que la intolerancia religiosa podía ser la primera y la causante de todas las demás incluyendo la ideológica, tan frecuente en los sistemas políticos totalitarios del siglo XX. Hoy día, la solución a estos problemas está sometida a la evolución histórica, de manera que hay que enjuiciar con mucha reserva las formas precedentes de tolerancia y de intolerancia.

Durante el “siglo de las luces” nace nuestra idea moderna de tolerancia, y los filósofos pensaban, entre ellos Voltaire, que la racionalidad acabaría con el “monstruo de la intolerancia” mediante una lucha incesante contra las religiones establecidas, causa de las prolongadas guerras religiosas en Alemania, Inglaterra y Francia, por ser estados confesionales. En otras palabras: reducir el papel de la religión al fuero de la intimidad personal. Por eso el concepto de estado “laico” nacido en la Ilustración tendrá en lo sucesivo un sentido fuertemente anticlerical. Aunque la tesis de la Ilustración se mostró cierta sólo allí donde la religión fue la cobertura o el instrumento de un propósito político determinado: asegurar, por medio de la comunidad de creencias, la unanimidad de un pueblo y la unidad de una nación.

Bossuet (1672-1704), el gran predicador francés defensor de la teoría del derecho divino de los reyes, afirmaba que la tolerancia era un veneno, por introducir en las sociedades la “confusión de Babel”. Desde esa perspectiva fue posible explicar el

345 Citado por: BORNE, Etienne, “Tolerancia religiosa”, en: POUPARD, Paul, op. cit. p. 1756.

antisemitismo, que ve en el judío fundamentalmente la diferencia, la otra cultura, e incluso la anticultura, que subvierte la homogeneidad y la coherencia de la sociedad, consideradas como valores absolutos. Los totalitarismos modernos, los de izquierda como el comunismo o de derecha como el nacional socialismo o el fascismo y su nueva expresión denominada genérica y ambiguamente “socialismo del siglo XXI”, al practicar la intolerancia de Estado a partir de una ideología sacralizada por asegurar la salvación, la felicidad, la libertad, la fraternidad, etc., prueban que la intolerancia política es original y esencialmente una forma de intolerancia religiosa.

La anulación de alianzas interesadas e inconfesables entre el ámbito político y el religioso, y si cada uno conservará su especificidad respetándose mutuamente para beneficio colectivo, sería el primer paso contra la intolerancia. Un estado democrático, una política de respeto al pluralismo y a la diversidad, que busque construir y reconstruir constantemente la unidad mediante el reconocimiento recíproco de las diferencias, y una religión curada de las tentaciones del poder, que sólo actúe por medio del testimonio de vida de sus adeptos, resaltando los valores espirituales y trascendentes que le son propios, son los presupuestos básicos de la tolerancia. Adicionalmente, el Estado como sociedad natural terrena, por naturaleza y en general, no tiene en cuanto tal la tarea de fomentar positivamente la religión, (como sí le corresponde a la Iglesia hacerlo) ni tampoco obstaculizarla. Adicionalmente, puede estar justificado y en conformidad con su deber, e incluso en muchos casos contra la convicción de los particulares, que el Estado defienda las normas del derecho natural en la vida pública, puesto que esa manera lo único que hace es proteger el ámbito de la libertad de todos frente a la usurpación de algunos³⁴⁶.

Llegados a este punto, nos topamos con la idea de “verdad”, es decir, de lo indiscutible, de lo necesario creer para no caer en el error. Dado que la ideología de la intolerancia, desde el integrismo católico hasta el marxismo-leninismo-castrocomunismo, se consideran poseedores de la “verdad” salvadora contra los portadores del error, de la mentira, de la manipulación y del “terrorismo mediático”; habrá que preguntarse si el concepto de “verdad”, en este campo en que está planteada

346 RAHNER, Karl – VORGLIMBER, Herbert, *Diccionario teológico*, Ed. Herder, Barcelona 1970, p. 738.

la discusión – no el de las ciencias – será contraproducente y peligroso; y de si el escepticismo de “cada uno con su verdad” no sería en cambio el único camino para la libertad de conciencia y la tolerancia.

Se plantea aquí una vez más aquel prejuicio de la Ilustración: la religión lleva a la intolerancia. Y decimos más: toda concepción política que excluye a las demás, lleva necesariamente a la intolerancia. Si para llegar a la paz –uno de los frutos más apreciados de la tolerancia – hubiera que renunciar a la “verdad” y echarse en brazos del escepticismo o de las “verdades relativas” nadie garantiza que de ese modo se alcance el objetivo deseado, la paz; y de que más temprano que tarde aparezca otra vez la intolerancia, debido la ausencia del sentido profundo de las cosas, al que sólo se llega mediante la “verdad”. La historia del maquiavelismo ha demostrado que el escepticismo moral y metafísico – permítaseme la expresión – crea un clima tal favorable a los procedimientos de la intolerancia como el dogmatismo de una verdad exclusivamente social, religiosa o política. Ni la razón ni la acción pueden prescindir de la verdad, y cuanto más flexible y pragmática es ésta y más encerrada en los estrechos límites de un proyecto político o mundano, más oportunidades hay para la intolerancia³⁴⁷. Porque tanto el uno como el otro parten de una supuesta “verdad” que paradójicamente es falsa. Por el contrario, en la medida en que existe una verdad y pueden pronunciarse palabras verdaderas – piénsese en los valores morales, en los derechos humanos - por difíciles que sean aceptarlos por todos, se sientan las bases para el respeto y de reconocimiento de las diferencias. Detrás de los derechos humanos está la verdad sobre el ser humano, sobre su propia esencia, y es sobre ésta y no otra, sobre las cuales se fundamentan esos derechos. En la esencia del ser humano está su libertad, su voluntad, su espiritualidad, su búsqueda de la trascendencia. Esas verdades son “sagradas” en la medida en que no sean manipuladas ni por los deseos subjetivos ni por los intereses políticos.

¿SER TOLERANTE EN TODO?

La tolerancia es un valor necesario y una exigencia del pluralismo cultural y religioso que obliga a la confrontación cada vez más amplia entre distintas formas de pensar; pero al mismo tiempo es un valor peligroso, cuando no sabemos utilizarlo así

347 Ibídem, p. 1757.

como el carro se convierte en una amenaza si alguien toma el volante sin saber manejar. Al mismo tiempo es un “pequeño” valor, no por insignificante, sino porque necesita de otros valores y de algunas condiciones especiales que la justifiquen. En primer lugar necesita del valor de la justicia, porque es ésta quien pone los límites de lo que merece ser tolerado, y de lo que estamos dispuestos a tolerar, y de aquello que de ningún modo podemos tolerar. El recaudador de impuestos al hacer la inspección de un negocio, estará en posibilidad de tolerar los errores en las formas, pero no la intención fraudulenta del dueño de negocio. El empleado estará dispuesto a aceptar que la empresa donde trabaja le pague la quincena con varios días de retraso, pero no aceptará de buen grado la práctica habitual de esa modalidad. En la tragedia de Sófocles (496-406 a. C.) *Antígona* la protagonista se encuentra dividida entre dos exigencias irreconciliables: debe obedecer al rey que le prohíbe el entierro de los enemigos muertos en la batalla; pero al mismo tiempo tiene la obligación moral de enterrar a su hermano, que era uno de ellos. El dilema de la protagonista está en obedecer al rey o a su propia conciencia. Se impone la segunda y Antígona pagará con su vida la desobediencia a la voluntad de rey. En la vida cotidiana no siempre nos encontramos ante dilemas cuya opción signifique ir contra la conciencia o morir. Sin embargo es más frecuente que tengamos que decidir a partir de lo que nos dicta la conciencia en innumerables situaciones de la cotidianidad. Por eso la tolerancia necesita, igualmente del valor de la verdad, pues no todo vale por igual ni posee el mismo significado. En el caso el drama griego, Antígona como no podía tolerar que el alma de su hermano permaneciera vagando eternamente por no recibir el rito del entierro, actuó según su conciencia. Si nuestra conciencia es capaz de discernir o diferenciar la verdad del error, lo que está bien de lo que está mal, lo que es moralmente aceptable de lo que es inaceptable no estaremos dispuestos, por ejemplo, a defender o justificar el terrorismo en cualquier circunstancia, ni la prostitución ni el tráfico de menores; ni la prédica o defensa de doctrinas conducentes a la violencia; ni la fuerza del poderoso ante el débil.

APÓSTOLES HISTÓRICOS DE LA TOLERANCIA

Nicolás de Cusa (1401-1464) había pensado que algunos sabios, elegidos entre las diversas religiones, integrasen una suerte de ONU religiosa para garantizar el fin de las contiendas entre las diversas confesiones y la redacción de una carta de la paz mundial.

En la misma época Marsilio Fenicio (1433-1499) desea una síntesis de las partículas de la verdad cristiana presentes en las diversas religiones, y Pico della Mirandola (1436-1494) quiere fundar una filosofía común a la humanidad, cuyo fondo esencial sería el espíritu religioso. El gran Tomas Moro (1478-1535), mártir de la intolerancia, intentó en vano fundir tolerancia religiosa y tolerancia civil en aquella Inglaterra que verá las sangrientas persecuciones de Enrique VIII y de María Estuardo (“la Católica”). El más profundo aunque desafortunado intento de teorizar sobre la tolerancia fue realizado por Erasmo de Rotterdam (1466-1536) y tuvo en mérito de colocar la cuestión sobre bases teológicas. Consolidada la Reforma protestante, intuyó que la reconstrucción de la unidad religiosa no podía ser fruto de imposiciones autoritarias, sino de negociaciones pacíficas. En tal sentido siguió el camino de la avenencia considerando que era preciso identificar los pocos “artículos fundamentales” obligatorios y distinguirlos de las verdades de contorno, objeto de libre discusión. La propuesta no agradó ni a los protestantes, fieros defensores de sus nuevos dogmas; ni a los católicos, por lo inaceptable de catalogar como verdades de contorno el libre arbitrio, el primado del papa, y el origen divino de la confesión. El espíritu anti-dogmático del cristianismo erasmiano, centrado casi todo sobre la moral, no podía ciertamente cosechar adeptos en los ambientes católicos cada vez más dominados por la confrontación al luteranismo. Erasmo repetía que el cristianismo es vida más que doctrina, y el juicio de Cristo era sobre la caridad y no por un conjunto de tesis dogmáticas. Una vez enterrado el espíritu erasmiano, se reforzó la confrontación que lleva en 1542 a la creación del Santo Oficio, y del Concilio de Trento en respuesta a la herejía protestante.

La ruptura definitiva del cristianismo entre católicos y protestantes ocasionó un endurecimiento de la mentalidad coactiva de ambos bandos. Sin embargo en el sector católico con la aparición de una pléyade de santos, la floración de la mística, y la acción desinteresada y evangélica de un San Vicente de Paúl y de un Francisco de Sales, se contrarrestó en gran parte la atmósfera dominante, que se hacía todavía peor por el absolutismo del Estado confesional que a las penas eclesiásticas añadía las propias de la política.

UN EJEMPLO CONCRETO

Provino de los Estados Unidos, que habiendo nacido de la experiencia dolorosa de perseguidos por la guerras religiosas en Inglaterra, comprendieron mejor que las demás naciones el valor de la libertad como derecho innato del hombre. La religión consiste en el respeto y la obediencia al Creador y el modo de cumplirlo ha de estar guiado por la razón y por la convicción, no por la fuerza ni por la violencia. Ese principio justifica el derecho de toda persona a la libre profesión de la religión según los dictámenes de la conciencia. Pero esa conquista de la civilización moderna - es inevitable afirmarlo - no suscitó nunca entusiasmo en los ambientes eclesiásticos tradicionales. La jerarquía romana se mostró hostil a toda tolerancia, en la cual veía la violación de los derechos de la verdad, la lesión de los derechos de la Iglesia y la victoria del indiferentismo. En tal actitud, explicable en aquellos tiempos se podían vislumbrar un mérito y una culpa grave. El mérito consistió en la fidelidad del papado a la verdad absoluta de la revelación contra los asaltos del relativismo; y la culpa estuvo en la incapacidad de desarrollar los aspectos positivos de la libertad religiosa, que ya habían sido intuitos por escritores de la antigüedad cristiana: *Justino* (m. 165), *Tertuliano* (m., hacia el 220) y *Lactancio* (m., hacia el 320), entre otros³⁴⁸.

Es preciso afirmar en honor a la verdad, que los diversos propulsores o propagandistas de la tolerancia en los siglos XVII y XVIII, no hicieron mucho esfuerzo por aclarar los términos, sino que por el contrario, contribuyeron notablemente al equívoco de identificar intolerancia con religión. Ninguno conoció a profundidad la religión, y mucho menos la practicó; fueron cabezas ilustradas, es verdad, pero llena de prejuicios. Y la idea según la cual ninguna religión puede reivindicar el monopolio de la verdad, por lo que todas deben ser respetadas igualmente, no ejerció ciertamente alguna fuerza de convicción a ningún practicante para quien su religión es depositaria de la verdad y portadora de la correspondiente intransigencia frente a la falsedad.

348 Quienes hablaron de la libertad religiosa expresamente, reivindicando respeto y libertad para las personas que se adherían a la nueva fe, que en nombre de la propia conciencia debían distinguir entre el poder religioso y el poder político, fueron los escritores cristianos. Paradójicamente fueron ellos mismos, una vez que pasaron a ser directos responsables de las cuestiones del Estado los que a su vez practicaron la intolerancia frente a la aparición de las herejías o las presiones del paganismo y de otras religiones.

Un aporte decisivo fue el de *John Locke* y de cuantos de él o con él aprendieron a disociar la unidad religiosa de la unidad política, campos que se llevan tan bien como el agua y el aceite. En su *Carta sobre la tolerancia* (1689), el filósofo inglés acoge los motivos clásicos (respecto a la conciencia, mansedumbre evangélica), pero hace hincapié en la incompetencia del Estado para dirimir las controversias religiosas. El objeto de la sociedad no es la salvación eterna de las almas - afirma - sino el bienestar temporal y, por consiguiente su deber es aceptar todas las opiniones religiosas, siempre y cuando no dañen el orden estatal. Pero como era hijo de su tiempo, a lo que se agregaba su mentalidad inglesa, Locke exceptuaba de la tolerancia a los ateos y a los católicos por considerarlos peligrosos para el Estado. Los ateos por no creen en Dios no están en condiciones de emitir un juramento válido de fidelidad y los católicos, porque son papistas y dependen de un príncipe extranjero.

EN LA IGLESIA CATÓLICA

La reflexión sobre la tolerancia es relativamente nueva y surgió cuando se planteó establecer un nuevo modo de diálogo con el mundo sin tener al mismo tiempo que renunciar por ello al anuncio de la verdad evangélica. A grandes rasgos se pueden distinguir tres etapas: La primera abarca los pontificados de *Gregorio XVI* (1831-1846) y *Pío IX* (1846-1878). Califican de “locura” la libertad de conciencia en materia religiosa en la encíclica *Mirari vos* (1832) y en el *Syllabus* (1864) y piensan que es un error conceder la libertad de cultos. Pero hay que entender que para la literatura pontificia del siglo XIX “libertad de conciencia” significaba intento de abolición de Dios y nivelación del hombre al plano de la naturaleza o de la materia (naturalismo, materialismo). El error de aquellas declaraciones pontificias – vistas desde nuestra realidad actual - fue el mismo error atribuido al Concilio de Trento: el de subrayar lo que divide y no lo que une; descubrir los riesgos y silenciar los méritos de la libertad. Pero no será justo tampoco desconocer el aspecto positivo de la actitud pontificia de reivindicar el carácter absoluto de la verdad y el valor de la trascendencia, frente a una intelectualidad liberal y positivista que negaba toda realidad sobrenatural. Un primer paso, y entramos en la segunda etapa, está constituido por el pontificados de *León XIII* (1878-1903) con sus grandes encíclicas *Libertas* (1888) e *Immortale Dei* (1885). También condenó la libertad entendida como alejamiento de la ley divina, pero admitió

una relativa libertad religiosa vista no como derecho de naturaleza sino como ley de doble efecto. El papa afirma que no está permitido en absoluto exigir, defender o conceder sin discernimiento la libertad de pensamiento, de prensa, de enseñanza, de religión, como otros tantos derechos que la naturaleza ha conferido al hombre. Si verdaderamente la naturaleza los hubiera concedido, se tendría el derecho a sustraerse a la soberanía de Dios, y ninguna ley podría moderar la libertad humana. Se deduce, análogamente, que tales diversas especies de libertad pueden, por causa justa, ser toleradas, a condición de que un temperamento justo las impida degenerar en el libertinaje y el desorden. En realidad es la aplicación de la ley del mal menor. En otras palabras, es preferible la tolerancia a la violencia de la intolerancia.

La persecución de Adolfo Hitler contra los católicos, los judíos y los cristianos en general, indujo a Pío XI (1922-1939) a escribir, con la colaboración del Cardenal Eugenio Pacelli (futuro Pío XII), la encíclica *Mit brennender Sorge*, que declara la libertad religiosa como derecho de naturaleza. En adelante se hablará más de este concepto como expresión práctica de la tolerancia. El papa, frente a la aparición de los sistemas totalitarios, cuyos objetivos eran cambiar la naturaleza del ser humano mediante el monopolio de la información, de la sumisión a la doctrina oficial y de la supresión de las libertades fundamentales, reivindicó la libertad *de las* conciencias, es decir, los derechos subjetivos de las personas, distinguiéndola de *la* libertad de conciencia, que la Iglesia rechaza en la medida en que significa la independencia de la conciencia respecto a Dios. En la misma línea el papa Pío XII (1939-1958) teorizó en los mensajes navideños sobre la libertad religiosa y la fundamentó en los derechos de la persona humana. Además, insistió en la necesidad de construir un orden jurídico de la sociedad, nacional e internacional, capaz de salvaguardar los derechos de la persona humana, quien no es objeto pasivo de la vida social, sino por el contrario su fundamento y su finalidad.

La tercera etapa se inicia con Juan XXIII (1958-1963). En su encíclica *Pacem in terris* (1963) sintetizó y profundizó la doctrina de sus antecesores. Definió la noción jurídica del Estado, afirmó categóricamente que la persona humana es el fundamento de la sociedad y del Estado y presentó un catálogo ordenado de los derechos humanos. A los valores que fundamentan la sociedad, la verdad, la justicia y el amor, el Papa agrega

el de la libertad, en el que se inscribe el pluralismo religioso que iba tomando cada vez más presencia en el mundo. El Concilio Vaticano II (1962-1965) con su declaración *Dignitatis humanae* (De la dignidad de la persona humana) desarrolla la doctrina general católica sobre la libertad religiosa, que no significa indiferentismo religioso ni relativismo de la verdad. Toda persona está obligada a buscar la verdad en lo que se refiere a Dios, libre a la coacción tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, de tal manera que no se obligue a nadie a actuar contra su conciencia, ni se le impida actuar conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros. Este derecho a la libertad religiosa tiene como fundamento la dignidad de la persona humana y la misma naturaleza social de ésta exige que pueda manifestar externamente los actos internos de la religión, comunicarse con otros en materia religiosa, profesar su religión de forma comunitaria, elegir y al mismo tiempo ocuparse de la formación religiosa que ha de dar a sus hijos. Ante la cuestión de los abusos posibles de estos derechos, corresponde a las autoridades civiles regular su uso, no de manera arbitraria ni a favor de una parte, sino salvaguardando un orden público que asegure la protección eficaz de los derechos de todos, y la convivencia armónica de los ciudadanos sobre la base de la justicia y la observancia de la moralidad pública. La declaración concluye recordando la misión de la Iglesia en el sentido de dar a conocer la verdad sobre Cristo, misión recibida por el mismo Cristo para la cual goza de autoridad y libertad, y bajo ningún concepto puede renunciar a ella, especialmente en sus relaciones con los Estados. Puesto que el principio de la libertad religiosa es universal y se aplica a todas las personas y comunidades religiosas, no es patrimonio solo de la Iglesia católica.

6. FE Y RAZÓN

El desarrollo del conocimiento científico, especialmente a partir del siglo XIX, fue estableciendo una separación cada vez más profunda entre la religión y la ciencia. Un caso emblemático fue el de Charles Darwin. Su teoría de la evolución rompió definitivamente con la doctrina de la creación directa de los seres vivos por Dios, como se describe en el libro del Génesis y que durante siglos funcionó como explicación

conclusiva sobre el origen de la vida. La Biblia no es un libro de ciencia, hoy lo sabemos, y el relato de la creación no tiene como objeto responder a la pregunta del “cómo” ocurrieron las cosas, un problema que interesa a la ciencia naturales. La del texto bíblico, es una manera poética bajo la estructura narrativa propia del mito, para revelarnos una verdad “religiosa” profunda, a la que no es posible llegar por otros medios: sencillamente, que Dios es el creador de todo. Esa es una verdad de la fe que la ciencia no puede desechar tan fácilmente. De modo que la visión de la ciencia y de la fe sobre la misma realidad no resultan contradictorias si las dos se atienen a sus límites metodológicos, en la búsqueda de la verdad. No es objeto de la fe, por ejemplo, el estudio de los fenómenos naturales, de los procesos históricos o culturales de la humanidad, o de los intrincados mecanismos de la mente; de esos se encargan las ciencias, sean naturales o humanas. En cambio la fe busca explicaciones a realidades “espirituales” como la libertad, el amor, la confianza, el dolor moral y la desesperanza; y de preguntas por el sentido de la existencia, la vida después de la muerte y Dios; temas éstos, que igualmente demandan el análisis riguroso, y frente a los cuales las ciencias naturales no tienen nada que decir y las humanas, en general, poco.

La valoración de ambas visiones y los límites de cada una, son importantes en la formación humana para no caer en el error, acaso por una pretendida objetividad científica, de ofrecer una visión “unidimensional” carente de referentes o de horizontes que trasciendan la realidad que percibimos por los sentidos, dejando a un lado, u olvidando; o en el peor de los casos menospreciando, la riqueza de la filosofía y de la religión.

ENCUENTRO ENTRE FE Y CIENCIA

En el evangelio de Juan “creer” y “conocer” pertenecen a la misma realidad; y en toda en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento (esa que trata los temas filosóficos como el sentido de la vida y la libertad), la capacidad reflexiva compagina con las convicciones de fe y el conocimiento de las realidades mundanas no entra en conflicto con el culto a Yahvé³⁴⁹. Con la aparición del cristianismo, sus primeros teólogos, antes fueron filósofos, y entre ellos Justino (siglo II) entendió la fe como

349 VON RAD, Gerhard: *Sabiduría en Israel*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985, p. 83.

auténtico conocimiento. Clemente de Alejandría (150-215) llamaba al Evangelio la verdadera filosofía; y Orígenes (185-253) respondió a los virulentos ataques del escritor romano Celso (siglo II) contra la religión cristiana con argumentos filosóficos. El lema de San Agustín (354-430) “creo para comprender” fue repetido insistentemente con el ánimo de privilegiar la razón sobre la fe ciega. En esas coordenadas de la fe y la razón se moverá la universidad medieval. Maestros y estudiantes dirigían el esfuerzo no tanto en la búsqueda de saberes nuevos sino en la comprensión mediante la razón de los ya existentes de la filosofía y la teología. Fue precisamente tarea de los teólogos mostrar el vínculo entre la razón y la religión como expresión visible de la fe; y de formular la proximidad e incluso la relación íntima entre fe y razón. San Anselmo de Canterbury (1033-1109) dirá que la teología es la “fe entendida por la razón”, pues no corresponde a ésta expresar juicios sobre la fe sino más bien explicarlos para encontrarles sentido.

Tomás de Aquino (1225-1272), acaso el más insigne filósofo y teólogo cristiano, autor de ese prodigio de creación intelectual, la *Summa theologiae* (Suma de teología), fue más allá de sus predecesores ocupados en dotar a la teología de fundamento y justificación racional. Para Tomás la fe supone y perfecciona la razón. Iluminada por la fe, la razón es liberada de la fragilidad de los límites de la condición humana hasta elevarse al conocimiento del misterio de Dios³⁵⁰. La fe, por lo tanto, no busca explicaciones a los fenómenos naturales sino respuestas a las preguntas esenciales del ser humana. Curiosamente, gracias a esa capacidad de raciocinio quedó superado el carácter elitista que en la antigüedad tenía la búsqueda de la verdad, ocupación sólo del selecto grupo de los filósofos. En adelante le fue posible al hombre común emerger de la oscuridad de los mitos para encontrar respuestas más convincentes sobre la realidad de la naturaleza y de Dios.

Con los cambios históricos gracias a los descubrimientos geográficos, el desarrollo de las ciencias naturales y la conciencia más clara sobre la libertad y del papel de Dios en relación con los seres humanos y el mundo, la filosofía y la teología que basaban sus verdades en el principio de la autoridad de los grandes escritores o en la revelación de Dios contenida en la Biblia no sirvió más para responder ellas solas a los nuevos retos . ¿De qué servía, por ejemplo, el saber teológico ante la necesidad de acondicionar o

350 Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 39.

transformar las naves para viajes más largos y peligrosos luego de los descubrimientos geográficos? Había que echar mano a la incipiente física y al uso de nuevos materiales, a la astronomía para no perderse en el océano, y la química para librarse del vómito negro y del escorbuto por la falta de vitaminas durante las largas travesías marítimas. El conflicto entre fe y razón irrumpió cuando el método deductivo propio de la fe, en el que se parte de una verdad universal para llegar a verdades particulares, no pudo responder a las incógnitas de los fenómenos naturales, de los que van a emerger las nuevas ciencias, regidas éstas por la observación y la experimentación, cuyas bases ya habían puesto Aristóteles y los sabios helenistas del período alejandrino, desarrolladas siglos después por Rogelio Bacon (1214-1294) y Francis Bacon (1561-1626) entre otros.

Al inicio, esa nueva manera de comprender el mundo no chocó con la fe. Por un lado estaban los que, defendiendo la separación entre fe y ciencia, postulaban la metáfora de los dos libros, el de la Escritura y el de la naturaleza, ambos diferentes pero escritos por Dios. Por el otro, los que pregonaban una síntesis cristiana y orgánica de la ciencia y de la religión para sustituir la antigua visión medieval donde el saber teológico tenía la última palabra. En el primer grupo, Martín Lutero (1483-1545), y especialmente Emmanuel Kant (1724-1804), aunque Guillermo de Occam (m. 1348) lo había planteado antes, piensan que la existencia de Dios no puede determinarse ni conocerse debidamente mediante la razón humana, cuyo único objeto es reflexionar acerca del mundo. La cuestión de Dios es de “fe”, de “creencias” o, en último caso, de opción o decisión personal. Desde luego que con la mirada de la fe, podemos percibir huellas en el mundo tangible que nos permiten conocer algunos rasgos de Dios, pero jamás al misterio interno de Dios.

En el segundo grupo se encuentran Isaac Newton (1642-1727) y Gottfried Leibniz (1646-1716). El primero fue un hombre profundamente religioso y esto lo llevó a escribir una serie de tratados teológicos. No pensaba que la ciencia fuese totalmente ajena a la religión y estaba convencido de la existencia de Dios a partir de la evidencia fáctica del orden cósmico, coincidiendo así con la tradición filosófica cristiana. Creía además que Dios no se limitaba a conservar su “creación”, en el sentido general de la

palabra, sino que continuaba interviniendo para que la máquina siguiera funcionando³⁵¹. Leibniz, uno de los pensadores más polifacéticos de su tiempo, aunque tuvo una vida intelectual bastante dispersa por la cantidad de asuntos que le interesaron (matemáticas, jurisprudencia, filosofía) se apoyó siempre en un sistema perfectamente homogéneo. La matemática tenía que extenderse o aplicarse a la filosofía, a la moral y a la teología, de ahí su ambición de dar razón a todo cuanto existe. Estaba consciente, sin embargo, de que la necesidad lógica no era suficiente para determinar una existencia, aunque ninguna existencia fuera independiente de la necesidad lógica. Dios, entonces, escoge necesariamente el mejor de los mundos posibles. En definitiva, es el armonizador universal, y aunque sus designios sean inescrutables en modo alguno, pueden ser contradictorios entre sí.

RUPTURA ENTRE FE Y RAZÓN

Con la “modernidad”, entendiendo por ésta al período que va más o menos desde el siglo XVIII hasta el XX, los grandes temas continuaron generando interrogantes, aparecieron otros con sus propias preguntas y cambiaron los modos de abordarlos. Las ciencias naturales reivindicaron totalmente su autonomía, y desafiaron la pesada tradición del principio de autoridad fundado en la religión. El racionalismo y su hijo más conspicuo, el positivismo, aceptó sólo como verdadero lo comprobable o verificable mediante la experimentación. Se intentó aclarar los misterios del cristianismo, desdibujando los contenidos sobrenaturales de éste con el objeto de encontrar explicaciones adecuadas a la razón positiva. Un caso llamativo, aunque tardío, fue la *Historia de Jesús* escrita por Joseph Ernest Renán (1823-1892). El libro es una curiosa amalgama de positivismo y religiosidad, cuya explicación de los milagros de Jesús se acomoda a la tesis que pretende sustentar: que el deber, la devoción y la moral, cosas de las que la historia está llena, son inexplicables sin Dios. La fe no tiene más contenido sino el de apuntalar la moral (por eso mencionamos antes la palabra “tardío”, pues esa convicción era moneda corriente desde el tiempo de los enciclopedistas franceses como buenos hijos de la Ilustración).

351 Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, tomo III, Editorial Herder, Barcelona 1992, pp. 156-157.

Hoy día en muchos ambientes intelectuales predomina esa visión de la razón humana, tendiente a limitar o reducir su capacidad de mirar la realidad. Valga como ejemplo la siguiente historia: el director general de una compañía tenía un boleto para asistir a un concierto donde se interpretaba la *Sinfonía N° 8 Incompleta* de Schubert. Como no podía ir, le obsequió la entrada al jefe de personal. Al día siguiente le preguntó si le había gustado el concierto. El jefe de personal le respondió: “a mediodía tendrá el informe en su escritorio”. Cuando lo recibió, el director leyó con sorpresa los cinco puntos de que constaba: 1°) Durante considerables períodos de tiempo, los cuatro oboes no tienen nada que hacer, se debería reducir su número y distribuir su trabajo en el resto de la orquesta, eliminando picos de actividad; 2°) los doce violines estuvieron tocando la misma nota por lo que la plantilla de violinistas debería reducirse drásticamente; 3) no sirve para nada que los metales repitan sonidos que ya han sido interpretados por las cuerdas; 4) si estos pasajes redundantes fueran eliminados del concierto podría reducirse a la cuarta parte; 5) si Schubert hubiera tenido en cuenta estas indicaciones hubiera terminado su sinfonía”³⁵². Definitivamente, ese directivo no llegó a conocer de verdad lo que la música le ofrecía. El concierto es mucho más que los datos observados por el administrador. Delante de una obra de arte no es precisamente la racionalidad científica la que prevalece, ni la que descubre el mensaje que el autor desea transmitir. Ese “conocimiento” resulta incompleto e imperfecto por no llegar al fondo, a la esencia del concierto ¿Cuál será entonces el camino para apreciar la belleza del arte? La música no es una “cosa” que podemos tocar, medir o pesar con el andamiaje intelectual necesario al análisis de cualquier objeto o fenómeno físico. En la música se establece una relación entre quien escucha, y la pieza musical cargada de significados, sensaciones, emociones, que dejan huella en el espectador. Un mecanismo similar ocurre cuando leemos una novela o contemplamos una pintura. El objeto está allí de un modo dialogal, transmitiéndome un mensaje, que de una u otra forma influye en mí, y que el autor de la obra ha querido expresar a través de ella. Es un modo de conocimiento, pero no en sentido científico, en el que la realidad se impone sin que yo pueda modificarla; sino al contrario: yo soy capaz de modificar esa realidad, y ésta puede modificarme a mí. En esa misma línea va el conocimiento que podemos obtener mediante la fe.

352 Tomado de: COLOGNESI, Pigi: “Recobrar la amplitud de la razón”, en *Huella*, año X, N° 9, octubre 2006, p. 19.

¿PUEDEN LAS CIENCIAS RESPONDER A TODOS LOS INTERROGANTES HUMANOS?

¿Qué somos? ¿Cuál es el sentido y la finalidad de la vida? ¿Qué es el bien? ¿Cuál es el origen y la finalidad del dolor? ¿Qué es la felicidad y cuál es el camino para alcanzarla? Estas preguntas expresan algunos de los grandes problemas del ser humano, muchos de ellos ligados a la religión y abordados genuinamente por la filosofía. Pensar que la racionalidad científica es el único camino hacia la verdad humana es como ir a tientas buscando la aguja, no en el pajar sino en un cuarto oscuro. La visión “cientificista”, porque exagera y privilegia el poder de la misma ciencia, responde al criterio de la eficacia y la utilidad. En el campo de la medicina tiene sentido que ésta encuentre la cura para el dolor físico; y allí la utilidad es medible en términos de eficacia. Pero si el dolor es “moral”, ¿cómo hace la medicina para curarlo? ¿Con cuál pastilla? Evidentemente la pastilla pudiera ser un recurso provisional pero insuficiente. Ninguna época como la nuestra ha sabido conquistar tantos y tan variados conocimientos sobre el ser humano, sin embargo ninguna lo ha conocido tan poco como ésta ni le ha resultado tan “problemático”, sentenció Martin Heidegger³⁵³. Las explicaciones científicas sobre la pobreza en el mundo, la violencia y la intolerancia en sus distintas manifestaciones, aunque plausibles se limitan a datos empíricos. ¿Todo es susceptible de ser demostrado empíricamente? No estamos tan seguros. Los mecanismos valorativos de las personas, sus intereses inconfesables y sus motivaciones internas pudieran ser cuantificables pero, ¿Cuánto de certeza se obtiene? De hecho, la existencia humana es un “misterio” pues difícilmente puede ser explicado en plenitud, ni sus “certezas” suficientemente convincentes, ni sus preguntas completamente respondidas. De no ser así, la religión –en el sentido más genérico– o mejor, la religiosidad humana ya se hubiera extinguido.

LA FE COMO UN MODO DE CONOCER

Cuando hablamos de “fe” inmediatamente pensamos en la fe religiosa (la del creyente) pero existe una noción más general. “Creo que esta tarde no lloverá”. La expresión indica que tenemos motivos para pensar así, aunque no estamos suficientemente seguros, y sin posibilidad inmediata de comprobarlo. Como la

353 Citado por ELIZONDO, Felisa: “Antropología”, en: FLORISTÁN, Casiano –TAMAYO, Juan –José (Editores.) *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Editorial Trotta, Madrid 1992, p. 42.

incertidumbre implícita en la afirmación no excluye algún grado de certeza, el modo de saber es “limitado” e “impreciso”, debido a la ausencia de comprobación. Si alguien responde “te creo”, en realidad quiere decir: “tú no puedes probarme suficientemente tu sinceridad pero tengo suficientes indicios de verdad en lo que me dices”. Tanto la fe religiosa (creencia en Dios) como esta fe “humana”, son actos personales de confianza en los que se da una concordancia entre la razón y la voluntad. De la razón por la concordancia entre palabra y experiencia (no se está afirmando que del cielo van a caer gotas de miel); y de la voluntad, porque el acto de creer es una decisión donde no cabe la certidumbre de la prueba tangible. En ambos casos, tanto en la fe religiosa como en la humana, el contenido no es una “cosa”. No creemos en cosas, ellas están allí y los sentidos simplemente las registran y constatan. La fe es en esencia un acto entre personas, y sobre realidades de las personas, que no pueden ser sometidas al análisis científico como el que es posible aplicar a un objeto o fenómeno natural. El amor y la confianza, por ejemplo, son realidades humanas cuya certeza escapan a la razón científica. ¿Cómo sería la vida si tuviéramos que constatar cada información que recibimos? ¿Si la novia antes de dar el sí se encontrara en la imperiosa necesidad de comprobar todo lo que le ha dicho su amado? O viceversa. En el campo de la existencia humana no todo puede ser sometido a la demostración fáctica. Sin la fe es prácticamente imposible la vida en común. Creer, en suma, es un modo de comunicación y de conocimiento entre las personas. Esto es válido hasta el punto de que sin la fe el “misterio” de la persona permanecería cerrado en la intimidad. Así como no es posible abrir desde fuera sin violentar la puerta clausurada desde dentro, el sujeto no puede ser conocido en la autenticidad de su yo íntimo sin que éste voluntariamente lo permita. Se obtendrá por medios científicos un “conocimiento” de la persona, pero en todo caso, superficial y secundario. El de la fe, aunque aproximativo, es un conocimiento plenamente fundado. Se basa en un acto de confianza y de entrega de la persona que abre la puerta de su propia vida y hace partícipe al otro de su mundo interior. La convivencia humana, la sociedad y la cultura en su continuo desarrollo, dependen de ese modo de conocer.

Con la fe religiosa ocurre algo similar. Es primaria y originalmente un acto personal, un encuentro entre el yo humano y el tu divino. También se aplica la frase “te

creo” pues la experiencia de Dios se halla claramente orientada al conocimiento, o mejor al acercamiento a un misterio al que no es posible llegar de modo experimental, pero al que aceptamos sin exigirle comprobación alguna. Creer en la revelación de Dios (en su mensaje) equivale a decir que creemos lo que dice de sí mismo y de nosotros. Ahora bien, ¿Dónde se encuentra todo eso que debemos creer sobre Dios? En dos fuentes principales: los textos sagrados de las religiones y la obra de la naturaleza donde la mano humana no ha intervenido.

El acto de fe, como aceptación voluntaria, tanto de las realidades divinas como las humanas se constata en la cotidianidad. El creyente no se “enrolla”, para decirlo en términos coloquiales. Por un lado está adherido (apegado) a las verdades provenientes de Dios, propuesta en términos humanos, vive o intenta vivir con arreglo éstas, y cree en las personas. La diferencia entre estas dos expresiones de la fe es que en la primera no existe posibilidad de engaño, mientras que en la segunda sí.

Las ciencias naturales funcionan de otro modo. Por una parte carecen del sentido de la totalidad; cada una con su propio objeto, así el de la química, será distinto al de la Física y el de las Matemáticas al de la Geografía. Son ciencias del dato, del hecho, de lo fáctico, de lo concreto, traducido en leyes mediante una metodología y una formulación conceptual apropiada. Por eso están limitadas al campo de la verificación y de la verificabilidad, es decir, de la posibilidad de que en el dato sea demostrado su verdad o su falsedad. Esa condición, en gran medida limita el concepto de verdad total al de verdad a medias, o por partes; y en la medida que va avanzando la investigación, en esa medida la ciencia va conquistando más terreno de la verdad. Pongamos por caso el de la medicina. Su saber es provisional, aunque progresivo, y si no ha llegado a la cura del cáncer, es plausible que en el futuro, gracias al esfuerzo de la investigación se alcance a obtener el remedio contra el mal. Significa entonces que la ciencia progresa; no sólo extiende su saber, sino que verifica y corrige sus errores para llegar a otras verdades, que a su vez las somete a nuevas hipótesis y a nuevas verificaciones.

La fe, por el contrario, no es verificable; está íntimamente unida a la vida humana, operando en su misma profundidad, y descubriendo verdades allí donde de otro modo no es posible llegar, desde el “tú no eres el que yo creo conocer y yo no soy el que creo

ser” hasta el “tú eres el que yo conozco porque creo en ti y yo soy el que creo ser porque tú crees en mí”.

TERCERA PARTE**SEIS ENEMIGOS DEL CRISTIANISMO**

La fe cristiana aunque no es un hecho “científico” verificable en su esencia, como podría serlo un objeto, es real en cuanto manifestación externa de quien a partir de la experiencia vital se identifica con Jesucristo el Hijo de Dios y sigue sus enseñanzas contenidas en el evangelio. La fe es una decisión libre que no está divorciada de la racionalidad, pero como decisión al fin, es una opción frente a otras igualmente posibles. A esas otras decisiones nos vamos a referir en esta primera parte. La intención es analizarlas en sus fundamentos para descubrir sus debilidades. Hemos utilizado la palabra “enemigos” porque efectivamente lo son en estricto sentido. Se fundamentan en principios distintos al cristianismo y se le oponen frontalmente. Como dato común, parten de visiones tergiversadas o falsas ante las cuales no es posible el diálogo porque desechan de plano toda posibilidad de encuentro con la verdad al considerar que la suya es la única válida. Tal actitud pudiera ser imputado al mismo cristianismo y tendría sentido si el diálogo se fundara en la fe y en la búsqueda sincera por la verdad. Dos condiciones que no están presentes en ninguna de los planteamientos a los que haremos referencia. El ateísmo, el marxismo, el evolucionismo, el psicoanálisis, el relativismo y el nihilismo nietzscheano tienen un peso específico en la cultura actual y constituyen intentos válidos en el clima de pluralismo en el que intentamos vivir lo que no los exime de ser analizados y exponer sus limitaciones. Cerramos con una breve conclusión.

1. EL ATEÍSMO

La palabra empezó a utilizarse a partir del siglo XVI para designar lo contrario a toda afirmación de la existencia de Dios. Así como existen diversas ideas de Dios se dan diversos modos de ateísmo. A los primeros cristianos los acusaban de ateos porque negaban el politeísmo de la religión romana. Cabe afirmar, además, que ningún pueblo primitivo o actual, es ateo, pues de una u otra forma ofrecen algún tipo de representación o de veneración a una realidad divina. Las personas individuales si

pueden ser ateas, como en la antigüedad clásica Demócrito, Epicuro y Lucrecio lo fueron por decisión personal contra corriente, y si hiciéramos un recorrido de las distintas clases de ateísmos y de ateos confesos desde la antigüedad hasta hoy rebasaríamos las proporciones de esta sección. En todo caso, la intención de demostrar con argumentos de la razón la vacuidad de Dios y de la religión como una mera ilusión es un fruto del siglo XIX y obedece a dos tipos de ateísmo: el que responde a la interpretación de la “autonomía de la naturaleza” y de las esferas “profanas” como la cultura, la ciencia, el arte, la economía y la política, cuyo dominio exige cada vez menos la hipótesis de Dios, sobre la base de una supuesta contradicción entre la fe y la razón; y el de la “autonomía del sujeto”, que opone la libertad a cualquier realidad trascendente que la coarte.

Según el informe elaborado por los historiadores Edward Larson, de la Universidad de Georgia y Laruu Witham del Instituto Discovery de Seattle, publicado por la revista *Nature*³⁵⁴ se revela que sólo el 40 por ciento de los científicos en Estados Unidos cree en un ser supremo y en la existencia de una vida después de la vida, mientras que la mayoría rechaza la sola posibilidad de la existencia de un ser trascendente. Según el mencionado informe, el 45 por ciento de los científicos encuestados niega la existencia de Dios y se declaran ateos, mientras que un 15 por ciento de “indecisos” se declaran agnósticos. Como no pueden afirmar ni negar de modo categórico, escogen la indiferencia para no tener que tomar partido. En otras palabras: mientras la mayoría de los norteamericanos se reconoce creyente; en el ambiente científico domina el escepticismo y las dudas acerca de algunos conceptos de fe, como la creación, la vida después de la vida o la existencia de Dios, sobre las cuales la ciencia no tiene competencia.

PREJUICIOS

Respecto al segundo tipo de ateísmo, el de la “autonomía del sujeto”, se perciben dos prejuicios. El primero es la supuesta autonomía de la ciencia, que exige la exclusión del recurso de toda otra categoría de conocimiento incluida la religiosa. El segundo, sostiene, al menos implícitamente, que cuanto más alto sea el nivel de formación de una

354 Vol. 394, 23 July 1998, p. 313.

persona, o cuanto mayor sea su coeficiente intelectual mayor será el índice de incredulidad. Desde los tiempos del iluminismo se puede percibir una tendencia a afirmar que, si se quiere ser buen científico, se tiene que librar la mente de las cadenas (o de los prejuicios) de la religión, tal como parece indicar el estudio norteamericano antes señalado. Sin embargo muchos científicos siguen hablando de Dios, a veces bajo la forma del deísmo; es decir, bajo la idea de un ser que dio el impulso inicial al universo, o que explica el orden que constatamos en ese universo, pero no más de allí, pues no interviene en modo alguno en la historia humana, y se concreta al ámbito de la conciencia individual. Otras veces se aludirá al dios del que ya no tiene necesidad la ciencia (Stephen Hawking), pues el universo se bastaría a sí mismo para explicarse.

Pero también se da el caso de científicos que descubren a Dios al plantearse preguntas existenciales que trascienden el ámbito de la ciencia; o de quienes no encuentran ningún problema en compaginar su investigación y su fe. Uno es William Phillips: al recibir el Premio Nobel de física en 1997, no tuvo reparo alguno en agradecer a Dios habernos dado un universo tan hermoso e interesante digno de ser explotado. Algo semejante puede decirse de Artur Peacocke, biólogo y ex – agnóstico, quien tras contribuir en los estudios del ADN, se convirtió al cristianismo y fue ordenado sacerdote anglicano; o de otro sacerdote anglicano, el físico John Polkinhorne, ex – profesor de Cambridge, miembro de la Royan Society, autor de una serie de publicaciones que afrontan el tema de la relación entre la ciencia y la religión.

EL ATEÍSMO MORAL

Dentro del ateísmo, de la “autonomía del sujeto” nace la protesta contra el mal y la maldad en el mundo. Como el mundo no tiene sentido, pues Dios no existe. Albert Camus (1913-1960) sin ser un filósofo en sentido estricto, refleja esas ideas en sus obras literarias³⁵⁵. De igual modo Jean Paul Sastre (1905-1980). Su producción intelectual es tan variada, rica y compleja que difícilmente se le hará justicia sintetizando sus ideas. El creía que los seres humanos son por naturaleza radicalmente libres. La libertad es el único valor absoluto. Contrariamente a lo que sucede con las cosas, que están precedidas por una idea según la cual se construyen, en la persona “la existencia

355 Sus obras más importantes son *El Extranjero*, *El Mito de Sísifo*, *El hombre rebelde*. Recibió el premio Nóbel de Literatura en 1957.

precede a la esencia”. Al nacer no es buena ni mala, ni zapatero ni sastre, ni culto ni inculto; sólo se hace lo que es por las acciones de su vida. En otras palabras: la persona es lo que hace de sí. Pero al mismo tiempo en ella está el gusano de la nada, de la insinceridad y de la mentira. La experiencia humana fundamental es la “nausea”. Consiste en percibir la existencia bruta de las cosas, su contingencia radical, su absurdidad, su facticidad, su presencia como puro hecho incomprensible e inexplicable. La de Sastre, es una filosofía del absurdo. ¿Cómo definirla de otro modo en que las cosas y el mundo existen sin razón, en la que la existencia del hombre precede a su esencia, en la cual su conocimiento es intrínsecamente contradictorio, y la única naturaleza que se reconoce a la condición humana es la tendencia hacia lo imposible?³⁵⁶ El filósofo profesa abiertamente el ateísmo; porque si Dios existiera, el hombre no tendría sino que ejecutar el ideal que le propusiera y eso repugna contra la libertad.

Para la “modernidad” lo más importante del sujeto es la libertad. Los grandes pensadores desde Descartes hasta Hegel creyeron en la existencia de Dios, pero la modernidad desplazó la religión y colocó a la racionalidad como el nuevo elemento de cohesión social. Muerto Hegel, su “escuela”, si el término resulta válido, se dividió en derecha e izquierda. Mientras los hegelianos de derecha trataron de interpretarlo en sentido ortodoxo y teísta, pasaron sin pena ni gloria; los de izquierda lo hicieron en sentido radical y ateo. Ludwig Feuerbach (1804-1872) y Karl Marx (1818-1883) serán sus más conspicuos representantes. Durante sus estudios de bachillerato, el interés inmediato de Feuerbach no se centraba en la ciencia o la filosofía, sino en la religión. Quiso ser clérigo evangélico e inició carrera de teología en Heidelberg. En 1824 lo continuó en Berlín; allí conoció a Hegel, y gracias a la influencia de éste se cambió a la facultad de filosofía y empezó la mutación que lo transformó de teólogo en filósofo antiteológico³⁵⁷. Entre su inmensa obra escrita destacan *La esencia del cristianismo* (1841) y *La esencia de la religión* (1845). En ellas expresa las críticas a la religión en

356 Roger Verneaux; *Historia de la filosofía contemporánea*, Editorial Herder, Barcelona 1966, p. 244.

357 El mismo Feuerbach lo describe con estas palabras: “...la teología para mí es una bella flor marchita el velo desgarrado de una muñeca, un estadio superado en la educación, la definición que infirmaba mi pensamiento y que ha desaparecido, pero cuyo recuerdo continuará victorioso influyendo en el mundo de la nueva forma de vida que he empezado... Palestina me resulta demasiado estrecha, tengo que emigrar al ancho mundo, que sólo el filósofo carga bajo sus hombros”. Citado por: H. FRIES, en WEGER, Karl-Heinz (Dir.): *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*, Herder, Barcelona 1986, p. 96.

general y al cristianismo en particular. Explica el origen de la religión mediante su teoría de la *proyección*: como el hombre no encuentra en sí mismo la plenitud, proyecta sus deseos hacia la infinitud de un Dios; pero de ese modo lo que hace es alienarse a sí mismo. Para salir de esa trampa Feuerbach propone que en lugar de “Dios” hay que escribir “hombre” y en lugar de “divino”, “humano”; porque la supuesta esencia divina que se revela en la naturaleza no es otra que la naturaleza misma. No es Dios quien ha creado al hombre sino el hombre quien ha creado a Dios con su propia imaginación. En último término lo que hizo Feuerbach fue reducir la religión a mera antropología. No debe interpretarse esto –dice Juan de Dios Sahún Lucas - como una intención de aniquilar el hecho religioso privándolo de sus connotaciones específicas. Su verdadera intención es someterlo a una rigurosa crítica racional para deslindar lo verdadero y lo falso de la religión y establecer sus contenidos y objetivos precisos³⁵⁸. Aunque Dios queda eliminado en sí mismo, “lo divino”, sin embargo no desaparece, solamente cambia de sujeto, pues es considerado un atributo del ser humano³⁵⁹.

La teoría de Feuerbach sobre la religión, y que nosotros hemos expuesto de forma sumaria, se fundamenta en una falsa dimensión del ser humano. Es verdad que éste se distingue por la tendencia a traspasar los límites de la naturaleza, pero es en virtud de esa vocación hacia la trascendencia por lo que el hombre se eleva al encuentro con el trascendente (Dios). El atributo que Feuerbach coloca a la condición humana (la divinidad) no se ha realizado jamás en la historia ni podrán concretarse en la realidad por más progreso que el hombre alcance. La experiencia cotidiana enseña lo contrario, es decir, la de una “humanidad constitutivamente deficitaria e indigente que, por lo mismo, se dirige esencialmente a un nivel ontológico superior en el que alcanza la perfección a que aspira”³⁶⁰. También es cierto que mediante la teoría de la proyección se pueden explicar, hasta cierto grado, las representaciones subjetivas que nosotros podamos hacernos de Dios, pero nada pueden concluir sobre la propia realidad de Dios.

358 *Interpretación del hecho religioso*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1990, p. 113.

359 “Un verdadero ateo, es decir, un ateo en el sentido corriente de la palabra, es sólo aquel para quien los predicados de la esencia divina como por ejemplo, el amor, la sabiduría, la justicia no existen, pero no aquel que niega simplemente el sujeto de los predicados. La negación del sujeto no implica en absoluto la negación de los predicados mismos. Los predicados tienen significación propia e independiente, imponen su reconocimiento al hombre por su contenido, se muestran inmediatamente como verdaderos por sí mismos”. *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1975, p. 69.

360 Juan Sahagún Lucas: *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1990 p. 117.

CONCLUSIONES

No se podrá negar que en toda la historia de la ciencia en occidente, ha existido una multitud de científicos, en los diversos ámbitos del saber, que fueron sinceros creyentes, y que su fe no fue impedimento, sino un aliciente para llevar adelante sus investigaciones y descubrimientos. Hay que decir, empero, que el científico creyente no hace vasos comunicantes entre ciencia y religión, como si se tratara de dominios del saber equivalentes. Cuando los campos se han desdibujado y las explicaciones sobrenaturales invaden el campo de lo científico, no se produce otro resultado sino el desplazamiento de Dios a medida de que las dudas científicas se van despejando. Y cuando es la ciencia la que pretende abarcar toda la realidad como objeto de su indagación, pone entonces de manifiesto sus límites. Ella puede describir y explicar rigurosamente los fenómenos de la naturaleza y sus leyes allí implícitas, pero no puede hacerlo con la misma propiedad ante cuestiones como ¿qué es el ser? ¿Qué es la verdad? ¿Por qué existo? ¿Qué hay después de la muerte? Esos problemas escapan a su estudio. Es la filosofía o la religión a quienes desde sus propios límites, toca buscar las respuestas. Con lenguaje aristotélico-tomista, podríamos afirmar que siendo el mismo objeto “material”, la totalidad de las cosas, las ciencias empíricas tienen como objeto formal las causas segundas o principios próximos, es decir, cercanas al detalle de los fenómenos que se revelan a nuestros sentidos. La filosofía, en cambio, trata sobre las primeras causas o razones más elevadas de todas las cosas. Ciencia y filosofía representan, en fin de cuentas, el esfuerzo de la razón para el conocimiento de la realidad, estando ambas circunscritas a los ámbitos que les trazan sus respectivos métodos. Ahora bien, las realidades que tienen que ver con la fe y la existencia de Dios, son materia, de la filosofía, pero también de la teología, ciencia que se encarga de la “inteligencia”, es decir, de la comprensión racional de esas realidades. De modo, que en sentido estricto, tenemos tres modos de acercarnos a la realidad, tres dominios de saber: ciencia, filosofía y teología; cada una con sus propios principios, metodología y proceso de análisis. La negación o incapacidad para apreciar los alcances de cada uno de estos tres dominios es la causante última de los aparentes conflictos entre ciencia y religión.

2. EL MARXISMO

Sobre la base del pensamiento de Feuerbach se inspira Karl Marx para formular sus propias críticas al cristianismo. Este filósofo, político y economista, hijo de un abogado judío, rico y liberal, hizo estudios de derecho en Bonn y Berlín. En esta última universidad se dedicó a la filosofía bajo la influencia de Hegel. En su tesis doctoral, *Diferencias de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro* (1841), precisa en el prólogo, su convicción racionalista de que no hay otra divinidad suprema que la conciencia que el hombre tiene de sí mismo. Nada supera a la razón humana soberana y libre. Su abundante producción intelectual empezó con los *Manuscritos de París* (1844), el *Manifiesto del partido comunista* (1848), *La ideología alemana* (1845-1848) y culminó con su obra definitiva *El capital* cuyo primer tomo apareció en 1867. Sobre el tema religioso, Marx disertó en distintos momentos y con diferentes niveles de interpretación, aunque no se preocupó por la cuestión del ateísmo por haber sido –según él – tratada suficientemente por sus predecesores. Los especialistas³⁶¹ distinguen tres períodos, a saber: el de la crítica filosófica, el de la crítica política y el de la crítica económica. El primero se inició con su disertación doctoral y con otros trabajos de la época. Sostiene que la filosofía es por sí misma crítica del hecho religioso y de la religión misma, a la que supera desde el momento en que hace ver que los principios teológicos son manifestaciones y estados previos de la conciencia verdadera. Va más allá de Feuerbach, porque si bien acepta que Dios es un ser ficticio proyectado por el hombre, originado por determinados factores que obstaculizan el acceso de la persona a la verdadera autonomía de sí misma, según él la causa principal es la mala organización de la naturaleza y de la sociedad. Ambas impiden al hombre el dominio pleno sobre las fuerzas naturales y sociales, manifestándose en las contradicciones existentes entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Dichas contradicciones serán superadas cuando el progreso científico y técnico proporcione al hombre los instrumentos necesarios para su liberación, mediante el dominio de la naturaleza y la reorganización de la sociedad.

La crítica política la lleva a cabo Marx a través de su intensa actividad periodística en la *Gaceta Renan*". Llega a ver en la religión y concretamente en el cristianismo, la

361 *Ibidem*, p. 131.

justificación de algunos intereses particulares y, en consecuencia, un impedimento para la emancipación política de los pueblos. No obstante, el peligro no es la religión como tal sino cuando lo esencial de la religión, la búsqueda de Dios, se transfiere a la realidad política, con la absolutización del Estado convirtiéndolo en una realidad por encima de la persona y de la sociedad. La religión es incapaz de ofrecer una alternativa válida para construir un Estado racional y, por consiguiente, no es ella la causa del Estado, sino la consecuencia de una realidad política irracional. La irracionalidad del Estado – concretamente del alemán de su tiempo – es la prueba de la vaciedad de contenido y de valor de la religión. Marx, convencido de ese hecho, hace consistir la liberación total del hombre no sólo en la superación de la alineación religiosa, sino también en la superación sociopolítica alienada que la engendra.

El tercer período, el de la crítica económica se corresponde con el escrito más conocido de Marx sobre la religión: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1844). Allí muestra la preocupación por denunciar las raíces de la alineación sociopolítica del hombre, que se encuentra en la estructura económica actual de la sociedad. Por eso Marx cataloga la religión entre las ideologías que, lejos de representar la realidad misma, son reflejos y formas de la conciencia alienada. La religión, entonces, no brota de la condición natural del ser humano, sino del condicionamiento natural en que vive. Es sencillamente el reflejo de la praxis social alienada propia de cada época histórica; y su nacimiento se debe a una de estas dos causas: a la inmersión de los individuos en sus comunidades naturales, de las que no pueden salir por carecer de capacidad suficiente para labrarse una conciencia individual, o a la situación de dependencia creada por las particulares relaciones de producción. Ambas tienen su fundamento en el estado de subdesarrollo de las fuerzas productivas. Pero cuando éstas se hayan perfeccionado por el crecimiento de la conciencia y de los medios de producción, el hombre se independizará, primero de su comunidad natural, terminando con la situación de dominio-esclavitud, y después de la fuerza alienante de la religión que no tendrá tierra firme en que apoyarse³⁶². De esta época es su famosa frase “la religión es el opio del pueblo”. El opio sólo lo toman los que no se sienten a sus anchas en el mundo; una persona equilibrada, sana y feliz no necesita del estupefaciente. El hombre desgraciado

362 MARX, K y ENGELS, F. Karl Marx – Federico Engels, *Sobre la religión*, Sígueme, Salamanca 1974, p. 262, citado por Juan De Sahagún Lucas: *Op.cit.* pp. 135-136.

es el que echa mano del opio, para transportarse a un estado de ensoñación. Los perseguidos por la desgracia, los infelices, buscan refugio en el sueño. Pero, claro, el sueño no es la solución porque al despertar se está más inerte y paralizado que antes. De modo que la religión desempeña el mismo papel del opio. Según esa teoría la religión habrá de desaparecer por sí sola con la consolidación del comunismo.

Dado que Marx no fue enteramente original en su crítica a la religión, sino bebió en la fuente de la hipótesis de la proyección de Feuerbach, pues también se le pueden aplicar las mismas objeciones. Que la idea sobre Dios esté determinada por las condiciones socioeconómicas no significa que Dios sea sólo un reflejo de esas condiciones. Si Marx hubiera investigado realmente el papel de la religión en el proceso social, habría debido preguntarse si pese a la influencia de las condiciones socioeconómicas sobre las ideas religiosas, no se da también la influencia de la religión sobre las ideas sociales³⁶³. El mismo Marx reconoce, al menos implícitamente, que no sólo las condiciones sociales determinan las ideas, sino que también las ideas, en figura de utopías, determinan las relaciones sociales y pueden ser revolucionarias. Pero esto significa reconocer, cuando menos, la relativa independencia del espíritu frente a la materia. Se puede inferir, contra la postura de Marx, que la religión no es una simple función de circunstancias económicas y sociales negativas y no muere con su cambio revolucionario. Allí están la Europa del Este y la actual Rusia, después de la caída del Muro de Berlín, para confirmarlo.

En resumen, todos los comentarios de Marx sobre la religión están dentro del mismo cartabón: cree firmemente que Dios no existe y que, por lo tanto, la religión encierra un proyecto humano que es menester explicar desde el mismo ser humano. Es un punto de partida completamente apriorístico. No se plantea el problema de Dios propiamente hablando, porque lo supone ya resultado negándolo. La fe en Dios es para él un rezagado anacronismo que la historia progresista liquidará definitivamente; vaticinio que no se cumplió.

363 Este aspecto lo demostró Max Weber. Ver: *Ensayos sobre sociología de la religión*, tomo I, Taurus, Madrid 1998.

3. EL EVOLUCIONISMO

EL PROBLEMA

Frente a la aparición de la vida en el mundo, el ateísmo moderno se siente enredado entre dos polos materialistas. Unos prefieren propugnar que la materia, arreglándose por sí misma, por necesidad o por azar, produce seres vivos, conscientes y pensantes. Aunque nadie comprende o puede explicar convincentemente cómo de la materia pura y simple, la que estudia el físico, puede producir por acumulación o composición la menor consciencia. Otros, para evitar este escollo, prefieren admitir que la materia contiene ya en sí misma, de una manera latente, suficiente vida y pensamiento, a tal punto que ha sido ella, la materia, la que ha producido por sí sola los seres vivos pensantes. Estas son las dos tendencias del materialismo moderno. En este sentido, la mayor parte de los biólogos sostienen que los elementos de la materia están totalmente desprovistos de vida, y que por consiguiente, la propiedad “vida” emerge cuando se presenta un determinado modo de organización. Como esa explicación no está exenta de dudas, hay quienes se inclinan a pensar que estos elementos están dotados de una especie de vida – previa o infra vida – de suerte que para ellos la vida propiamente dicha se reduciría a un perfeccionamiento definitivo.

El punto es que si el universo es un sistema que no recibe información, porque es el único ser, en otras palabras, si el ateísmo es verdadero, entonces el problema planteado por la aparición de la vida solamente puede tratarse en dos direcciones posibles: o la vida resulta de la combinación de átomos enteramente desprovistos de vida; o bien la vida y el psiquismo preexistían ya en la materia antes de la aparición de los primeros organismos vivos; cosa que hay que demostrar.

Si aceptamos la idea de que la vida presente –dice Claude Tresmontant – estaba ya oculta en el seno del universo desde toda la eternidad, estamos convirtiendo el universo en un gran animal, que progresivamente va despertando a su propia consciencia, que revela o manifiesta con el correr de los tiempos sus virtualidades latentes, lo cual

equivale a retomar aquella concepción filosófica del mundo, que dotaba de alma al universo³⁶⁴.

No queda dilucidado, sin embargo, que el universo sea el único ser y que el ateísmo sea verdadero, porque el universo podría ser perfectamente un animal somnoliento, que poco a poco va despertándose, pero creado. Por otra parte, hablar de propiedades vitales o psíquicas ocultas en el universo antes de la aparición de la vida, es salirse del terreno del análisis racional para caer en brazos de la fantasía de los cuentos de hadas, por decir lo menos; y recordemos que los ateos y materialistas no creen en eso.

El objeto de las ciencias experimentales es buscar las causalidades fisicoquímicas, las causalidades eficientes y no los fines o la finalidad perseguida, aspecto éste, no tan importante. Sabemos que el corazón sirve para propulsar la sangre y los ojos para ver, pero eso no es suficiente como para de ahí comprender la génesis y el funcionamiento del corazón y de los ojos. En física o astrofísica, en el estudio de las galaxias y de su origen la cuestión de la finalidad no tiene relevancia; como sí la tiene en el orden biológico. En biología es difícil querer desconocer que existe una relación entre las estructuras, los órganos y las funciones de éstos. En el caso de la evolución cósmica y biológica ¿podemos decir que tienen una finalidad? La idea de finalidad o proyecto implica y supone una conciencia reflexiva al principio de la acción. Si aceptamos eso entonces estamos aceptando la existencia de un creador. El descubrimiento del hecho de que la evolución cósmica y biológica contenga una estructura orientada hacia organismos más complejos, no implica, sin un posterior análisis, que esta evolución cósmica y biológica incluya una finalidad. Pero es que la cuestión de la finalidad y la cuestión del sentido son distintas. Objetivamente ambas evoluciones incluyen un sentido y una orientación, pero falta saber si ella incluye también una finalidad, y eso no nos lo puede descubrir la ciencia experimental. Sencillamente no está habilitada para tal propósito. Pero tampoco se podrá colegir que como la ciencia no está equipada para responder a esa cuestión, entonces no existe tal finalidad.

Si no existe finalidad ni proyecto en la naturaleza, es decir, si no hay ninguna inteligencia creadora y ordenadora que actúe en la naturaleza ¿entonces la obra de la

364 *Los problemas del ateísmo*, Biblioteca Herder, Barcelona 1974, p. 264.

creación es producto del azar? ¿El azar es el único creador de la información, la única fuente de todas las invenciones que son los millones de especies vivientes, incluyendo los seres humanos? Si se afirma alguna de las dos tesis, se niega automáticamente la otra y viceversa, según el principio de contradicción. Dicho de otro modo, si nos inclinamos por el azar, tenemos que negar inmediatamente la existencia de una inteligencia organizadora inmanente; y si por el contrario rechazamos el azar, debemos consiguientemente afirmar que existe en la naturaleza una intención, un proyecto, una finalidad prevista, y por tanto una inteligencia presente y operante en alguna parte.

CHARLES DARWIN (1809-1882)

Fue un verdadero genio del siglo XIX. Abrió una nueva época en el campo de la biología, de la filosofía y hasta de la religión con su obra capital *Sobre el origen de las especies por la selección natural* (1859) porque desató desde el primer momento una auténtica revolución al echar por tierra las ideas tradicionales respecto a la obra de Dios en la creación tal como aparece en los relatos bíblicos. “Considerando la ferocidad con que he sido atacado por los ortodoxos, parece cómico, que alguna vez pensara ser clérigo” escribió en su “*Autobiografía*”³⁶⁵. Desde la primera edición su libro tuvo tanto éxito que se vendieron 2500 ejemplares el mismo día de su publicación. Tras larga vacilación y por presiones de sus amigos Darwin aplicó su teoría al ser humano en *El origen del hombre* (1871), según la cual la hembra escoge siempre al macho más fuerte y guapo. Darwin halló una confirmación decisiva de sus ideas por el posterior descubrimiento de las “mutaciones” y que la selección y el aislamiento de una población son los factores determinantes para la transformación y nueva formación de especies. En conclusión, resulta superfluo admitir causas irracionales o teleológicas en la evolución, o la creencia en “tipos” o formas primigenias que se conservarían constantes dentro de todas las variaciones de las especies.

Darwin produjo un verdadero choque en el ámbito eclesiástico al poner en evidencia la inconsistencia del relato bíblico de la creación y creencia en la inmortalidad

365 Cuando su padre se enteró de que Darwin no le agradaba la idea de hacerse médico, le propuso hacerlo clérigo, algo que en principio no desagradó al joven aunque reconoció su poca disposición para abrazar los dogmas de la Iglesia. Ver: Charles Darwin, *Autobiografía*, Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 24.

del alma. En los ambientes liberales y positivistas el “evolucionismo” germinó en terreno fértil y rindió sus mejores frutos en todo los campos de la ciencias naturales, convirtiéndose en la clave universal para resolver todos los problemas, incluso los que la misma filosofía. Entre sus más connotados representantes se encuentran Ernest Haeckel (1834-1919), Wilhelm Wundt (1832-1920) y Herbert Spencer (1820-1903).

EL MAGISTERIO RECIENTE DE LA IGLESIA CATÓLICA

En la Conferencia durante el Simposio *La cultura y la esperanza cristiana*, en la Universidad de Sevilla (España), el 14 de marzo de 1998 monseñor Józef Mirosław Zycinski, arzobispo de Lublin (Polonia) recordó cuando en 1983 Stephen Hawking publicó junto con James B. Hartle sus teorías acerca de la creación cuántica del universo, vinculándolas a una interpretación atea. En opinión de muchos científicos, si un fenómeno físico se puede describir por medio del formalismo matemático, entonces Dios resulta innecesario, y se puede hablar de su expulsión de la imagen del mundo por el desarrollo de las ciencias experimentales. Se ve que Hawking identifica infundadamente el Dios del teísmo cristiano con el Dios de Samuel Clarke, que en las polémicas del siglo XVIII se introducía para rellenar los huecos de la ignorancia científica. El Dios de Clarke aparecía como el proverbial *deus ex machina*, recurso de la Física ante la imposibilidad de explicar científicamente cuestiones importantes. Por su parte, el filósofo Gottfried Leibniz (1649-1716) prevenía frente a esa teología ingenua de llenar los huecos de la ignorancia científica mediante la hipótesis de Dios, denunciando las simplificaciones metodológicas tales explicaciones. Sus oponentes decían que Dios deja los huecos cognoscitivos para que, gracias a ellos y a través de ellos, podamos con más facilidad descubrir su presencia en el universo; y consecuentemente las fronteras del conocimiento iban a formar el terreno en donde se descubriría la presencia de Dios. Aunque en la teología actual nadie considera seriamente esta interpretación, Hawking escribe como si no existieran las observaciones de Leibniz al enfoque de Clarke. De manera parecida a los positivistas de finales del siglo XIX, el afamado científico recientemente fallecido admite la posibilidad de que la física actual esté llegando a su fin y que, después de encontrar la teoría de la unificación, conoceremos todas las leyes que rigen la naturaleza, con lo cual queda

descartada la existencia de Dios, es decir de ese *deus ex machina*, que en realidad nunca existió.

El Magisterio de la Iglesia al aceptar la discusión sobre el evolucionismo, delimitó los campos en la Encíclica, *Humani generis* de Pío XII en el año 1950. Leemos en ella: "El Magisterio de la Iglesia no prohíbe que se trate en las investigaciones y disputas de los entendidos en uno y otro campo, la doctrina del evolucionismo en cuanto busca el origen del cuerpo humano en una materia viva y pre-existente, porque la fe católica no obliga sostener la inmediata creación de las almas por Dios. Y estas discusiones se hagan de forma que las razones en pro o en contra de una u otra opinión se ponderen y se juzguen en la debida seriedad, moderación y modestia; y estando todos, desde luego, dispuestos a someterse al juicio de la Iglesia, a la que Cristo dio el mandato de interpretar con autoridad las Escrituras y proteger las verdades de la fe" (DS 3896)³⁶⁶. En otro momento dice el Papa que teniendo en cuenta el estado de las investigaciones científicas de esa época y también las exigencias propias de la teología, la encíclica *Humani generis* consideraba la doctrina del «evolucionismo» como una hipótesis seria, digna de una investigación y de una reflexión profundas, al igual que la hipótesis opuesta. Pío XII añadía dos condiciones de orden metodológico: que no se adoptara esta opinión como si se tratara de una doctrina cierta y demostrada, y como si se pudiera hacer totalmente abstracción de la Revelación a propósito de las cuestiones que esa doctrina plantea. Enunciaba igualmente la condición necesaria para que esa opinión fuera compatible con la fe cristiana.

Hoy, más de medio siglo después de la publicación de la *Humani generis*, nuevos conocimientos llevan a pensar que la teoría de la evolución es más que una hipótesis, y es notable que se haya impuesto en el consenso científico a la luz de los descubrimientos de las diversas disciplinas del saber. Sin embargo la convergencia buscada o provocada, de los resultados de trabajos realizados independientemente unos de otros, constituye de suyo un argumento definitivo a favor de esta teoría. En tal sentido el papa Juan Pablo II³⁶⁷, planteó una dificultad particular de la doctrina revelada

366 Citado por Justo Collantes, SJ., *La fe de la Iglesia católica*. BAC 446, Madrid 1984, p. 169.

367 Audiencia General, el 16 de abril de 1986. (http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/. Consultado el 10 de noviembre de 2010)

sobre la creación de la persona con una dimensión corporal y otra espiritual, difícilmente armonizables con el materialismo sobre el cual está fundamentado el evolucionismo.

¿Cuál es el alcance de dicha teoría? Abordar esa cuestión significa entrar en el campo de la epistemología. Una teoría es una elaboración metacientífica, diferente de los resultados de la observación, pero que es homogénea con ellos. Gracias a ella, una serie de datos y de hechos independientes entre sí pueden relacionarse e interpretarse en una explicación unitaria. La teoría prueba su validez en la medida en que puede verificarse; se mide constantemente por el nivel de los hechos; y cuando carece de ellos, manifiesta sus límites y su inadaptación. Entonces, es necesario reformularla. Además, la elaboración de una teoría como la de la evolución, que obedece a la exigencia de homogeneidad con los datos de la observación, toma ciertas nociones de la filosofía de la naturaleza. Y, a decir verdad, más que de la “teoría” de la evolución, conviene hablar de las “teorías” de la evolución. Esta pluralidad afecta, por una parte, a la diversidad de las explicaciones que se han propuesto con respecto al mecanismo de la evolución, y por otra, a las diversas filosofías a las que se refiere. Existen también lecturas materialistas y reduccionistas, al igual que lecturas espiritualistas. Aquí el juicio compete propiamente a la filosofía y, luego a la teología.

El Magisterio de la Iglesia está interesado directamente en la cuestión de la evolución, porque influye en la concepción del ser humano, acerca del cual la Revelación nos enseña que fue creado a imagen y semejanza de Dios como aparece en el Génesis (1, 28-29). La constitución conciliar *Gaudium et spes* del Vaticano II ha expuesto magníficamente esta doctrina, que es uno de los ejes del pensamiento cristiano. Ha recordado que el hombre es «la única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma» (n. 24). En otras palabras, el ser humano no debería subordinarse, como simple medio o mero instrumento, ni a la especie ni a la sociedad; tiene valor por sí mismo. Es una persona. Por su inteligencia y su voluntad, es capaz de entrar en relación de comunión, de solidaridad y de entrega de sí con sus semejantes. Santo Tomás de Aquino observó que la semejanza de la criatura humana con Dios reside especialmente en su inteligencia especulativa, porque su relación con el objeto de su

conocimiento se asemeja a la relación que Dios tiene con su obra (cf. *Summa Theol.*, I-II, q. 3, a. 5, ad 1). Pero, más aún, la persona está llamada a entrar en una relación de conocimiento y de amor con Dios mismo, relación que encontrará su plena realización más allá del tiempo, en la eternidad. En el misterio de Cristo resucitado se nos ha revelado toda la profundidad y toda la grandeza de esta vocación. En virtud de su alma espiritual, toda la persona, incluyendo su cuerpo, posee esa dignidad. Pío XII, en la *Humani generis* había destacado este punto esencial: el cuerpo humano tiene su origen en la materia viva que existe antes que él, pero el alma espiritual es creada inmediatamente por Dios. En consecuencia, las teorías de la evolución que, en función de las filosofías en las que se inspiran, consideran que el espíritu surge de las fuerzas de la materia viva o que se trata de un simple epifenómeno de esta materia, son incompatibles con la verdad sobre el ser humano revelado en la Biblia.

Las ciencias de la observación describen y miden cada vez con mayor precisión las múltiples manifestaciones de la vida y las inscriben en la línea del tiempo. El momento del paso a lo espiritual no es objeto de una observación de este tipo que, sin embargo, a nivel experimental, puede descubrir una serie de signos muy valiosos del carácter específico del ser humano, que perfectamente pudieran armonizar con la explicación evolucionista. Pero la experiencia del saber metafísico, la de la conciencia de sí y de su índole reflexiva, la de la conciencia moral, la de la libertad o, incluso, la experiencia estética y religiosa no obtienen una respuesta acerca de su origen en el evolucionismo. Compete a la reflexión filosófica y teológica el análisis del sentido último según los designios del Creador³⁶⁸.

4. EL PSICOANÁLISIS

El 30 de marzo de 1896, el término “psicoanálisis” apareció por primera vez bajo la pluma de Sigmund Freud y designaba un descubrimiento que se convertiría en objeto de críticas y oposiciones, algunas apasionadas desde el punto de vista médico,

368 Ver: Mensaje del papa Juan Pablo II a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias, 22 de octubre de 1996.(http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/ Consultado el 10 de noviembre de 2010)

filosófico, antropológico e incluso también desde la teología cristiana. A partir de 1904 con su obra *Psicología de la vida cotidiana*, Freud comienza a exponer una teoría de la religión que no dista mucho de la que Feurbach había publicado a principios del siglo XIX. Dice creer que gran parte de aquellas concepciones mitológicas del mundo aún presentes en las entrañas de las religiones más modernas, no son otra cosa que psicología proyectada en el mundo exterior. “La oscura percepción –escribe- de los factores psíquicos y relaciones de lo inconsciente se refleja – es difícil expresarlo de otro modo y tenemos que apoyarnos para hacerlo en las analogías, que esta cuestión presenta en la paranoia -, se refleja, decíamos, en la construcción de una realidad trascendente que debe ser vuelta a transformar por la ciencia en psicología de lo inconsciente. Podríamos, pues, atrevernos de este modo, o sea transformando la metafísica en metapsicología, a solucionar los mitos del paraíso, del pecado original, de Dios, del bien y del mal, de la inmortalidad, etc.”³⁶⁹.

UNA IDEA QUE SE REPITE

En su obra publicada en 1927 *El futuro de una ilusión*, Freud explica la diferencia entre los dogmas de la ciencia, dogmas que son verificables de derecho, y los dogmas religiosos, que no lo son en absoluto. Si nos preguntamos –escribe Freud – en qué se fundamenta su pretensión para que los creamos, recibiríamos estas tres respuestas que difícilmente pueden coordinarse entre sí: Estos dogmas nos merecen crédito, en primer lugar, porque nuestros primeros antepasados crían ya en ellos; en segundo lugar, porque poseemos pruebas que datan de aquellos tiempos primitivos y han llegado hasta nosotros; en tercer lugar, porque está rigurosamente prohibido plantear cuestiones de su autenticidad. Este acto temerario sería castigado con las penas más severas. Ese tercer punto despierta en Freud esta grave sospecha: la sociedad conoce perfectamente los fundamentos inseguros de sus doctrinas religiosas. Si fuera de otro modo –dice – la sociedad pondría gustosamente a disposición, de cualquiera que deseara adquirir una convicción personal, el material necesario. Por eso, nosotros abordamos, -continúa- con un sentimiento de desconfianza difícil de disimular, el examen de los otros dos argumentos. Tenemos que creer porque nuestros mayores creyeron. Ahora bien, nuestros antepasados eran mucho más ignorantes que nosotros. Daban crédito a cosas

369 FREUD, Sigmund, *Psicopatología de la vida cotidiana*, Alianza Editorial, Madrid 1970, p. 277.

que nosotros no podríamos admitir. Es muy posible, por tanto, que sus doctrinas religiosas entren en la misma categoría de lo inaceptable. Y las pruebas que nos han legado están consignadas en escritos, afectados a su vez, de incertidumbre. Dichos escritos están plagados de contradicciones, revisiones, interpolaciones; ni siquiera son dignos de fe allí donde hablan de confirmaciones auténticas, concluye Freud. De modo que el hecho de que los creyentes aleguen como origen de su texto o al menos de su fondo una revelación, no tiene mucho peso, porque esta afirmación forma parte de este cuerpo de doctrina cuya autenticidad se trata de examinar, y ninguna proposición podría probarse por sí misma³⁷⁰.

Por este texto se observa cómo Freud entiende el origen y el fundamento de los dogmas religiosos: pretenden estar fundados en una revelación antiquísima, y esta revelación, que se considera como un dogma, procura fundarse en ella misma. De hecho la revelación es inverificable. Antes de continuar adelante hay que decir, a propósito de la teología, lo siguiente: Es verdad que para ciertas corrientes de pensamiento, la teología se fundamenta sobre la revelación, y esta revelación es un puro acto de fe, en el que nuestra inteligencia no tiene nada que hacer o decir, sino aceptarla porque no es verificable. Esa manera de entender la teología se le llama “fideista” y tuvo gran importancia en Alemania y Francia durante el siglo XIX, de modo que es normal que Freud haya juzgado a la teología en general según esa forma prevaleciente en el ambiente de su tiempo. Pero existe otra teología que Freud no conoció – no tenía por qué hacerlo pues no era teólogo – y que parte, desde el punto de vista epistemológico, desde otro presupuesto. La existencia de Dios no es únicamente objeto de una creencia, así como la revelación tampoco es meramente la aceptación de una realidad sin que el intelecto tenga nada que decir. Por el contrario, la existencia de Dios y la revelación pueden ser conocidas por la inteligencia humana, de una manera objetiva o positiva, teniendo en cuenta los datos de la Biblia, del Corán, de cualquier otro texto religioso según el caso; de lo que han dicho sus exegetas; y de cómo los fieles han entendido y vivido esos datos de los textos sagrados. Si lo que dice Freud fuera verdad, es decir, si la teología estuviera fundada únicamente en la fe de nuestros mayores, ciertamente ello no sería suficiente para determinar nuestra adhesión de modo razonable desde el punto de

370 Citado por: Claude Tresmontant, *Los problemas del ateísmo*, Editorial Herder, Barcelona 1974, p. 287.

vista lógico, epistemológico y crítico. Freud critica la idea que se hace de Dios y de la teología, - el mismo error de Nietzsche, como un teólogo ignorante que critica la idea que él se ha hecho del psicoanálisis.

ORIGEN Y FUNCIÓN DE LA RELIGIÓN

No podemos inculpar al Freud por ignorar el estatus epistemológico de la teología, disciplina científica, también inductiva como las demás. Ella procede de un dato, que debe ser verificado de antemano: el hecho de la revelación. Y esta verificación debe venir precedida, lógicamente, si no cronológicamente, por el análisis que establece partiendo del mundo y de la naturaleza, de la existencia de Dios. Por supuesto Freud no sabía nada de esto. En el mismo texto antes citado, él escribe acerca de la imposibilidad de fundamentar racionalmente la teología, según la base de un supuesto reconocimiento incluso de los antepasados que nos legaron esa herencia. Esa idea es francamente atrevida, porque cuando los profetas hebreos llegaron a reconocer la acción de aquel a quien llamaban “Dios”, en la historia de la humanidad, tenían sobradas razones para tal afirmación y estas razones las expusieron ampliamente a partir de la experiencia personal que cada uno tuvo en el contacto con Dios a través de la oración y de la interpretación de los signos que percibían en la sociedad.

En 1933 Freud escribe que la religión es una tentativa para asegurar el control del mundo sensorial en el que nos encontramos por medio del mundo del deseo que hemos desarrollado interiormente como consecuencia de necesidades biológicas y psicológicas. Pero no puede alcanzar su finalidad. Sus doctrinas llevan en su propia entraña la huella de aquellos tiempos remotos en que nacieron, tiempos de ignorancia de la fase infantil de la humanidad. Sus consoladores no nos merecen la más mínima confianza. La experiencia nos lo demuestra: el mundo no es una guardería infantil. Las exigencias éticas, a las que la religión quiere aportar su propia fuerza, necesitan otros fundamentos, porque es peligroso encadenar su cumplimiento a las creencias religiosas. Si intentamos asignar un lugar a la religión dentro de la evolución de la humanidad, ella no nos

aparece como una adquisición duradera sino como un período pasajero de la neurosis que todo hombre civilizado debe pasar para ir de la infancia a la madurez³⁷¹.

El error en que cae Freud es bastante común en los críticos de la religión, al presuponer que ésta es una realidad unívoca, al meter en el mismo saco realidades esencialmente diferentes e incluso contradictorias e incompatibles. Fiel al positivismo de Comte la primera etapa de la humanidad está dominada por la magia, idea que no es sostenible en la actualidad. La magia no es religión y Freud parece confundir las dos cosas, y tiene razón –en este sentido – al decir que el comportamiento mágico es un comportamiento infantil. Lo que omite Freud o no conoce es que la literatura del Antiguo Testamento condena de manera radical la magia de los cultos cananeos. Ni el judaísmo, ni el cristianismo ni el Islam puede ser catalogados como “mágicos” El monoteísmo – históricamente hablando - siempre ha estado en contra del animismo o de las religiones animistas y mágicas.

EXPLICACIONES “HISTÓRICAS”

En el prólogo de su obra *Moisés y el monoteísmo*, escrito en Viena en 1938, Freud insiste en la misma idea planteada en su anterior libro *Tótem y tabú* de 1912: los fenómenos religiosos pueden ser comparados a los síntomas neuróticos individuales, síntomas que no son bien conocidos en cuanto a repeticiones de acontecimientos importantes, olvidados desde hace tiempo, sobrevenidos durante el transcurso de la historia primitiva de la familia humana. De este origen – piensa Freud – es de dónde sacan estos fenómenos su carácter obsesivo, aparte de la verdad histórica que puedan contener, a este carácter obsesivo – repite – es al que deben su acción formidable sobre los hombres. Es conocida la historia que Freud imagina para explicar la génesis de monoteísmo, a partir de una sugerencia de Charles Darwin. En los tiempos primitivos, el hombre vivía en pequeñas manadas, gobernada cada una por un macho vigoroso, señor y padre de la manada que disponía a su antojo de todas las hembras, madre e hijas, igual como lo hacía con las otras manadas que cayeran en sus manos. La suerte de los hijos era verdaderamente lamentable. Cuando llegaban a la edad de provocar los celos del padre, eran destruidos, castrados o arrojados del entorno, viéndose obligados a

371 *Ibidem*, p. 290.

vivir en pequeñas comunidades donde no les quedaba más remedio que procurarse subrepticamente los favores femeninos. A este primer estadio de organización social vino otro en el que los hermanos expulsados, se agrupan en comunidad para vencer al padre y –según la costumbre de la época – devorarlo. Esos sentimientos y emociones primitivos, análogos a los de los hombres actuales, infiere Freud a partir de sus investigaciones, equivale a decir que al temer y odiar a su padre, esos hombres a la vez lo están venerando y considerando como ejemplo. El acto de canibalismo, debe interpretarse como una tentativa de identificación con el padre al consumir un pedazo de su cuerpo. Todo esto nos hace suponer – continúa Freud – que después de la muerte del padre los hermanos se disputan la sucesión cumpliéndose el ciclo hasta que llegaron a comprender la inutilidad de sus luchas. Habiendo desarrollado sentimientos de solidaridad en tiempos del destierro de la manada, los hermanos terminaron por hacer una suerte de contrato social, del que salió la primera forma de organización, que implicaba renunciar a los instintos, aceptar obligaciones mutuas, y crear ciertas instituciones inviolables y sagradas que más adelante darán pie a la moral y al derecho. Cada uno, en consecuencia renunció a la idea de reemplazar al padre y de poseer a su madre o hermanas. De este modo se instituyó el tabú del incesto y la ley de la exogamia. Freud cuenta después cómo se pasa del totemismo al monoteísmo; y de la misma historia llega a explicar el origen del judaísmo. Pero según él, un sentimiento de culpabilidad se apoderó del pueblo judío y, quizás de todo el mundo civilizado de esa época, sentimiento que hacía presagiar el retorno de lo que había sido anteriormente rechazado. Así continuó la historia hasta que un día un miembro de ese pueblo judío, actuando como un agitador político-religioso, fundó una nueva doctrina que se separó de la judía. Ese es el origen de la religión cristiana.

Pertenece a los estudiosos de la prehistoria, los historiadores y antropólogos, la valoración crítica del relato hilvanado por Freud, y la psicología tendrá la última palabra de la huella de aquel crimen en el inconsciente de las personas. Hay que reconocer sin embargo que tanto en el judaísmo como en el cristianismo, muchos de sus adeptos de ayer y hoy han vivido y pensado de forma neurótica, y pudiera seguir latente en la gente la tendencia hacia representaciones arcaicas y formas anteriores de la vida religiosa, pues todo es posible en el complejo repertorio de las actuaciones humanas, donde los

ritos sangrientos sean religiosos o no, aún ocurren. De la otra cara de la moneda, no es menos cierto en el judaísmo, las acciones y esfuerzos de los profetas de Israel incluyendo a Jesús de Nazaret, encaminados a hacer salir de las “formas elementales de la vida religiosa”, relacionadas más con la magia que con la religión, y conducir hacia una teología inteligible y desembarazada de mitologías sangrientas. En la literatura del Antiguo Testamento se infiere el rechazo a los sacrificios humanos, no porque lo hubiesen practicado los judíos, sino por otros pueblos vecinos³⁷². Cuando en el cristianismo han vivido y pensado según esas formas elementales, se ha caído en ciertas *herejías*, desviaciones y corrupciones³⁷³ a lo largo de la historia. Al mismo tiempo, hay que concederle a Freud que él tiene razón desde su punto de vista. El cristianismo, tal como lo conoció a través de los enfermos que trataba, era evidentemente practicado en forma neurótica, y que se le pareciera mucho a las antiguas religiones de sacrificios humanos no es de extrañar. Pero está completamente equivocado al pensar que ha conocido al judaísmo y al cristianismo auténtico. Conoció, por el contrario, máscaras, caricaturas o deformaciones y leyó las cartas de San Pablo con los fantasmas que le presentaban sus pacientes.

Que las personas vivan la religión neuróticamente, no es culpa de la religión, ni prueba nada contra ésta. Demuestra únicamente que fue mal enseñada, mal aprendida, o distorsionada y peor practicada. La existencia humana, desde el nacimiento, la infancia, las relaciones con el padre y la madre, la adolescencia, el trabajo, la elección de pareja, la vejez, la enfermedad y los hijos pudieron ser vividas muchas veces como experiencias neuróticas; pero ello no priva de la menor objetividad cada una de esas situaciones en concreto, aunque la persona no esté en capacidad de reconocerlo, ni la relación causal con el fenómeno religioso.

372 Los sacrificios humanos están documentados en las antiguas religiones de Oriente, pero eran excepcionales, especialmente en Egipto y Mesopotamia. El relato del sacrificio de Abraham, (Gen 22,1-19) significa según la exégesis moderna que Dios, al ordenar la inmolación del hijo, impuso a Abraham una prueba extraordinaria de obediencia, recompensada a su vez por una renovación solemne de las promesas hechas a su raza. Todos los israelitas que escuchaban este relato comprendían que debían su existencia a la misericordia de Dios y su prosperidad a la obediencia de su antepasado Abraham. La intención litúrgica de no sacrificar niños, como lo hacían los cananeos es secundaria en ese relato. Sobre el tema: De VAUX, R. *Instituciones del Antiguo Testamento*, Editorial Herder, Barcelona 1964, pp. 559- 565.

373 Sobre este tema: COHN, Norman, *Los demonios familiares de Europa*, Alianza Editorial, Madrid 1980.

El hecho de que el monoteísmo hebreo, cristiano o musulmán haya sido entendido neuróticamente, no se concluye que sea esa la única forma de comprenderlo y vivirlo, ni queda probada la no existencia de Dios. La religión no está cimentada sobre la psicología, sino sobre la creación. No sobre fantasmas, sino sobre el hecho de que existe el mundo, y de que ese mundo no tiene origen en sí mismo, sino que es la expresión de la voluntad creadora de Dios. La naturaleza existe, con sus leyes, con sus limitaciones, y este es el punto de partida objetivo de un análisis racional que no puede ser psicoanalizado, justamente porque procede a partir de unas premisas objetivas, y porque este análisis es inductivo y racional, no subjetivo. Un estudio psicológico hecho sobre imaginaciones de pacientes no es razón suficiente para un análisis profundo basado en la objetividad y realidad del mundo y de la naturaleza³⁷⁴. San Francisco de Asís, San Ignacio de Loyola, San Juan Bosco y la Madre Teresa de Calcuta, por nombrar sólo algunos ejemplos de personas de carne y hueso, vivieron la religión y el encuentro con Dios intensamente y desgastaron sus vidas al servicio de los demás, no para esconder alguna “dolencia” psicológica, y mucho menos para suscitar la admiración de sus contemporáneos. Ellos y muchísimos otros, conocidos y desconocidos, han sido ejemplos de cuánto puede alcanzar la grandeza humana cuando renuncia a los halagos e ideales humanos para abrazar aquellos que Dios les propuso. En fin de cuentas, sus obras hablaron por ellos.

5. EL RELATIVISMO

Desde el punto de vista de la filosofía el relativismo presupone la no existencia de verdades objetivas, sino sólo verdades para ésta o aquella época, éste o aquel grupo; ésta o aquella ciencia. No interesa la búsqueda de la verdad, porque todo puede afirmarse. La verdad es un concepto carente de significado, como diría Kart Popper al criticar el relativismo³⁷⁵. En otras palabras, no hay verdades definitivas, sino “relativas”. El primero que formuló la idea fue el griego Protágoras (485-411 a. C.) con su conocida frase “el hombre es la medida de todas las cosas”. Desde Platón y Aristóteles se ha

374 En este apartado hemos seguido casi en su totalidad a TRESMONTANT, Claude, *op. cit.* pp. 285-300.

375 *En busca de un mundo mejor*, Paidós, 1era edición, Barcelona 1996, p. 245.

interpretado como la más cruda formulación de relativismo individualista. En efecto, ordinariamente al relativismo se le considera una actitud de vida, aunque puede encontrarse también como doctrina filosófica. Vamos a intentar explicar esa actitud. Eso que entendemos por “conocimiento” es un acto de unificación en el que están involucrados dos elementos, por una parte, el que conoce -el sujeto – y por la otra, lo conocido, o el objeto. La verdad que se produce en ese acto se debe, no sólo al objeto conocido sino también a la subjetividad que conoce. Si este condicionamiento de todo conocimiento por el sujeto se aísla y se pone como algo absoluto, o mejor, si la verdad se define sólo en función del que conoce, habrá tantas verdad como sujetos. Pongamos el ejemplo del Holocausto: la tragedia que vivieron los judíos perseguidos y aniquilados por el nazismo es un hecho histórico suficientemente documentado. Pues bien, a ese hecho histórico, hay quienes lo consideran un mito, una invención, una mentira. ¿Cuáles son los argumentos? No existe ninguno en realidad. La simple negación: que no fueron seis millones; que es mentira aquello de las cámaras de gases; que Hitler no sabía lo estaban haciendo sus compinches, que la población alemana no estaba al corriente del genocidio; que la prensa nunca reseñó nada al respecto, etc., etc. En suma, lo que importa no es el “hecho” sino lo que yo pienso de ese hecho.

LOS LÍMITES DE LA RAZÓN HUMANA

La opinión difundida y divulgada durante todo el siglo XVIII – llamado “siglo de las luces” era que la razón humana venía a ser el árbitro supremo y único con fallo inapelable en todas las cuestiones de la vida y de la ciencia. Pero si en las cuestiones de la ciencia se acepta que las cosas no pueden ocurrir de otro modo, porque los criterios empíricos –basados en la realidad – se imponen sobre las opiniones; en las cuestiones de la vida como la política y la moral y Dios, ni la razón ni la experiencia, ni la misma realidad no son suficientes para dar todas las explicaciones posibles y dejar a cada quien satisfecho. Desde el peldaño de la razón no fue difícil saltar al rechazo de todo género de autoridad que no proviniera de ésta, quedando servida la mesa al individualismo extremo que terminó por negar la presencia de Dios en la historia. Si Dios ya no es el fundamento último de la realidad, sino la razón humana, ya no habrá motivo suficientemente firme como para que alguien se someta a la autoridad de otro. Y si de hecho alguien lo hace, será de una manera externa o superficial por la inevitable

necesidad de la vida o por la persuasión de que tal sometimiento le reportará algún beneficio.

El relativismo fluye espontáneamente en la mentalidad moderna, de ahí que se repita que ni la ciencia, ni la filosofía proporcione conocimiento verdadero y cierto y hasta se afirme que las más evidentes verdades, los principios matemáticos –por ejemplo –sean únicamente probables, no absoluta ni objetivamente verdaderos. Es ese sentido, el llamado empirismo o positivismo lógico al sostener que tienen validez cognitiva tan sólo los enunciados de fenómenos verificables mediante la experiencia sensible y los enunciados de la lógica y la matemática mantiene una tesis relativista en ética, los valores y el derecho, los cuales denotan solamente emociones y deseos, de tal modo que los incluye como simples capítulos de la psicología. Así mismo los “postmodernos”, aquellos filósofos especialmente franceses que vocearon el fracaso de la cultura occidental, desestimaron que todo relativismo, sea gnoseológico, moral, cultural o sociológico implica una contradicción intrínseca. Al sostener que ningún juicio goza de la propiedad de ser verdadero en sentido absoluto puesto que la verdad es relativa, surge como consecuencia ineludible que el juicio “toda verdad es relativa” tampoco puede tener carácter de validez absoluta, lo que destruye con sus propias armas al relativismo. Si dado un cierto factor condicionante, se admite como verdadero que “toda verdad es relativa” puesto otro factor distinto habrá que admitir como verdadero que “toda verdad es absoluta”, lo que es una contradicción con la tesis fundamental del relativismo.

EN LA VIDA

Esa debilidad intrínseca argumentativa no interesa a la hora de la cotidianidad de la vida, donde el relativismo ejerce su influencia más determinante y perniciosa. Efectivamente, la sociedad civil se encuentra hoy en una situación de desvarío y confusión pues se han perdido o mejor – olvidado - los fundamentos del ser humano y de su obrar ético, y la doctrina tradicional acerca de la ley moral natural se enfrenta con otras concepciones completamente opuestas, con enormes y graves consecuencias en el orden civil y social. El relativismo ético podría justificar incluso una de las condiciones principales de la democracia, pues garantizaría la tolerancia y el respeto a la diversidad

de ideas. El argumento es engañoso. Si fuera así, la mayoría que existe en un momento determinado se convertiría en la última fuente del derecho; idea ésta bastante discutible pues la historia demuestra con gran claridad que las mayorías pueden equivocarse. La verdadera racionalidad, dice el papa Benedicto XVI, no queda garantizada por el consenso de un gran número de personas, sino sólo por la transparencia de la razón humana a la Razón creadora y por la escucha común de esta fuente de nuestra racionalidad. Cuando están en juego las exigencias fundamentales de la dignidad de la persona humana, de su vida, de la institución familiar, de la equidad del ordenamiento social, es decir: de los derechos fundamentales del hombre, ninguna ley hecha por los hombres puede trastocar la norma escrita por el Creador en el corazón del hombre, sin que la sociedad misma quede herida dramáticamente en lo que constituye su fundamento irrenunciable. Ese es el argumento religioso contra el relativismo. Pero desde la racionalidad pura y simple aplicada a un orden jurídico, político y económico en el cual las naciones llegan a acuerdos factibles en beneficio de todos y en defensa de los sectores más vulnerables como es el caso de los Derechos Humanos, éstos se convierten en la verdadera garantía ofrecida a cada persona para vivir libre, respetada en su dignidad y protegida de toda manipulación ideológica y de todo arbitrio o abuso del más fuerte. Nadie puede sustraerse a esta exigencia. Si por un trágico oscurecimiento de la conciencia colectiva, el escepticismo y el relativismo ético llegaran a cancelar los principios fundamentales de la ley moral natural, el mismo ordenamiento democrático quedaría radicalmente herido en sus fundamentos, dice el Papa. Contra este oscurecimiento, que es crisis de la civilización humana, antes incluso que cristiana, es necesario movilizar la conciencia de todos los hombres de buena voluntad, tanto laicos como pertenecientes a religiones diferentes del cristianismo, para que juntos y de manera efectiva se comprometan a crear, en la cultura y en la sociedad civil y política, las condiciones necesarias para una plena conciencia del valor inalienable de la ley moral natural. Del respeto de esta ley depende, de hecho, que las personas y la sociedad avancen por el camino del auténtico progreso, en conformidad con la recta razón, que es participación en la Razón eterna de Dios³⁷⁶.

376 Discurso a los participantes de la Sesión Plenaria de la Comisión Teológica Internacional, viernes 5 de octubre de 2007. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/ (Consultado el 15 de noviembre de 2010).

LA RESPUESTA CRISTIANA

Es relativismo es inadmisiblemente completamente desde la perspectiva cristiana porque el ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, posee una dignidad sobre la cual se fundamentan sus deberes y derechos, entre éstos el de la libertad. Es el ser humano entonces el centro de la vida social y cultural. La vida es un don gratuito de Dios y el compromiso de realización histórica de cada quien según el plan divino explícitamente señalado en la Revelación y en la Tradición de la Iglesia. El fundamento es la persona de Jesucristo, Hijo de Dios como el valor supremo del creyente. Esa es la fe del cristiano, vivida a través de sus obras y expresada en un lenguaje comprensible al mundo de la cultura, de la política, de la opinión pública y de las ciencias.

6. FEDERICO NIETZSCHE

La infancia de Federico Nietzsche estuvo marcada por un ambiente femenino austero y profundamente religioso. Su padre fue pastor y su abuelo y bisabuelo paternos profesores de teología, y los maternos, pastores. Sus escritos de adolescente, sus poesías y esbozos autobiográficos atestiguan la intensidad con la que había abrazado el pietismo luterano. Quiso ser pastor y empezó sus estudios religiosos ingresando sin dificultad en el clima riguroso de la escuela de Pforta. En 1864 se matriculó en la Facultad de teología en Bonn, pero al sentirse atraído por la filología se entregó al espíritu crítico de ésta echando por la borda sus antiguas tradiciones familiares, hasta romper definitivamente con el cristianismo. Un encuentro con Schopenhauer fue un verdadero acontecimiento en su vida y el genio de aquel filósofo fue decisivo en el pensamiento del joven Federico. En 1869 obtiene una cátedra de filología en Basilea, pero la enfermedad le obliga a renunciar. Susceptible y solitario, no conseguirá en ningún momento de su vida errante establecer lazos duraderos. La filosofía de Nietzsche se encuentra al margen de todas las escuelas de la época aunque derivada de las corrientes positivistas, evolucionistas y relativistas que predominaban en este final del siglo XIX³⁷⁷. Produjo una obra considerable, en la que hace soplar sobre el viejo mundo

377 URDANOZ, Teofilo, O.P., *Historia de la filosofía*, tomo V, Biblioteca de Autores Cristianos, BAC, Madrid 1975, pp. 482-483.

cristiano vientos huracanados. El primer estremecimiento lo produce con *La gaya ciencia* (1881) pero su genio se manifiesta sobre todo con *Así habló Zaratustra* (1883). Cada vez más violento contra el cristianismo deja estallar su odio en *El Anticristo* y *Ecce Homo* (1888), antes de caer bajo los efectos de la locura en una calle de Turín.

LA MUERTE DE DIOS

Rodeado de amigos positivistas y materialistas, la actitud religiosa de nuestro pensador se resume en el ateísmo. Declara que no se necesitan pruebas para tener la convicción de que Dios no existe, pues toda deducción racional se apoya en falsos presupuestos y en el engaño de la lógica. Basta para ello la experiencia de que Dios y la moral, que en ese y otros conceptos se apoya, son enemigos de la vida y han traído la decadencia en el mundo. En el libro III de la *Gaya ciencia* se encuentra la grotesca leyenda del loco que buscaba a Dios y preguntaba por él en la plaza pública, ante gente que se mofaban, a quienes por fin, gritó: “Dios ha muerto y somos nosotros quienes le hemos dado muerte”. *Zaratustra* es quien se erige en pregonero de la muerte de Dios, suplantado por el superhombre. Ambos mensajes: la muerte de Dios y el superhombre constituyen el tema más frecuente de esta obra. Los ataques del filósofo contra la moral, contra Dios y la religión los enfila hacia el cristianismo. Los que dirige contra la filosofía, la ciencia, la cultura en general van casi siempre unidos a la crítica anticristiana, porque en todos ellos ve valores cristianos y inspirados por el cristianismo. Nada que suene a cristiano se escapa a la ira de Nietzsche: el Dios cristiano, Jesucristo como redentor en la cruz, los evangelios, San Pablo, la Iglesia y, sobre todo, los sacerdotes, inventores de los dogmas para dominar al pueblo, son objeto de los más groseros ataques.

LOS CONTRASENTIDOS DE LA CRÍTICA AL CRISTIANISMO

El primero de los contrasentidos cometidos por Nietzsche estriba en confundir el cristianismo con un vago platonismo. “El cristianismo es un platonismo para el pueblo” “es un lamentable enjuague, mezcla de filosofía griega y de judaísmo”³⁷⁸. Por el contrario, el cristianismo es una clase de pensamiento que continúa orgánicamente el pensamiento hebraico bíblico, y éste por su misma estructura y por sus tendencias

378 Citado por TREMONTANT, Claude, *op. cit.*, p. 385.

constitutivas, es radicalmente diferente al platonismo y opuesto en muchos aspectos fundamentales. En lo que concierne a la doctrina de Dios y del mundo, a la doctrina de la materia y del mundo sensible, a las relaciones entre lo uno y lo múltiple, a la antropología, al problema del mal, a la ética, y a muchos otros problemas, el pensamiento hebraico y el cristianismo como su continuador, son originales, autónomos y en muchos sentidos, opuestos con relación al platonismo y al neoplatonismo. En el diálogo *Timeo* Platón dice que el hombre es una planta celeste y no terrena. La tradición bíblica respecto al hombre va por otro camino según el relato del Génesis: Dios moldea al hombre del barro de la tierra. Es una metáfora cuyo significado se plasma en el famoso cuadro de Rafael representando a los filósofos de la “Escuela de Atenas”, Platón figura en el centro, al lado de Aristóteles, sosteniendo en una mano el *Temeo* y con la otra señalando el cielo, gesto simbólico que ilustra perfectamente que el mundo de las esencias, de la realidad es el “topos uranos”, el cielo. Es innegable sin embargo la influencia de la filosofía griega con su mundo de conceptos, categorías y sutiles connotaciones en el desarrollo del pensamiento cristiano. Platón fue el más venerado por los escritores del siglo II por considerar su filosofía la más alta e inspirada, de ser una verdadera teología capaz de proporcionar al cristiano que no se contenta con la simple fe, una adecuada concepción de la divinidad digna de ser tomada en cuenta y de ser utilizada para hablarles del Dios cristiano a los pueblos de habla griega; lo cual no excluyan aquellas ideas contrarias al cristianismo como la teoría de la transmigración de las almas y la concepción sobre la materia eterna junto a Dios³⁷⁹.

El segundo contrasentido lo comete Nietzsche en su interpretación de lo que él cree ser el cristianismo, al confundirlo con la *gnosis*, con el maniqueísmo y con la herejía cátara. Los gnósticos de “distinto pelaje”, tenían en común la creencia según la cual el hombre había caído en un mundo malo, que la materia era esencialmente mala, como también era malo el cuerpo, la vida corporal y la sexualidad. Para ellos la salvación consistía en huir de este mundo, en el retorno a nuestra anterior condición y mediante la ascesis separar el alma del cuerpo, para salvarla. Sobre ese esquema que nada tiene que ver con la teología cristiana, Nietzsche creyó interpretar al cristianismo. Dice: “El cristianismo, al despreciar el cuerpo, ha sido hasta el presente la desgracia más grande

379 Sobre el tema: JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Breviarios 182, Fondo de Cultura Económica, México 1974, pp. 58 ss.

que ha sufrido la humanidad”; y en otro lugar afirma: “El cristianismo, con su resentimiento contra la vida, ha hecho de la sexualidad algo impuro: he echado basura sobre el principio de lo que se basa nuestra vida”.

El cristianismo es totalmente distinto al gnosticismo - e igual como sostiene el pensamiento hebraico- enseña y profesa la excelencia del mundo físico como obra del Dios creador³⁸⁰. Contrariamente a lo que pensaban los gnósticos, para quien el Dios del Antiguo Testamento era una suerte de “demiurgo” o dios menor malo; el cristianismo ha combatido en todos los terrenos las teorías gnósticas y maniqueas porque intentan con su dualismo desacreditar al mundo de la materia y del cuerpo, frente al mundo del espíritu. La lectura aunque superficial de la tradición patristica (de los primeros escritores cristianos) comprueba lo que estamos afirmando. Nietzsche, sobre la base de su confusión entre gnosis y cristianismo y siguiendo la doctrina luterana sobre el pecado original –que dicho sea de paso es bastante cercana al gnosticismo – llega a la conclusión de que la existencia humana es falsa, resultante de una caída, de un pecado, de una culpa, la que la convierte en una maldición. Ve en lo trágico la verdadera naturaleza de la realidad, esa es la llave que abre paso a la esencia del mundo. En un mundo trágico no existe redención como salvación de un ente finito en su finitud. En él rige únicamente la ley inexorable de la decadencia de todo lo que desde el fundamento del ser ha salido a la existencia particularizada³⁸¹. Sin embargo no llega al extremo de Lutero, para quien la condición humana es radicalmente corrompida y mala. Nietzsche afirma en el *Anticristo* que en toda la psicología del Evangelio, falta el concepto de culpa y de castigo; incluso el concepto de recompensa. El pecado, este distanciamiento entre Dios y el hombre, queda descartado, y en esto consiste precisamente la buena nueva.

Otro contrasentido grave cometido por Nietzsche es haber reducido el cristianismo a una forma de moralidad flácida o fofa. Una vez más filósofo sigue bajo la influencia de la tradición protestante alemana de impronta kantiana. Efectivamente, Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) había reducido la religión a una

380 ORBE, Antonio, *Introducción a la teología cristiana de los siglos II y III*. Pontificia Universidad Gregoriana – Ediciones Sígueme, Salamanca 1988, pp. 22-28: 76-95.

381 VILANOVA, Evangelista, *Historia de la teología cristiana*, tomo III, Editorial Herder, Barcelona 1992, pp. 438-439.

simple moral. Aunque así pensaban todos los ilustrados, la religión cristiana no se puede reducir únicamente a la moral. Si así fuera el mundo no tendría necesidad del cristianismo para saber discernir entre lo que es bueno o malo para el ser humano. La religión cristiana, o cualquier otra, tiene como finalidad principal comunicar una revelación, una información acerca de Dios o de lo divino, y hacer de puente, de comunicación con lo humano a fin de darle la salvación o la perfección hasta alcanzar la meta a la cual está destinado. Esta dimensión trascendente es desconocida para Kant, probablemente por su forma superficial de entender el cristianismo, ayuno de lecturas sobre los Padres de la Iglesia y de los grandes doctores de la Edad Media. Y Nietzsche, que del cristianismo no tenía mayores conocimientos que el filósofo de Königsberg, hizo lo mismo que él. Pensó que la religión era una simple moral. Con la diferencia que, expresó su disgusto y su aversión ante este moralismo universal y se pasó gran parte de la vida protestando contra esa visión que le repugnaba con sobrada razón. Entendió la moral como un sistema de prohibiciones, negaciones y frustraciones, y no cayó en la cuenta de que el cristianismo no es kantismo, sino todo lo contrario. Podemos entender la moral como un conjunto de normas de desarrollo para el bien de la persona; y en este caso la moral no se reduce a un sistema de prohibiciones necesariamente, sino también de posibilidades de desarrollo y de liberación de la persona, permitiéndole dominarse a sí misma. El cristianismo ante todo es un “conocimiento” que versa sobre Dios y sus designios, e incluso, un conocimiento místico, espiritual, aunque también racional sobre Dios. La teología en cuanto tal no está encargada de enseñar la moral, porque el fundamento de la moral es la realidad objetiva humana a partir de la experiencia y pertenece a la inteligencia discernir cual será el modo de proceder. En cambio la teología tiene como objeto comunicar la vida divina, la experiencia del encuentro con Dios. En los religiosos Guillermo de Occam y Martín Lutero, curiosamente prevaleció una idea contraria a la tradición cristiana: que las exigencias éticas no son cognoscibles sino por la revelación, por los mandamientos de Dios; eso es lo que toma Nietzsche para concluir que Dios es un tirano. De modo que destruyendo a Dios, desaparece la moral. La equivocación de Nietzsche está en que adopta el punto de vista luterano. Martín Lutero, que no era muy versado en la interpretación del Nuevo Testamento aunque lo conocía casi de memoria³⁸², había entendido mal al apóstol Pablo en el capítulo 2 de su

382 GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo, *Martín Lutero. El fraile hambriento de Dios*, Vol. I, Biblioteca

Carta a los romanos, donde se muestra que desde el principio el cristianismo profesó justamente lo contrario a lo que dirá Lutero y después Nietzsche siguiéndolo: el cristianismo ha enseñado que los paganos, que no poseen la revelación, pueden perfectamente discernir las exigencias éticas inscritas en la naturaleza de las cosas, de la realidad³⁸³. En otras palabras, el cristianismo nunca ha estado en contra de la razón, ni aupado el fideísmo, ni la destrucción de la razón; como tampoco en contra del mundo físico, el de la naturaleza, como algo execrable, sino todo lo contrario, lo ha considerado como la obra de Dios.

No se necesita mucha cultura teológica para saberlo, pues esta doctrina forma parte del catecismo elemental. Santo Tomás, el gran teólogo medieval, profesaba la excelencia de la razón como también de todas las otras potencialidades del hombre. La ciencia de la naturaleza, conduce a la teología, es decir, la creación conduce al Creador, así lo entendieron los Padres de la Iglesia y así lo entendieron los teólogos medievales. Sin embargo esta doctrina, como todas las demás pueden ser objeto de la crítica, máxime si no comulgamos con ellas, pero es un error metodológico grave confundir la doctrina que se pretende criticar con otra, sobre todo, si esta doctrina es radicalmente contraria, en su misma esencia a la que se quiere criticar. Nietzsche piensa que el cristianismo es una religión de mujeres, y que la mujer es esencialmente débil y enfermiza; en consecuencia, es una religión de la debilidad. Que la mujer sea más débil y enfermiza que el hombre, no está comprobado ni biológica, ni psicológica ni fisiológicamente hablando. Posiblemente en su tiempo fuera común pensar así, en razón de ciertas características de la mujer, en comparación con otras de los hombres, pero en todo caso, ese es uno de los fantasmas que recorren la filosofía nietzscheana. Más grave aún es la consideración acerca de la debilidad del cristianismo. Es verdad que las mujeres han sabido captar y reconocer, a veces más profundamente que los hombres, el realismo y la espiritualidad cristiana, precisamente porque es una doctrina de vida y de fuerza, acaso varonil. La figura del Jesús de los evangelios, que sobresale de los estudios científicos del Nuevo Testamento – nos referiremos al tema en otra parte de este estudio – es de un hombre recio, fuerte, que enseña con autoridad una doctrina de vida y esperanza cuyo comportamiento y psicología no tiene nada en común con la

de Autores Cristianos, Madrid 1976, pp. 228-289.

383 Rom 2, 14-16.

figura delicada de algunos pintores del Renacimiento, ni con la imagen edulcorada de Renán, ni mucho menos con el Jesús macilento de Nietzsche.

El filósofo opinaba que el cristianismo era una doctrina negadora de la vida, (una forma de nihilismo), porque Jesús era un enfermo, un masoquista que se había entregado a morir en la cruz. Inversamente a lo que pensaba el filósofo, si analizamos los relatos de la crucifixión, el de Jesús no fue un acto de masoquismo, como tampoco el de los judíos en los campos de exterminio nazi durante la Segunda Guerra Mundial. Todo lo contrario, Jesús que amaba la vida fue entregado a la muerte después de un juicio político por sus ideas. Pudo haberlo negado todo para salvarse pero creyó que su deber era afrontar las consecuencias hasta el final. Los judíos que entraban a la cámara de gas, también amaban la vida pero no tuvieron otra alternativa. Ni a ellos ni a Jesús se les podrá acusar de masoquismo porque caminaron con sus propios pasos a la muerte. De la lectura científica – sin prejuicios ideológicos – del mensaje de Jesús en el Nuevo Testamento se observan unas enseñanzas orientadas hacia la vida, la luz, la plenitud: “El que cree en el Hijo tiene vida eterna; pero el que no quiere creer en el Hijo, no tendrá esa vida, sino que recibirá el terrible castigo de Dios”, se lee en el evangelio de Juan (3, 36); y más adelante, al habla de sus enseñanzas dice: “Todos los que beban de esta agua volverán a tener sed, pero el que beba del agua que yo le daré se convertirá en él en manantial de agua que brota dándole la vida eterna” (4,14) y en otro lugar del mismo evangelio dice: “Yo soy el pan de vida” (6,35). Tanto el judaísmo como el cristianismo respetan y aman la vida, de ahí el mandamiento “No matar”.

7. CONCLUSIONES

Dice Hans Küng³⁸⁴ que es deplorable contemplar cuántas falsas batallas se ha librado contra la fe en Dios y la ciencia, entre la teología y el ateísmo, en la Edad Moderna. Hoy ninguna persona que piense –dice el teólogo suizo – puede negar que la crítica de la religión de Feuerbach, Marx y Freud estaban ampliamente justificadas. En el caso del primero, éste tenía razón, pues toda forma de creer, de esperar y de amar, encierra indudablemente un momento de proyección de uno mismo. Pero con ello no

384 24 tesis sobre el problema de Dios. Ediciones Cristiandad, Madrid 1981, p. 56.

demonstró Feuerbach, ni mucho menos, que la religión es mera proyección de insatisfacciones o frustraciones humanas. La religión puede ser relación con una realidad enteramente distinta. Si analizamos la vida de los creyentes verdaderos, sin necesidad de fijarnos en los de una religión en particular, no necesariamente nos vamos a encontrar con personas mediocres o presas de sus propias limitaciones. Muy por el contrario, se dan casos de vidas plenas y realizadas que alcanzaron metas acaso más allá del común de la gente gracias a su fe en Dios. Ese es el caso de quienes en la Iglesia católica son proclamados santos.

También Carlos Marx tenía cierta razón pues la religión, efectivamente puede ser “opio del pueblo”, un medio de tranquilidad y de consolución social, de represión, como pudo haber ocurrido en algunas culturas del pasado o del presente y de algunas religiones en específico. Pero cuando esto ha ocurrido históricamente no es a causa de la religión en sí misma, sino cuando el poder político o la política entrometida en la religión, la ha instrumentalizado. De ahí se podrá cuestionar la legitimidad de esa religión, pero no de todas las religiones, ni mucho menos la negación de Dios. La historia proporciona numerosos casos en los que la religión ha sido todo lo contrario al opio del pueblo. Basta examinar los fundamentos de la teología, sea protestante o católica, en el caso de nuestra cultura occidental – a la que perteneció Marx – para darnos cuenta del poder revolucionario del cristianismo como trasfondo del largo camino en la conquista de los derechos humanos, como el de la libertad, el de la propiedad y el de la igualdad, por nombrar algunos. La teología política y la teología de la liberación, aparecieron en un momento oportuno de la lucha contra la injusticia social y la pobreza, especialmente en América Latina, precisamente desde la reflexión a partir de la fe de los cristianos confrontados con una realidad de pecado estructural de la sociedad.

En el caso de las ideas de Sigmund Freud, pues también se le podrá conceder algún basamento real a su crítica. Efectivamente, la religión en algunos casos será una mera ilusión, una expresión de inmadurez psíquica, de regresión, o de neurosis; si creemos en la seriedad de las investigaciones de Freud. Pero ¿es así necesariamente en todos los casos? ¿Dónde están las investigaciones que avalan esa universalidad? La fe en Dios, en los dioses, o en la trascendencia, también puede ser expresión de identidad personal y de

madurez psíquica. ¿Acaso los millones de seres que profesan sus religiones con sinceridad y honestidad de corazón ante Dios son todos inmaduros psíquicamente? Bastaría comprobar la madurez psíquica de uno sólo para que la respuesta sea “no”. Mientras que es prácticamente imposible demostrar lo contrario, para que la respuesta sea “sí”.

Ninguna de las ideas de estos ateos, críticos de la religión basan sus postulados en investigaciones fundamentadas metodológicamente con objetividad. Ninguna ha sido capaz de demostrar que Dios es una simple proyección del hombre, o un mero consuelo, o una ilusión infantil – dice Küng³⁸⁵. Se ha de conceder sin reservas que la fe en Dios puede tener una explicación psicológica. Sólo que psicología o no psicología es aquí una falsa disyuntiva. Desde el punto de vista psicológico, la fe en Dios presenta siempre estructuras y contenidos proyectivos. Pero el hecho de la proyección no dice nada en absoluto sobre si existe o no existe el proyecto al que ella se refiere. Al deseo de Dios puede muy bien responder un Dios real. ¿Y por qué yo no voy a poder desear que con la muerte no se acabe todo, que haya un sentido en mi vida y en la historia de la humanidad; en una palabra, que exista Dios?

Por otra parte, los argumentos esgrimidos para probar el fin de la religión, tan de moda a mediados del siglo XX³⁸⁶, y campaneados por el humanismo ateo –de distintos ropajes – han resultado inválidos en los inicios del siglo XXI. En lugar de la superación de la religión por obra del humanismo ateo, lo que encontramos es un nuevo florecimiento de lo religioso, aunque no –hay que decirlo – de las religiones tradicionales. En cambio la fe ingenua en la bondad natural de los seres humanos que tanto proclamaba el humanismo ateo, finalmente resultó una falsa ilusión. Si no que lo diga la gente que experimentó el comunismo de la Unión Soviética y de sus satélites, incluyendo a Cuba. Si el ateísmo está de capa caída en el mundo actual, no es sencillo

385 Ibidem, p. 57.

386 Se imponía una filosofía práctica con la finalidad organizar e interpretar la vida sin acudir a lo sobrenatural, ámbito de Dios y de las religiones. Paralelamente se daba el fenómeno del indiferentismo frente a las instituciones y prácticas religiosas, e incluso frente a la cuestión religiosa en general, a causa de su pérdida de prestigio e influencia de las religiones tradicionales. Se avizoraba una creciente irrelevancia de éstas y su muerte natural para dar paso a una sociedad sin ningún tipo de religión. Esa profecía no ocurrió, tal como lo experimentamos hoy. Ver: MARTÍNEZ CORTEZ, J.A, “Secularización”, en: FLORISTAN, Casiano – TAMAYO, Juan-José, *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1983, pp. 926-929.

cuantificarlo con precisión, pero en todo caso, si miramos los estudios publicados da la impresión de estar muriendo de muerte natural³⁸⁷.

Las eternas preguntas del ser humano por el sentido de la vida, por el dolor y la muerte, por los valores trascendentes, por el futuro, no sólo siguen en pie, sino que por el fracaso de muchas promesas de la razón tecnológica, cobran mayor sentido, y las religiones siguen siendo una alternativa al nihilismo y al relativismo.

387 Eurobarómetro: http://es.wikipedia.org/wiki/Demograf%C3%ADa_del_ate%C3%ADsmo
[Consultado el 27 de enero de 2011]

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Antón, Á. (1977) *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*. Serie Maior 15. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Auzou, G. (1982) *En un principio Dios creó el mundo*. Madrid: Editorial Verbo Divino.
- Beaude, P. M. (1988) *Jesús de Nazaret*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Boff, L. (1987) *La resurrección de Cristo. Nuestra resurrección en la muerte*. Bogotá: Indo America Press Service.
- Bonnard, P. (1973) *El evangelio según San Mateo*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Bornkamm, G. (1990) *Jesús de Nazaret*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Brown, R. E. (1982) *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Brown, R. (1979) *El Evangelio según San Juan*. Tomo II. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Chamberlin, E. R. (1985) *Los malos papas*. Biblioteca de Historia, N° 44. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Charpenter, E. (1985) *Para leer el Nuevo Testamento*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Chevalier, J. y Greerbrant, A. (1995) *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder.
- Collantes, J. (1984) *La fe de la Iglesia católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio*. Madrid: BAC 446.
- Crépon, P. (2001) *Los evangelios apócrifos. Crónica oculta del Nuevo Testamento*. Bogotá: Círculo de Lectores.
- De Cesárea, E. (1973) *Historia eclesiástica*. IV, 23. Tomo I. Versión española. Introducción y notas por Argimiro Velasco Delgado. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 349).

- De Coulanges, F. (1984) *La ciudad antigua*. Barcelona: Ediciones Península.
- De Lyon, I. (1968) *Contro le eresie*. Vol. I. A cura di P. Vittorino Dellagiacomà. Secunda edizione. Siena: Edizioni Cantagalli.
- Delumeau, J. (Dir.) (1993) *El hecho religioso*. *Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Di Berardino, A. (Dir.) (1983) *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Tomos I y II. Roma: Casa Editrice Marietti, Casale Monferrato.
- Dodds, E. S. (1975) *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Dufour Leon, X. (1982) *Los evangelios y la historia de Jesús*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Eliade, M. (1978) *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Tomo I. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Feiner, J. y Löher, M. (Dir.) (1971) *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*. Vol. III. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Gibb, H. A. R. (1966) *El mahometismo*. México D. F.: Breviarios del Fondo de Cultura Económica.
- González Ruiz, J. M. (1964) *Epístola de San Pablo a los Gálatas*. Madrid: Instituto Especial de Estudios eclesiásticos.
- Hamman, A. (1985) *La vida cotidiana de los primeros cristianos*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Hughes, P. (1976) *Síntesis de historia de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder.
- Íñiguez, J. A. (1977) *Síntesis de arqueología cristiana*. Madrid: Ediciones Palabra.
- James, W. (1986) *Las variedades de la experiencia religiosa*. Segunda Edición. Barcelona: Ediciones Península.

- Jedin, H. (1963) *Breve historia de los concilios*. Barcelona: Editorial Herder.
- Jedin, H. (1980) *Manual de Historia de la Iglesia*. Tomo I. Barcelona: Editorial Herder.
- Jeremias, J. (1990) *Palabras desconocidas de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Jeremias, J. (1991) *Teología de Nuevo Testamento*. Tomo I. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Kasper, W. (1986) *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 113.
- Kirsch, J. (2006) *Dios contra los dioses. Historia de la guerra entre monoteísmo y politeísmo*. Barcelona: Ediciones B.
- Köster, H. (1988) *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Küng, H. (1987) *El cristianismo y las grandes religiones*. Madrid: Libros Europa.
- Léon-Dufour, X. (1976) *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Biblioteca Herder, Editorial Herder.
- Libanio, J. B. y Bingemer, M. C. (1985) *Escatología Cristiana*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Lortz, J. (1982) *Historia de la Iglesia. En la perspectiva de la Historia del Pensamiento*. Tomo I. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Martimort, A. G. (1967) *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Segunda edición revisada. Barcelona: Editorial Herder.
- Minois, G. (1994) *Historia de los infiernos*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Moraldi, L. (Ed.) (1989) *Apocrifi del Nuovo Tesamento*. Torino: TEA. Traducción crítica y notas: González, E. (1934) *Los Evangelios Apócrifos*. Tres tomos. Madrid.
- Mosetto, F. (1986) *I micacoli evangelici nel dibattito tra Celso e Origine*. Roma: LAS.
- Mussner, F. (1970) *Los milagros de Jesús*. Estella: Editorial Verbo Divino, Estella.

- Nicolau, M. (1971) *Misterios de Cristo. Sacerdocio y Sacramento del Orden*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 322).
- Pablo VI (1968) *El Credo del Pueblo de Dios*. N° 28. Comentario de Cándido Pozo, SJ. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Poupard, P. (Dir.) (1987) *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Editorial Herder.
- Quasten, J. (1968, 1973, 1981) *Patrología*. Tres tomos. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Ratzinger, J. (2005) *Dios y el mundo. Una conversación con Meter Seewald*. Barcelona: Galaxia Gutenberg – Círculo de Lectores.
- Riu, M. y Cid, C. (2003) *Historia de las religiones*. Barcelona: Editorial Optima.
- Ruiz Bueno, D. (ed.) (1979) *Padres Apostólicos*. Edición bilingüe completa. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC, 65).
- San Agustín (s.f.) “De Civitate Dei”, XXI, 8, 2. En: Biblioteca de Autores Cristianos (1965) *Obras de San Agustín*. Tomo XVIII. Madrid: BAC.
- San Agustín (s.f.) En: Biblioteca de Autores Cristianos (1987) *Obras de San Agustín*. vol. XVI. Traducción de Santos Santamarta del Río. Madrid: BAC 172.
- Schillebeeckx, E. (1981) *Jesús. La Historia de un Viviente*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Schmaus, M. (1965) *Teología Dogmática*. Tomo VII. Madrid: Ediciones RIALP.
- Schnackenburg, R. (1967) *Reino y Reinado de Dios. Estudio bíblico-teológico*. Actualidad Bíblica N° 3. Madrid: Ediciones Fax.
- Simonetti, M. (1986) *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*. Volume II. Roma: Mondadori.
- Simonetti, M. (1988) *La letteratura chististiana antica greca e latina*. Milano: Edizioni Accademia.

Solano, J., SJ. (1978) *Textos eucarísticos primitivos*. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 88).

Theissen, G. (1979) *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*. Santander: Editorial Sal Terrae.

Trilling, W. (1975) *Jesús y los problemas de su historicidad*. Barcelona: Editorial Herder.

Trocme, E. (1974) *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida*. Barcelona: Editorial Herder.

Troconis, R. (2010) *La Santería. Un desafío para nuestra fe*. Caracas: Editorial San Pablo.

Waines, D. (1998) *El Islam*. Barcelona: Cambridge University Press.

Widengren, G. (1976) *Fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad.

Wikenhausen, A. y Kuss, O. (1977) *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento*. Tomo VIII. Barcelona: Editorial Herder