

VI. RELIGIONES SEMITAS

Bajo el título de "Religiones semitas", voy a estudiar los aspectos más fundamentales de las tres tradiciones bíblicas cuyo referente ancestral es el Patriarca Abrahán, con todo el cúmulo de tradiciones religiosas que en él fundan sus primeros orígenes. De ahí que se denominen también religiones "abrahámicas", En el orden de aparición histórica, son: **Judaísmo, Cristianismo e Islam.**

A partir de la raíz bíblica del judaísmo, su desarrollo ha alimentado la fe de buena parte de la humanidad, desde el Oriente Medio (Judaísmo) hasta Europa y América (Cristianismo), y grandes sectores del Africa, así como numerosos territorios asiáticos (Islam).

A. JUDAISMO

1. Judaísmo bíblico

El término "judío" proviene directamente del nombre del patriarca Judá, el cuarto los doce hijos de Jacob, según el relato bíblico (cf. Gn 29,35). A su vez, ese nombre del mismo ancestro dará pie al del territorio que le fue asignado a su tribu por Josué, una que vez los israelitas hubieron penetrado en la "tierra prometida" (cf. Js cap. 15). Sin embargo, el significado etimológico primero de la palabra "judà" proviene de la raíz "**jah-judí**", cuyo significado es : **el que conoce a Jahvé**, tal como se indica en el mismo texto de Gn 29,35. Ese **conocimiento** de Dios como el único Dios, o Señor (Adonai), constituye, pues, el núcleo más originario del judaísmo, que toma su forma más propia y clásica en el famoso **credo judío**, conocido como "Shema Israel", recogido en la cláusula del texto deuteronomista:

"Escucha Israel (Shema Israel), el Señor es nuestro Dios, el Señor es Uno. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Guarda en tu corazón estas palabras que hoy te digo. Incúlcalas a tus hijos y háblales de ellas estando en casa o yendo de viaje, acostado o levantado; átalas a tu mano

como signo, ponlas en tu frente como señal; escríbelas en las jambas de tu casa y en tus puertas” (Dt 6,4-9)²¹⁸.

Este es, pues, el **reconocimiento o confesión** que constituye al judío en su originalidad propia.

Por otro lado, en el vocablo mismo “judío” (**jah-judí**), está presente la raíz del Nombre divino **Jah (=Jahvé)**. De ahí que lo más profundamente constitutivo del judaísmo sea el “confesar, o santificar, el Nombre de Jahvé”.

Lo cual implica no usarlo ni pronunciarlo nunca en vano: “No tomarás en vano el Nombre del Señor, porque el Señor no deja sin castigo al que toma su Nombre en vano” (cf Ex 20,7). La conciencia de esa prohibición explica que los judíos nunca pronuncien el tetragrama sagrado (JHVH) y que, en su lugar, digan ADONAI (Señor)²¹⁹, atributo que constituye el título exclusivo de Dios, o bien simplemente “el NOMBRE, bendito sea” o, aún, “el que está en el cielo”.

Ese Nombre sagrado, inefable por lo mismo que Dios es inefable, se identifica también con el verbo **SER**; pero no en abstracto (el Ser por antonomasia), sino en su realidad “personal” transcendente y, a la vez, presente en toda la historia del pueblo: “Yo soy y estaré ahí”. Ese es el significado que tiene la

²¹⁸ La monolatría del pueblo de Israel es consagrada con la Alianza sinaítica, si bien esa monolatría no se identifica con el monoteísmo absoluto, puesto que los israelitas consideran que hay otros dioses en otros pueblos, si bien ellos únicamente reconocerán como Dios propio a Jahvé. Esa unicidad del Dios de Israel puede tener raíces históricas en el contexto propio del intento de reforma de Aken Atón, en Egipto, en un período (hacia el siglo XIV antes de Cristo) más o menos coincidente con el período del Exodo al que remite la tradición bíblica. Incluso se ha establecido relación literaria entre el famoso **Himno a Aton** (cf. Nota 64) y el Salmo bíblico 104 (cf., por ejemplo, Pritchard, **ANET**, versión castellana Ed. Garriga, Barcelona, 1966, pp. 271ss).

²¹⁹ El hebreo original tiene sólo consonantes gráficas, sin vocales. Ello hace más difícil, para gente no judía, la lectura de la Biblia en el hebreo original; de ahí que, para facilitar la lectura bíblica a personas “gentiles” interesadas por el acceso al texto sagrado en su idioma original, un grupo de judíos alejandrinos, de mediados del siglo sexto después de Cristo, conocidos como los “masoretas”, inventaron los signos gráficos de las vocales, consistentes en puntos y rayas colocados encima o debajo de las consonantes respectivas, vocalizando de esta manera toda la Biblia hebrea. Por eso las biblias hebreas vocalizadas, conocidas como “masoréticas”, son muy tardías. Pues bien, esos masoretas, al vocalizar el tetragrama sagrado JHVH, debido a que no lo pronunciaban nunca, sino que, en su lugar, decían ADONAI, le colocaron las mismas vocales correspondientes al término ADONAI (a,o,a), indicando con ello que no debía pronunciarse el tetragrama (JHVH), sino el atributo substitutivo ADONAI, con cuyas vocales, por eso mismo, se había puntuado el tetragrama inefable. Ello determinó que, en una lectura no informada del texto hebreo masorético, el vocablo resultante fuera JEHOVÁ, palabra errónea que deriva de la conjunción de las consonantes JHVH y las vocales correspondientes a ADONAI. Pero nunca un judío ha leído esa palabra como “Jehová”, término que resulta accidentalmente del mestizaje inadvertido entre las consonantes de JHVH y las vocales de ADONAI; pero tal conjunción quiere propiamente decir: “léase Adonai”, puesto que el tetragrama JHVH nunca debe pronunciarse.

revelación de las teofanías a los patriarcas. Ya Abraham, levantó un altar a Dios en Betel, y “confesó su Nombre” (Gn 12,8). Ese Dios cuya presencia siempre lo acompañaría a él en sus descendientes: “Yo estaré contigo” (Gn 15,1; 26,3,24,28; 28,15; 32,30). Pero conscientes de esa presencia constante, tanto Abrahán como el pueblo salido de sus entrañas deberían siempre andar con **rectitud** (cf. 17, 1); de acuerdo al significado central de la “alianza” entre Dios y el pueblo de Abrahán, en el que deberán cumplirse así las “promesas hechas a los padres” (a Abrahán, Isaac y Jacob). Y como signo de pertenencia a ese pueblo y a su alianza sagrada, la tradición bíblica sitúa el rito ancestral de la **circuncisión** (cf. Gn 17,9-14).

La revelación del tetragrama sagrado, JHVH, se recoge particularmente en la teofanía experimentada por Moisés, según el famoso relato de la “zarza ardiendo” (Ex 3,14). Ante la petición de Moisés de conocer el Nombre sagrado de Dios, para así poder utilizarlo mágicamente, Dios no le da su Nombre, (como tampoco se lo había dado a Jacob cuando éste se lo pidió, Gn 32,30), sino que lo llama a confiar: “Yo estoy y estaré ahí” siempre con vosotros²²⁰. Y la teofanía concluye afirmando: “Este es mi Nombre para siempre; así me reconocerán de generación en generación” (Ex 33, 15). Pero Moisés y Aarón, ante el peligro de sucumbir en el desierto por la falta de agua, sin que puedan así cumplirse ya las promesas hechas por Dios a los Padres, dudaron de que Dios estuviera presente en medio de ellos y de que pudieran así salir del impasse y “no confesaron el Nombre de Dios”: “¿Está el Señor en medio de nosotros o no?” (Ex 17,7), y “¿Seremos o no capaces de sacar agua de esta roca?” (Nm 20,10). “Por ello ya que no han confiado en mí y por no haber reconocido mi santidad en presencia de los israelitas, no seréis vosotros quienes introduzcan a este pueblo en la tierra que yo les doy” (Nm 20, 13). Lo mismo ocurrió con el pueblo israelita en el desierto, al dudar de la presencia salvífica de Dios (Nm 14, 1-4). Fueron Josué y Caleb quienes, frente a ello, “confesaron el Nombre” del Señor: “Con nosotros está el Señor; no los temáis” (Nm 14, 9). Por eso será Josué quien desde ahora conducirá al pueblo hacia la tierra prometida, substituyendo a Moisés en el liderazgo.

²²⁰ Es la expresión del verbo hebreo HVH, con el pronombre de primera persona J (iod), que puede traducirse indistintamente en presente o en futuro: “Yo estoy, (he estado) y estaré, ahí”.

El contenido fundamental de esa “presencia” de Dios, expresada con el tetragrama inefable, se manifiesta en la otra teofanía experimentada por Moisés en el Sinaí, que se inicia también con la irrupción, por dos veces, del Nombre sagrado: ¡JHVH, JHVH!, dando a continuación el contenido significado por ese Nombre. Ese Dios que está y estará siempre presente en medio del pueblo: “es un Dios **entrañable** (Rahum) y **gratuito en su compasión** (Hannun), **muy paciente** (Erej Apaim), **lleno de misericordia** (Rab Hesed) y **fiel** (Emet/Amen)” (Ex. 34, 6-7).

Pues bien, dado que su Dios es **amor gratuito**²²¹, por eso irrumpió en la vida de los Padres para hacerles las “promesas” y puesto que es **fiel** cumplirá lo prometido, “acordándose de su misericordia a Abrahán y a su descendencia para siempre” (cf. Lc 1, 54-55), sin arrepentirse nunca de aquella decisión gratuita. Tal como lo expresará más tarde el judío-cristiano Pablo de Tarso: “Aunque nosotros seamos infieles, El permanece **fiel**, porque no puede negarse a sí mismo” (2 Tm 2,13). **Misericordia y fidelidad** serán, así, los dos atributos fundamentales de la realidad divina experimentada por el judío, tal como lo cantan constantemente los salmos bíblicos, iuxtaponiendo esos dos atributos: Dios es “misericordia y fidelidad” (cf. Ps 25, 10; 37,6; 40,11; 57,4; 85,11; 88,12; 108,5; 117,2; 138,2 y 8).

Y ¿en qué consisten, para el pueblo judío, las “promesas” hechas por Dios a los Padres, a Abrahán, Isaac y Jacob? Son tres las promesas, relacionadas entre sí. En primer lugar está la **tierra** prometida. Se trata de una “tierra” fundada en la decisión gratuita de Dios, lo cual se destaca al señalar que no es la tierra donde vivía Abrahán, sino de una tierra donde el patriarca llegará como extranjero (cf. Gn 12,4ss) y a quien Dios garantiza que será poseída por su descendencia:

“A tu descendencia le daré esta tierra” (Gn 12,7). Lo cual implica una segunda promesa: que Abrahán tendrá **descendencia**. También aquí, para destacar el carácter gratuito de esta promesa, fundada sólo en lo que Dios es (amor gratuito), la tradición del Génesis señala que Sara y Abrahán eran viejos y estériles, de ahí que, en esa situación, pensar en poder engendrar un hijo era, realmente, “para la risa”

²²¹ El término **Hen** o **Hannun** es siempre traducido por la versión griega judía conocida como los LXX, por la palabra **Jaris**, que equivale al vocablo helénico **Agape** (=amor gratuito), el cual se contrapone al **Eros** (=amor egocéntrico).

(Gn 18, 11-15)²²². Pero aun así, nació **Isaac** y será a través de este hijo, cuyo nacimiento resultaba imposible según cualquier perspectiva humana que Abrahán, por medio de su **descendencia**, podrá “poseer la tierra prometida”. La importancia de esa descendencia marcará un hilo conductor bíblico importante, como una historia en que el “suspense” sobre la continuidad o la amenaza del fin de la descendencia de Abrahán, será mantenida constantemente.

Ello explica el género literario de la “esterilidad” sistemática de las mujeres, cuyos hijos resultarán fundamentales para la posesión de la tierra prometida. Así las mujeres de los tres primeros patriarcas son estériles –Sara, Rebeca y Raquel-, como también lo serán muchas otras mujeres más tarde (la madre de Gedeón, de Sansón, de Samuel...). Como una forma genial de expresar que es Dios quien cumplirá lo que “gratuitamente” prometió, mostrando que “está ahí” (JHVH) siempre con su pueblo.

Un punto de referencia fundamental para los judíos lo constituye la tradición de la estancia en Egipto, al final de la época patriarcal, según la tradición de la historia de José, con la que se concluye el libro del Génesis. Jacob se instaló en Egipto, junto a sus hijos. Pero he aquí que “subió al trono de Egipto un nuevo rey, que no había conocido a José, y dijo a su pueblo: Mirad, el pueblo israelita se ha hecho más numeroso y potente que nosotros...; por eso arrojad al río a todos los niños (hebreos) que nazcan” (Gn 1, 9 y 22). Con ese decreto faraónico se vio amenazada en su raíz misma la posibilidad de la “promesa” de Dios a los Padres, puesto que extinguiéndose los descendientes de Abrahán, no podría ya cumplirse la promesa que Dios le hiciera a Abrahán de poseer la tierra en su descendencia.

Es ahí donde se ubica la importancia central que tiene para el judaísmo, la tradición del **Pesah** (pascua), cuya institución es narrada en el mismo libro del Exodo: “Este mes será para vosotros el más importante de todos, será el primero del año” (Ex 12,2). Así, pues, frente al decreto faraónico que amenaza con la extinción a la descendencia de Abrahán, Dios ordena a Moisés que haga que los israelitas coloquen en sus puertas la marca hecha con la sangre de un cordero sacrificado para comerlo: “Untarán con la sangre las jambas y el dintel de la puerta

²²² En los cinco versículos el texto juega con el nombre mismo **Yishaq**-El, que significa “Dios se ríe, o hace reír”.

de la casa en que vayan a comerlo...Y lo comeréis con la cintura ceñida, los pies calzados, bastón en mano y a toda prisa, porque es la **pascua del Señor**. Esa noche Yo **pasaré** (=pesah, o **pascua**) por el país de Egipto y mataré a todos sus primogénitos...La sangre servirá de señal en las casas donde estéis; al ver yo la sangre, **pasaré de largo** (o **saltaré**)...Este día será memorable para vosotros y lo celebraréis como fiesta del Señor, institución perpetua para todas las generaciones” (Ex 12, 7-14). El término para indicar ese “paso” o “salto” (pesah) vuelve después a ser utilizado al narrar el “paso” del mar rojo, por la mediación de Moisés: “Levanta tu cayado, extiende la mano sobre el mar y se partirá en dos para que los israelitas **pasen** a través del mar...” (Ex 14, 16), lo cual permite a los descendientes de Abrahán “pasar” de la esclavitud de Egipto a la **libertad** en la nueva tierra que les había sido prometida. Se trata así de la gesta fundamental **liberadora** en la tradición judía. Por lo mismo, su celebración ritual constituye también desde siempre la fiesta principal de los judíos.

Las tradiciones del desierto, durante cuarenta años, recordado hasta hoy día en la fiesta de los “tabernáculos” (Sukkoth), constituyen el prototipo de la “tentación” bíblica. Puesto que, al sentirse amenazados en su supervivencia, “desconfiaron” de que Dios siguiera con ellos. Y así cayeron en la tentación de “blasfemar” o “no reconocer” que JHVH, tal como indica su Nombre, estuviera presente en medio de su pueblo, afectando así lo más profundo del ser judío mismo (“**jah-judí = el que conoce a Jahvé**). Ya vimos cómo, según los relatos del Exodo y de Números, esa falta de fe le costó incluso la vida a Moisés y a Aarón.

La experiencia religiosa judía sobre un dios trascendente y “celoso” determinó también que su penetración en la tierra de los cananeos fuera tan brutal, sometiendo a “anatema” a todas las ciudades conquistadas, para evitar toda contaminación “religiosa” con los dioses de esos pueblos (cf. Js cc. 7ss) e incluso con toda realidad “profana”. Así, cuando David fue al campamento filisteo para trasladar el Arca de la Alianza, “que lleva el Nombre del Dios todopoderoso, el que se sienta sobre los querubines, y pusieron el Arca sobre un carro nuevo...Al llegar a la era de Nacón, Uzá sujetó el arca de Dios con la mano, porque los bueyes la hacían tambalearse; entonces el Señor se encolerizó contra Uzá y allí mismo lo hirió muriendo por su atrevimiento, junto al Arca del Señor...David tuvo

miedo del Señor aquel día...” (2S 6, 2ss). El acento en ese “temor sagrado” desarrolló en cierta espiritualidad judía posterior una concepción de lo divino como lo “sagrado lejano” e innombrable, inaccesible directamente para el profano, quien sólo puede comunicarse con la divinidad a través de mediaciones celestiales (ángeles) o humanas (profetas y sacerdotes). Tal perspectiva dio pie a las corrientes “puritanas” dentro del judaísmo, que marcarán particularmente determinados movimientos esenios y fariseos posteriores.

Con el Reinado de David, pareció que Dios finalmente había cumplido su promesa de la tierra. Y una vez instalados en la “tierra prometida”, vino la instauración de la monarquía davídica. Con el Reinado de David, las antiguas doce tribus, formadas a partir de los doce hijos de Jacob, o Israel, que constituían la “descendencia” prometida a Abrahán, se transformaron en el Reino de Israel. El prestigio que adquirirá David, a lo largo de toda la historia del pueblo de Israel, determinó el surgimiento del **mesianismo** como una categoría también fundamental del judaísmo. En efecto, el pueblo descendiente de Abrahán y de los otros patriarcas, es el medio para que Dios cumpla la promesa de la tierra, hecha a Abrahán. Pero de ese pueblo descendiente de los padres, hay un “descendiente” particularmente importante, que es el “descendiente mesiánico”. El término “mesías” significa “ungido”, debido a que al rey se lo consagraba como tal “ungiéndolo con aceite”, como símbolo ritual de la penetración en él del Espíritu de Dios, que le permitiría guiar al pueblo hacia el cumplimiento de sus promesas y a que éste cumpliera, por su parte, las cláusulas de la Alianza.

Esa **Alianza** constituye, pues, la tercera y la más esencial de las tres promesas hechas por Dios a los Padres. Dios se había comprometido a ser el “Dios de Abrahán y de su descendencia para siempre”. La razón por la que Dios irrumpió en la vida de Abrahán para prometerle una tierra a través de su descendencia era que quería ser **su Dios** y que Abrahán y el pueblo salido de él fuera **su pueblo**. Esta relación mutua entre Dios y el pueblo de Abrahán se expresa con términos propios de la pareja conyugal. Tanto es así que el vocablo más propio para decirlo es “**Yadah**”, cuyo significado es, a la vez, “conocer” y “hacer el amor”. Las expresiones frecuentes de la Biblia en que Dios dice: “Yo te conoceré y tu me conocerás”, constituyen así verdaderas “declaraciones” de amor conyugal, para

indicar la profundidad íntima de la Alianza entre Dios y el pueblo. Incluso esa misma raíz del término “Yadah” es la que corresponde al vocablo Ju-dío (=el que **conoce** a Jahvé). De ahí que, en la tradición bíblica judía tenga tanta importancia el libro del Cantar de los Cantares (“Shir ha Shirim”), donde la Alianza entre Dios y el pueblo es vista en la relación amorosa entre los dos novios amantes. La misma perspectiva amorosa se expresa con la categoría bíblica del Dios que se pone “celoso” (cf Js 24, 19) cuando su pueblo se le va, adúlteramente, tras otros dioses.

En ese contexto de Alianza de mutua pertenencia y fidelidad “conyugal” entre Dios y su pueblo, tiene su lugar propio, en el judaísmo, la institución central de la **Torah**. En ese código están las cláusulas de la Alianza. En la tradición del Exodo, se da como razón de la liberación de los israelitas de la opresión egipcia, el ir a sellar esa Alianza: “Así dice el Señor, Dios de Israel: Deja marchar a mi pueblo para que celebre en el desierto (Sinaí) una fiesta en mi honor” (Ex 5,1).

Es de acuerdo con ello que, en el Sinaí, Moisés recibe la Torah para que el pueblo descendiente de Abrahán cumpla las cláusulas de la Alianza²²³. Pero esa tradición legal es recreada y reinterpretada por la codificación de la Torah judía, cuyo texto más antiguo se encuentran en las famosas “diez palabras” (Ex 34,28; Dt 4,13), que la Biblia desarrolla en dos recensiones complementarias, la **sacerdotal** (cf Ex 20, 1-21) y la **deuteronomista** (cf. Dt 5, 6-21).

La estructura de ese decálogo, que es el núcleo principal de la Torah, tiene dos partes. En la primera (Ex 20, 1-11 y Dt 5, 6-15) se plantea el fundamento trascendente, o religioso, de la ética. De esta manera todas las cláusulas de comportamiento se expresarán como “hacer la voluntad de Jahvé”. Una voluntad que no es arbitraria, sino que constituye la expresión humana de los valores “eternos”, coincidentes con lo que Dios mismo es. Hacer el bien se identifica, así, comportarse de acuerdo a lo que constituye la naturaleza misma de Dios. Un gran filósofo judío contemporáneo lo expresa de esta manera: “Para el judío, la ética no es el corolario, la consecuencia, de la visión de Dios; es su visión misma. Dios es misericordioso, significa: sed misericordiosos como lo es El. Por eso, en el

²²³ Un código similar había sido también recibido por el rey amorreo Hammurabi de parte del dios sol Shemesh, tal como puede verse en la famosa Estela de Hammurabi conservada en el museo del Louvre, en París (cf. Apéndice de **Textos** n. 4; e **Ilustraciones**, n.9).

judaísmo, los atributos de Dios no están dados en indicativo, sino en imperativo... **Conocer** a Dios es saber **qué debo hacer**²²⁴.

Y por lo mismo que Dios es **Amor gratuito** o **misericordia** (Ex 34, 6-7), “conoce a Dios” y, por lo mismo, es buen “judío” quien **practica misericordia**.

De ahí que, en el judaísmo originario, el prototipo del “justo” sea el **hasid** (misericordioso), puesto que Dios es **hesed** (misericordioso) (cf. Os 6,6; Lc 6,36).

Una vez que la monarquía davídica aglutinó las antiguas doce tribus en un solo Reino, se inició también el trabajo de recoger las tradiciones esparcidas en los diversos sectores se nuevo Reino, que permitirían dar la identidad propia a este pueblo, ahora Reino, surgido de los Padres comunes, Abrahán, Isaac y Jacob. De esta manera, a fines del Reinado de David se pusieron por escrito las tradiciones antiguas conocidas como la redacción “jahvista”; luego, en la época de Salomón, según parece, se siguió ese trabajo, añadiéndose a la redacción “jahvista” (porque a Dios lo llama Jahvé) nuevas compilaciones redaccionales conocidas como “eloista” (por denominar a Dios como El). Ambas tradiciones, jahvista y eloista, constituyen la primera Escritura de Israel. A ella se añadirá después, en el contexto histórico del exilio babilónico, una “segunda Escritura” (deutero-nomos), cuyo núcleo más primitivo es el código deuteronomista de la Alianza, que constituye la parte más antigua del actual libro del Deuteronomio (cc. 4,44-28,68) y que irá completándose, durante el exilio (587-539), hasta formar el resto de la escritura deuteronomista (Dt, Js, Jcs, 1 y 2 S, 1 y 2 R).

Con el reinado de David, el **mesías** (=ungido, cf.1S 16, 13), las promesas que habían sido hechas a Abrahán, parecieron cumplirse de manera notable y definitiva: la **tierra** era poseída en su totalidad, desde Dan, al norte, en la frontera del Líbano, hasta Bersheba, colindante con los desiertos del sur²²⁵; la **descendencia** era ya un gran pueblo, con las antiguas doce tribus aglutinadas en

²²⁴ Citado por Baruk Garzon en **El judaísmo**, en **Les instituciones fundamentales de los grandes religiones**, Barcelona, Cruilla, 1991, p. 18. Para un análisis de todo el proceso histórico del antiguo pueblo de Israel, recomiendo, entre otros posibles, y a parte de los mismos textos bíblicos de tipo histórico, el excelente volumen de John Bright, **La historia de Israel**, Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 1966.

²²⁵ Cf. **Ilustraciones**, n. 27.

una gran nación, Israel, presidida por el “descendiente mesiánico”, el “ungido” rey David; finalmente, la **Alianza** entre Dios y el pueblo estaba sellada de forma solemne con la entronización del “arca de la Alianza” en lo más sagrado del nuevo Templo de Jerusalén, denominado “el lugar de la Alianza”, que David quiso construir, aunque sería Salomón quien lo haría realidad: “Salomón se colocó ante el altar del Señor a la vista de toda la asamblea de Israel y, levantando sus manos al cielo, dijo: Señor, Dios de Israel, no hay Dios como tú ni en los cielos ni en la tierra. Tú guardas fielmente la **Alianza** hecha con tus siervos, si caminan en tu presencia de todo corazón...” (1Re 8, 22ss).

La estructura del Templo reflejaba la espiritualidad de lo “sagrado” divino como “separado” e inaccesible para el profano. Por eso la Gloria (Shequiná) o el Nombre de Dios estaba presente en el “Sancta Sanctorum”, donde se encontraba el Arca de la Alianza, recubierta de dos querubines y en cuyo espacio sólo podía acceder, una vez al año, el Sumo Sacerdote y sólo él ahí podía pronunciar el Nombre de Dios (Tetragrama sagrado). Luego venía el atrio de los sacerdotes, a continuación el atrio de los hombres israelitas y, más al exterior, el atrio de las mujeres israelitas, quedando como atrio más alejado del centro sagrado, el atrio de los incircuncisos gentiles. Y nadie podía acceder a un atrio anterior que no le correspondiera.

Pues bien, cuando parecía que ya las tres promesas (tierra, descendencia y alianza) estaban bien cumplidas, el proceso de deterioro en la historia del antiguo Israel, una vez establecido en la tierra prometida y, en buena parte, como resultado del abuso de poder del mismo David (cf. 2S 11 y 24) y de la desidia de Salomón (cf 1R 11), se produjo el cisma que rompió el Reino de Israel en dos: al norte, el Reino de Israel o de Samaría conducido por Jeroboam que se sublevó contra Roboam, hijo de Salomón; por otro lado, el reino de Judá, o del sur, con su capital en Jerusalén, la antigua ciudad fundada por David como centro del Reino. De esta manera, las promesas que parecían ya cumplidas definitivamente, a la muerte de Salomón se ven comprometidas, con la división en dos tierras, Israel y Judá, dos descendencias los israelitas al norte y los judíos al sur, con dos descendientes reales en pugna: los reyes de Israel al norte y los de Judá al sur; y dos lugares de la Alianza: en el norte (Samaría) el antiguo templo de Siquem, y en

el sur el de Jerusalén. Hasta que, en el siglo VIII, bajo el mando de Senaquerib, los asirios emprendieron una campaña de expansión que los llevó a anexionarse el Reino de Israel, llevándose deportados a Nínive a los israelitas más peligrosos. Ello, según la lectura judía del redactor deuteronomista de los libros de los Reyes, fue debido a las infidelidades de los israelitas a la Alianza(cf. 2Re 17,7-8).

Al retirarse de Israel, los asirios dejaron, en el antiguo territorio ocupado, a los viejos y mujeres a merced de los mercenarios invasores, los que tomaron a esas mujeres como concubinas, constituyendo así quienes, a partir de entonces, serán considerados como mestizos “samaritanos” (cf. 2Re 17,24-41). Por otro lado, la campaña asiria permitió que los babilonios del sur de Mesopotamia se sublevaran contra el imperio asirio y destruyeran su capital, Nínive (año 720)²²⁶. En esa destrucción desaparecieron los deportados israelitas. De esta manera, del antiguo pueblo descendiente de Abrahán sólo quedaron sobreviviendo los “judíos”, en el territorio del sur, con sus reyes de Judá. Pero los judíos, y particularmente sus reyes, “hicieron el mal los ojos de Jahvé”, hasta el punto que el antiguo código deuteronomista, que había sido redactado con ocasión de la destrucción del Reino del norte, se les extravió por el poco uso que hacían de él. En tiempo del Rey Josías fue encontrado de nuevo en el templo y el buen Josías intentó emprender una reforma del Reino a la luz de ese código o “Torah” (cf 2Re 22-23); pero ya fue tarde, pues sus hijos y sucesores fueron de mal en peor. De esta manera, en el año 593, el emperador babilonio Nabucodonosor emprendió una campaña de conquista del territorio de Judá, llevándose deportado a Babilonia al rey Sedecías y poniendo, en su lugar, a Joaquín; también se llevó deportados a otros muchos judíos, entre ellos a un sacerdote del templo, de nombre Ezequiel, que, en el exilio, recibiría la vocación profética. Una vez Nabucodonosor se hubo retirado del territorio, los judíos presionaron al nuevo rey para que se rebelara contra el rey de Babilonia, buscando alianzas políticas con Egipto. Fue así como convencieron al rey judío Joaquín, que había sido impuesto por el emperador en lugar de Sedecías. En ese contexto surgió el profeta Jeremías, oponiéndose a esas alianzas y llamando a someterse al emperador babilónico, volviendo a la única Alianza con Jahvé y dejando que Dios interviniera cuando El quisiera, confiados en su presencia.

²²⁶ Cf. **Ilustraciones**, n. 28.

En la misma línea intervino, en Babilonia, el deportado sacerdote Ezequiel, ahora convertido en voz profética, similar a la representada por Jeremías en Jerusalén. Pero Jeremías fue apresado y luego obligado a ir hacia Egipto llevado por quienes fueron en busca del apoyo egipcio. Ahí se pierde la pista del profeta Jeremías.

Furioso por la rebelión judía, Nabucodonosor volvió a irrumpir, ahora a sangre y fuego, en el territorio de Judá, el año 587, destruyendo la ciudad y el templo de Jerusalén y llevándose deportado, sin ojos, al nuevo rey Joacaz junto a todos los judíos peligrosos. Fue así como, también en el territorio de Judá, quedaron los ancianos y mujeres a merced ahora de los mercenarios babilonios, con un mestizaje tanto étnico como cultural y religioso.

Pues bien, entre el año 587 y el 539, con el movimiento de reflexión religiosa y política protagonizada por los **judíos** que habían sido deportados de la tierra del sur de Palestina correspondiente al Reino de Judá, comienza lo que, en la historia de las religiones, se entiende propiamente por **Judaísmo**. Sus orígenes más ancestrales se encuentran en las raíces que hasta aquí he señalado. ¿Pero en qué consiste propiamente ese movimiento político-religioso, que tiene como punto de partida el exilio de los deportados “judíos” en Babilonia y que continuará profundizándose, a partir de entonces, a lo largo de las diversas peripecias históricas de ese pueblo?

2. Judaísmo Rabínico²²⁷

a. Fidelidad a la Torah

Con la instauración del Reino de Israel con que David había aglutinado las doce antiguas tribus descendientes de Abrahán, a través de los doce hijos de Jacob, estableciendo la capital del nuevo Reino en Jerusalén, cuyo centro fue el Templo de Jerusalén edificado por Salomón, al pueblo israelita le pareció ver ya cumplidas las promesas hechas por Dios a los Padres. Pero progresivamente se fueron esfumando esas pretensiones: se produjo el cisma entre Israel y Judá, y al desaparecer el antiguo Reino de Israel, la tierra quedó reducida a la mitad, Judá; y

²²⁷ Como referente obligado de consulta, remito a la **Encyclopedia Judaica**, Jerusalén, Keter Publishing House Ltd., 1972 (16 vol.); también la obra notable de Hans Küng, **El judaísmo, Pasado, Presente, Futuro**, Ed. Española, Madrid, Ed. Trotta, 1993.

la descendencia se redujo a los judíos del sur. Más tarde, con la invasión de Nabucodonosor, la tierra de Judá es asolada, su gente deportada a Babilonia, sobreviviendo sólo un “resto de Judá”; finalmente, el templo de Jerusalén, lugar de la Alianza Santa, quedó reducido a escombros, siendo profanado por los incircuncisos. Es en ese contexto donde se produjo el inicio de una profundización notable de la espiritualidad judía conocida como “judaísmo”, teniendo como punto de partida la experiencia de los deportados “judíos” en Babilonia (entre 587 y 539).

Al comienzo, los deportados se ilusionaron con un pronto retorno, ilusión que Jeremías se ocupa de deshacer (cf Jr 29, 4ss), apelando a que no será el pueblo quien se libere por sus estrategias políticas, sino que Dios intervendrá cuando El lo decida, debido a su propia fidelidad. Una vez superada, pues, la ilusión del pronto retorno a la tierra ancestral, esos “judíos” deportados comienzan a plantearse la situación: ¿dónde quedan las “promesas” hechas por Dios a los Padres, que parecían ya haberse cumplido con David y Salomón? ¿O es que Jahvé tiró para atrás su fidelidad a la Alianza prometida a los Padres? Pero no, Jahvé sigue **fiel** a la Alianza con el pueblo y no se arrepentirá nunca de ella. Por parte de Dios, pues, la fidelidad a sus promesas es firme. ¿Por qué ha ocurrido ese descalabro, entonces? Por la **infidelidad del pueblo** a las cláusulas de la Alianza, particularmente por culpa del mal liderazgo, abusando del poder, por parte de sus reyes y de sus sacerdotes. De ahí que la interpretación hecha por una escuela teológica judía, cuyos escritos se compilan durante el exilio en los relatos conocidos como “deuteronomistas” (dtr), sea tan profundamente crítica respecto al comportamiento de los reyes y los sacerdotes, tal como puede verse en los juicios negativos contra la mayoría de los monarcas (“hizo el mal a los ojos de Jahvé”), conservados en los dos libros de los Reyes.

Para asegurar que, en adelante, el cumplimiento de las promesas no vuelva a fallar, es necesario, pues, garantizar esa fidelidad irrestricta a la Torah, por parte del pueblo. Fue de esa manera como surgió, en Babilonia, el movimiento de retorno a la fidelidad a la Torah conocido como **rabinismo**, constituido por una elite de “maestros de la Ley”, o “rabinos”, que se ocuparon de que el pueblo tuviera siempre la Torah, en todos sus detalles, como centro de su conducta. Para ello se

crearon también en Babilonia los primeros lugares de reunión del pueblo, **Cahal** o **sinagogas**, para reflexionar y celebrar la Torah.

Rabinos y **sinagogas** son así las dos instituciones que constituyen lo más propio del movimiento llamado “judaísmo”, surgido durante el exilio babilónico de los deportados “judíos” y que, al retornar a su tierra, gracias al decreto liberador de Ciro, en el 539, establecieron también en Jerusalén y en todas las localidades de la tierra de Judá, así como en todos los puntos de la diáspora judía. De esta manera las comunidades judías forman los diversos grupos del pueblo “convocado” (“cahal”= “sinagoga”) por Dios para vivir en la Alianza sellada con los Padres, promulgada con la Torah, recibida por medio de Moisés (Ex 20) y ratificada en el pacto de Siquem bajo el liderazgo de Josué (Js 24).

Con la institución de la monarquía en el antiguo Israel, habían surgido unos personajes especiales conocidos como los “profetas”, que eran “hombres de Dios” que se presentaban como consejeros de los mismos reyes, pero también como críticos del poder monárquico y sacerdotal, cuando éstos se apartaban de la Torah o también cuando el cumplimiento de esa Ley era sólo formal y no correspondía a la verdadera voluntad de Dios: “Quiero misericordia y no sacrificios, conocimiento de Dios y no holocaustos” (Os 6,6). , Ese movimiento se había iniciado con Samuel y seguido después con personajes como Natán, en tiempo de David (cf 2 S 12,1ss), o el “anciano profeta de Betel” (cf 1R 13,11ss) y, más tarde, con Elías y Eliseo (1R 17ss y 2R 2,1ss). Aunque fue a partir del siglo VIII cuando el profetismo tomó una forma más institucional, sobre todo con Oseas y Amós, en el norte, e Isaías en Judá (cf. 2R 17-19).

En pleno exilio, el interés de los judíos por retornar a esa fidelidad a la Torah y, así, volver a gozar de la presencia de Jahvé en medio de su pueblo, siguió siendo alimentado por esos personajes proféticos especialmente “inspirados” para ayudar a reflexionar en la historia vivida por Israel hasta entonces. Representantes de la tradición del antiguo profetismo llegaron también a Babilonia y allí pusieron por escrito esas tradiciones, añadiéndose las de profetas más recientes o incluso contemporáneos, como Jeremías, Ezequiel y el denominado II Isaías, quien profetizó en Babilonia ya hacia el fin del exilio, anunciando, como un nuevo éxodo, la liberación del exilio, gracias a la victoria del persa Ciro y la

derrota de los babilonios (cf. Is cc. 40-55). Los mensajes proféticos fueron, así, considerados también, junto a la antigua **Torah**, como **revelación divina** (“oráculo de Jahvé”), constituyendo los textos **Nebiim** (Profetas), a los que más tarde, ya en el postexilio, se añadirá el tercer grupo de textos inspirados, conocidos como **Ketubim** (sapienciales).

Los exiliados en Babilonia, ayudados por la predicación profética, comenzaron a interpretar ese desastre político como el castigo divino a consecuencia de la infidelidad del pueblo a la Alianza sellada por Dios desde la época de los Padres y ratificada solemnemente, en el Sinaí, después de liberar a los israelitas esclavizados en Egipto. El corazón de esa Alianza es que todos abran su corazón a su Señor Dios y, así, se traten todos como hermanos entre sí, sin oprimirse mutuamente. Tal como lo habían predicado con fuerza los profetas anteriores en Jerusalén (cf. Am 4-6), Jeremías concentra también su profecía en ese núcleo de la Alianza:

“Escucha la palabra del Señor, rey de Judá que te sientas en el trono de David, tú, tus servidores y tu pueblo, que pasa por estas puertas. Así dice el Señor: Practicad el derecho y la justicia; arrancad al oprimido del poder del opresor; no oprimáis al emigrante, al huérfano y a la viuda; no seáis violentos, ni derramáis sangre inocente en este lugar. Si actuáis así, por las puertas de este palacio entrarán reyes para ocupar el trono de David, montados en carrozas y caballos, son sus servidores y su pueblo: Pero si desobedecéis estos mandamientos, os juro por mi mismo, oráculo del Señor, que este palacio se convertirá en un montón de escombros...” (Jr 22, 2-5).

Y no serviría de nada el recurso a poderes mundanos o la huida a Egipto, si el pueblo y sus dirigentes no vuelven a la Alianza: “¡Maldito quien confía en el hombre y se apoya en los mortales, apartando su corazón del Señor!” (Jr 17,5).

El pueblo debe volver a la Alianza. Para ello ahora Dios sellará con ellos una **nueva Alianza** :

“Vienen días, oráculo del Señor, en que yo sellaré con el pueblo de Israel y con el pueblo de Judá una alianza nueva. No como la alianza

que sellé con sus antepasados el día en que los tomé de la mano para sacarlos de Egipto. Entonces ellos violaron la alianza, a pesar de que yo era su dueño, oráculo del Señor. Esta será la alianza que haré con el pueblo de Israel después de aquellos días, oráculo del Señor: Pondré mi Ley en su interior; la escribiré en su corazón; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Para instruirse no necesitarán animarse mutuamente diciendo: **Conoced al Señor** (=Yehudí), porque me conocerán todos, desde el más pequeño hasta el mayor, oráculo del Señor”(Jr 31,31-34).

De forma similar profetiza Ezequiel desde el corazón mismo del exilio en Babilonia:

“Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo; os arrancaré el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que viváis según mis mandamientos, observando y guardando mis leyes. Viviréis en la tierra que di a vuestros antepasados; vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios” (Ez 36,26-28).

La situación del exilio es, así, percibida como abierta a un futuro mejor en que Jahvé, lejos de arrepentirse de su fidelidad en cumplir las promesas hechas a los Padres, las cumplirá de forma nueva y definitiva, tal como se expresa en diversos textos exílicos:

Volverán a poseer la **tierra**, y ahora será realmente un lugar de felicidad para todos los pobres del pueblo: “Los humildes poseerán la tierra respirarán la paz profundamente” (Ps 37,11), o también: “La felicidad llenará su vida; sus descendientes poseerán la tierra” (Ps 25,13); la **descendencia** prometida a los Padres volverá a ser garantizada por Dios: “La salvación y el poder vienen sólo del Señor. Quedarán en ridículo todos los que se enfrentaban a El. Con el Señor triunfará y será grande **toda la descendencia de Israel**” (Is 45,22-25); tanto que los mismos extranjeros querrán formar parte del pueblo: “En aquellos días diez extranjeros agarrarán a un judío por el manto y le dirán: Queremos ir con vosotros, porque hemos oído que Dios está con vosotros (=JHVH)” (Za 8,23).

Y es en ese mismo contexto exílico cuando surge la **expectativa mesiánica**. De la **descendencia** prometida por Dios a Abrahán, por la cual poseería la tierra, había un personaje especial que era el “descendiente mesiánico”. Pero con el exilio parecía haberse extinguido la “casa de David”, puesto que su último representante, Jeconías, el rey de Judá, había sido deportado a la cárcel babilónica.

De esta manera, la promesa de descendencia mesiánica parecía ya imposible de cumplirse. Sin embargo, el redactor exílico del segundo libro de los Reyes, concluye el libro con una indicación significativa:

“Cuando Jeconías llevaba ya treinta y siete años desterrado, el día veintisiete del mes duodécimo, Evil Merodac, rey de Babilonia, con motivo de su coronación, indultó a Jeconías, rey de Judá y lo sacó de la cárcel. Le dio un trato de favor con preferencia a los otros reyes que estaban con él en Babilonia. Así, Jeconías dejó el uniforme de presidiario y comió a la mesa real todos los días de su vida. El rey proveyó a su sustento diario mientras vivió” (2R25,27-30).

Es decir, la “descendencia mesiánica” está viva aún. El “linaje” de la casa de David (cf. 2S 7,12 y 29) no se ha extinguido. De ahí la tradición judía según la cual el rey Jeconías tenía un descendiente: Zorobabel, personaje del cual hablan diversos textos tardíos del exilio, como son Esdras y Nehemías, y postexílicos, como los profetas Ageo y Zacarías, conectándolo con el final del segundo libro de los Reyes, al señalar que Zorobabel iba acompañando a los primeros retornados del exilio a la tierra de Israel (cf. Esd 2,2; Ne 12,1); por su parte, Ageo y Zacarías se consideran enviados de Dios para **coronar rey** a Zorobabel. Ageo culmina así su visión profética:

“Aquel día, oráculo del Señor Todopoderoso, te tomará a ti, Zorobabel...y gobernarás en mi nombre, porque yo te he elegido...” (Ag 2,23).

Y Zacarías transmite este mandato divino:

“Toma oro y plata, haz una corona, colócala sobre la cabeza de Zorobabel y dile: Así dice el Señor todopoderoso: Aquí está el hombre llamado **Germen**; porque de él saldrá germinación. El reconstruirá el templo de Jahvé, llevará las insignias reales y se

sentará sobre el trono real...Esto se cumplirá si obedecéis al Señor, vuestro Dios” (Za 6, 11-15)

Dios retomará, pues, la promesa de un **descendiente real**, por medio de cuyo poder mesiánico el pueblo descendiente de Abrahán poseerá la Tierra dada a los padres y donde será, de ahora en adelante, fiel a la **Alianza**, ayudado por las dos nuevas instituciones judías, surgidas en el exilio: la sinagoga y los rabinos. Y Dios, por su Mesías, restaurará de nuevo el antiguo Templo de Jerusalén, lugar de la Alianza, donde de ahora en adelante se celebrará el verdadero culto, con fidelidad a la Torah.

En ese mismo contexto del exilio babilónico, y junto a las expectativas mesiánicas señaladas, los rabinos se dedicaron a la labor de conducción del pueblo con la lectura y los comentarios de la Torah escrita (denominada Tora she-bi ketav, o también Mikrá) que ya tenía la escritura acumulada de la primera Ley (jahvista y eloista), además de la segunda ley (deuteronomista) y algunos textos proféticos preexílicos y exílicos, para asegurar la fidelidad del pueblo a las cláusulas de la Alianza y, de esta manera, eliminar el obstáculo que llevaba al Dios celoso a postergar de nuevo el cumplimiento de sus promesas.

Los primeros rabinos, así como las primeras sinagogas, surgieron en Babilonia, siendo las principales la de Nehardea, Sura y, sobre todo, la de Pumbedita. La tradición judía considera como el rabino prototípico, formado en Babilonia, a Esdras, personaje particularmente importante en la restauración de la antigua Ley, junto a Nehemías, en el período del retorno a la tierra de Israel. De ahí que los libros bíblicos de Esdras y de Nehemías constituyan los dos primeros textos del “judaísmo rabínico”.

Pero los rabinos basan sus comentarios al texto de la Torah en la tradición oral que constituye una verdadera “Torah oral” (Torah she-be-al pe), que el rabinato tiende a considerar de la misma dignidad inspirada que la Torah escrita, al menos desde el siglo II antes de Cristo, con la escuela de los “zugot”, Shamaí y Hillel.

La selección de los principales comentarios rabínicos a la Torah escrita irán constituyendo la Torah oral canónica, o **Mishná** (=del verbo **shná**, que significa **repetir** oralmente para memorizar).

El método rabínico de esos comentarios es del tipo exegético denominado **Midrash**, el cual puede ser “hagádico” o “halákico”, según se refiera a enseñanzas históricas o a normas ético-legales. Los **Hagadoth** comentan, pues, aspectos “históricos” de la Torah, mientras los **halakoth**, comentan aspectos éticos “legales” o “rituales” de la misma Torah.

Además, la experiencia del exilio babilónico puso a los judíos en contacto directo con un sistema imperial, en que el emperador era dueño y señor del territorio, inaccesible para los ciudadanos normales, teniendo su propia “camarilla” de personas especiales que lo protegían y servían, únicos que podían “ver la faz del rey”. Mientras que se dirigía a los demás miembros del pueblo a través de mensajeros enviados (“ángeles”). En cierto judaísmo babilónico se desarrolló, de esta manera, una trasposición de esa relación distanciada entre súbditos y emperador a la forma de relacionarse del judío con el Señor Dios, lejana e inaccesible para el no consagrado. De ahí derivó el desarrollo de la “angelología” judía, aunque con antecedentes ya preexílicos (cf. Is 6, 1-6), según la cual los “ángeles” son los mediadores entre el Señor Dios, rodeado de sus “querubines” (cf. Ez 10) y el pueblo profano que sólo tiene acceso a “ángeles” y, aún así, éstos le resultan temibles, por su referencia al Dios inaccesible que representan. Esa “angelología” tendrá su mayor desarrollo en determinados movimientos puritanos posteriores de levitas (esenios de Qumram) y sobre todo en la angelología cabalística.

Los comentarios rabínicos a la Torah, escrita y oral, se fueron acumulando durante el exilio, con los Rabinos de las sinagogas babilónicas y, luego, una vez producido el retorno a la tierra de Israel, con los comentarios rabínicos en las nuevas sinagogas construidas ahí, particularmente las de Cesarea, Zippona, Tiberíades y Usha. La acumulación de los comentarios fue creciendo progresivamente hasta que constituyeron un objeto de estudio y selección por parte de grandes rabinos, a partir del siglo II antes de Cristo (época de la rebelión macabea contra los griegos) y hasta el siglo II después de Cristo (época de la

segunda gran guerra judía contra Roma), en que se hizo la compilación definitiva de la **Mishná canónica** en una asamblea rabínica que tuvo lugar en la localidad de Usha (en Galilea) hacia el siglo segundo de la era cristiana, con presencia de rabinos procedentes de Babilonia, así como los de las sinagogas de Israel.

Dejando de lado la interpretación piadosa según la cual la Mishná remontaría al mismo Moisés, por transmisión ininterrumpida de generación en generación hasta su puesta por escrito en época tardía, un análisis más histórico-crítico permite distinguir dos períodos en la elaboración y compilación de los textos que en definitiva constituirán esa Mishná canónica. El primero va desde la época macabea, en el siglo II antes de Cristo hasta la destrucción romana del Templo de Jerusalén (año 70). Los principales compiladores de este período son los rabinos de la “Gran Asamblea” (Knesset Guedalá”), cuyo principal representante es José ben Yoezer; luego siguieron los cinco “zugot” (=duplas de rabinos), particularmente la última “dupla” compuesta por Shamaí (de perspectiva conservadora) y Hillel (de tendencia “abierta”), ambos casi contemporáneos de Jesús. Esta línea rabínica estaba formada sobre todo por fariseos.

Con la hegemonía helénica impuesta por Alejandro Magno y sus sucesores **seléucidas**, en Siria y Palestina, se produjo una nueva crisis en la fidelidad judía a la Torah. Hacia el año 300, en Alejandría, Ptolomeo II hizo traducir la Biblia hebrea al griego y los textos judíos elaborados a partir de esa época son todos escritos en lengua griega, por lo que el judaísmo posterior no los reconocerá como **canónicos**²²⁸. Pero la crisis se hizo radical cuando, el año 175, una vez asesinado Seleuco III, por mano de Heliodoro, quien ya había intentado robar el tesoro del Templo de Jerusalén, aunque sin lograrlo (cf. 2Mac c.3), se hizo con el poder Antíoco IV Epifanes. Ello coincidió con la presencia de un grupo influyente de judíos partidarios de la helenización de su pueblo, por considerar la cultura griega superior a la tradición ancestral judía. En ese contexto, un hermano del gran sacerdote Onías III, de nombre griego, Jasón, con intriga y a precio de oro,

²²⁸ Versión conocida como los LXX, por la tradición según la cual habrían sido 70 judíos alejandrinos los encargados de llevar a término esa tarea. Ahí radica precisamente la diferencia entre el canon judío y el canon “cristiano” del Antiguo Testamento, pues este último se formó tomando la versión griega de los LXX, más los siete textos judíos ya elaborados en griego (Tobías, Judit, Baruc, Eclesiástico, 1 y 2 Macabeos y Sabiduría, y los fragmentos griegos de Daniel y Ester), mientras que el canon judío sólo reconoció como canónicos los textos de la Biblia hebrea.

logró obtener el sumo sacerdocio. Y aprovechando ese cargo emprendió la helenización de las instituciones fundamentales del pueblo, intentando substituir las sinagogas por **gimnasios** helénicos, construyendo incluso un gimnasio junto al muro del mismo Templo de Jerusalén²²⁹. Intentó también substituir el culto judío por los cultos helénicos, particularmente el de Zeus olímpico, llegando incluso a enviar dinero del tesoro del Templo de Jerusalén a Tiro para participar en el sacrificio a Heracles, en los juegos quinquenales. Jasón fue suplantado por otro intrigante prohelénico, Menelao, quien fue un instrumento dócil en manos del rey Antíoco para la helenización de toda Judea, hasta el punto que, con su consentimiento, el año 169, Antíoco Epifanes entró a caballo dentro del Templo a arrebatar parte de sus tesoros. La tradición apocalíptica contemporánea del libro de Daniel describe esa situación, y ese acontecimiento profanador con estas palabras:

“En cuanto a la ciudad y al santuario, vendrá un rey con su ejército y los arrasará; todo terminará en una catástrofe y hasta el fin de la guerra no cesarán las devastaciones. Todavía durante una semana establecerá un sólido pacto con muchos, pero a mitad de semana pondrá fin al sacrificio y a la ofrenda y levantará sobre el altar el ídolo abominable. Y así permanecerá hasta que la ruina decretada se abata sobre el devastador” (Dn 9, 26-27).

En efecto, esa “abominación” constituyó la gota que rebalsó el vaso de la ira del pueblo judío que quería seguir fiel a la Alianza, según la tradición de sus Padres. Y, así, se produjo la insurrección de los **Macabeos**, iniciada por el mayor de los siete hermanos, el sacerdote Matatías, quien, el año 166, en la localidad desértica de Modin, dio la señal de la rebelión armada: “¡El que quiera defender la Torah y ser fiel a la alianza, que me siga! El y sus hijos huyeron a los montes, abandonando todo lo que tenían en la ciudad” (1Ma 2,27-28). “Entonces se unió a ellos el grupo de los **asideos** (hasidim), israelitas valientes, entusiastas defensores de la Torah” (1Ma 2, 42). Muerto Matatías, lo sucedió Judas macabeo (llamado el “martillo”), quien logró desarticular al ejército sirio, tomar Jerusalén y

²²⁹ “Gimnasio” proviene del vocablo griego “gümné”, que significa “desnudo”. En los gimnasios, los efesos griegos hacían el deporte (gimnasia) desnudos. Colocar, pues, un “gimnasio” adosado al Templo de Jerusalén, constituía, para los judíos fieles una profanación particular, debido a que muchos de ellos, atraídos por la formación griega impartida en los “gimnasios”, más que por la enseñanza sinagoga propia, comenzaron a sentirse avergonzados del signo físico de la Alianza que

purificar el Templo, de tal manera que, a la muerte de Antíoco Epifanes, su sucesor Antíoco V concedió de nuevo la libertad a los judíos, aunque Demetrio volvió a quitársela y debió enfrentar de nuevo a Judas, hasta que, el año 160, Judas murió en combate.

Fue entonces cuando los seguidores de los macabeos fueron a Roma a pedir su mediación contra los griegos opresores. Esa alianza permitió un “statu quo” de cierta autonomía judía, con una “realeza” ficticia como era lo era la dinastía “asmonea”. Los tres grupos principales salidos de los **asideos** que habían luchado con los macabeos (cf 1Ma 2,42) fueron los **fariseos**, quienes tenían mayor fuerza política entre el pueblo, los **saduceos** vinculados a la casta sacerdotal y aliados de los fariseos y los **esenios**, de la antigua tribu de Leví, quienes se consideraban los auténticos sucesores del sacerdocio de Aaron y Sadoc.

El año 152, Alejandro, hijo de Antíoco Epifanes, de acuerdo con los fariseos y saduceos, nombró como Sumo Sacerdote a Jonatán. Ello determinó la escisión de los esenios, que sólo consideraban como verdadera línea sacerdotal, procedente de Aarón, la del sacerdocio sadoquita que ellos representaban. Así, estos **levitas esenios** se retiraron unos a Damasco y otros al desierto de Judá, en la localidad de Qumram, para vivir aislados en fidelidad irrestricta a la Torah, como “hijos de la luz”, separados de toda cercanía con quienes podían contaminar su pureza²³⁰, a la espera de la inminente irrupción del Mesías que Dios enviaría para restaurar el verdadero culto sadoquita del Templo, así como para instaurar el Reinado de Dios gracias al liderazgo de su Mesías, quien sería enviado por Dios a esa misma comunidad monástica de Qumram, para iniciar la guerra mesiánica “de exterminio contra los hijos de las tinieblas”²³¹.

El año 63, Pompeyo, aprovechando las rencillas entre grupos judíos, ocupó Jerusalén, imponiendo a Hircano II como Sumo Sacerdote y quitando la independencia política a ese pueblo. Ello encendió un fuerte espíritu de rebelión

era su circuncisión, al compartir la “gimnasia” con los efebos griegos incircuncisos; y, así, muchos judíos comenzaron a no circuncidar a sus hijos.

²³⁰ Qumram es la más conocida de los grupos esenios, gracias al descubrimiento de sus manuscritos y Reglas, y de las ruinas de su monasterio, descubiertos en 1947, junto al Mar Muerto, en pleno desierto de Judá. Era una comunidad de varones célibes, todos de la casta sacerdotal, de la tribu de Leví, representantes de un judaísmo radical regido por Reglas monásticas estrictas y no por las normas de la Mishná elaboradas por los rabinos, mayoritariamente fariseos. Cf. **Textos 10.1**; cf. **Ilustraciones**, n. 29.

contra Roma entre los judíos. A raíz de ello, y convencidos de la inminencia de la irrupción mesiánica en cumplimiento de la promesa del libro de los Números (24,17-19), los esenios miembros de la comunidad de Qumram, ese mismo año 63, consideraron llegado el tiempo de esa irrupción²³² y, así, después de esconder sus manuscritos en cuevas de la localidad, cerraron el monasterio y se fueron a Galilea, donde, junto a los grupos zelotes, iniciaron la guerra judía contra Roma, descendiendo después a Judea y tomando Jerusalén, manteniéndola en sus manos hasta que el año 70, después de un tremendo sitio de la ciudad por las tropas romanas, huyeron a la fortaleza desértica de Masadda, donde finalmente se sacrificaron en un suicidio colectivo antes que entregarse en manos de los invasores romanos²³³.

El segundo período de la constitución de la Mishná va desde la destrucción del segundo Templo (año 70) hasta el siglo segundo de la era cristiana. Es el período de los maestros **tanaim** (sabios). De ellos los rabinos más significativos, también mayoritariamente fariseos, son Yohanan ben Zakkai quien, el mismo año 70 pidió a Vespasiano el permiso para salir de la Jerusalén sitiada por los romanos para ir a establecerse a Galilea en la localidad de Yabné y fundar ahí una sinagoga donde poder continuar con la enseñanza rabínica, evitando así su extinción. Después de él vino el famoso rabí Aquiba, cuyos comentarios son fundamentales en la constitución de la Mishná y quien murió mártir, el año 135, como resultado de su apoyo a la guerra judía contra Roma, liderada por Simeón ben Kojbá.

Rabí Aquiba había creído ver en ben Kojbá (=”hijo de la estrella”) el Mesías por quien se cumpliría la profecía de Balaam consignada en el libro de los Números, tal como también antes los esenios de Qumram habían considerado llegado el momento de esa inminencia de la irrupción mesiánica, basados en el mismo texto:

“Te veo venir, aunque no todavía. Te contemplo, aunque no estás cerca
Sale de Jacob una **estrella** (=kojba), se levanta un **etro** en Israel (24,17).

²³¹ Cf. **Textos 10.2**.

²³² Cf. **Textos 10.3**.

²³³ Cf. Flavio Josefo, **De bello judaico**, trad. Española **Guerra de los judíos y destrucción del templo de Jerusalén**, Ed. Juan Martín, Barcelona, Iberia, 1961 (2 vol.); cf. **Ilustraciones**, n. 30.

Junto con Rabí Aquiba tuvieron también importancia los rabinos Ismael ben Elisha y Judá ben Babá; muertos también por martirio en la misma persecución.

La represalia romana contra la “segunda guerra” judía fue terrible, matando durante esos tres años, 132-135, a más de 800.000 judíos. Al finalizar la masacre, los romanos destruyeron Jerusalén y, en el lugar del antiguo Templo, construyeron la Aelia Capitolina, con un templo a Júpiter. Además, prohibieron la circuncisión y la Torah. Ante esa situación insostenible, muchos rabinos huyeron a Babilonia.

A pesar de todo ello, sin embargo, la dedicación rabínica al comentario de la Torah siguió con fuerza en Galilea, probablemente con largos períodos de clandestinidad. Son particularmente importantes los comentarios de ben Elisha al Pentateuco que, en buena parte, quedarán como definitivos en la compilación final de la Mishná.

Sin embargo, los dos rabinos más importantes en esa compilación definitiva son el rabí Meir (entre 140 y 165), presidente de la academia de Usha, quien comenzó a ordenar por materias el material compilado y, finalmente, el rabino que, a partir de la compilación del rabí Meir, le dio ya su forma definitiva y es, por ello, denominado el “príncipe”: **Yehudá ha Nasí**. Este gran rabino, a partir de la compilación y el ordenamiento realizado por el rabí Meir, le dio su estructura definitiva en las cinco materias u “órdenes” (**sedarim**) en que está dividida la Mishná canónica; a saber: **Zeraim** (semillas), **Moed** (fiestas), **Nashim** (mujeres), **Nesiquin** (daños), **Zebajim** (cosas sagradas), **Toharot** (purezas). Cada uno de los seis “sederim” u órdenes contiene 63 tratados (**masekot**), los cuales a su vez se subdividen en 525 capítulos en total (**peraquim**)²³⁴.

A partir de su formación definitiva, en un hebreo postexílico denominado precisamente “mishnico” o “tanaíta”, el texto de la Mishná fue reconocido por todo el judaísmo, tanto el babilónico como el de Israel, como la compilación canónica universalmente normativa. Aun cuando quedaron muchas enseñanzas dispersas, tanto hagádicas como halákicas, que no fueron compiladas en la Mishná canónica y se conservan en colecciones especiales que quedaron

²³⁴ Cf. **Textos 10. 4.**

“fuera” de la Mishná canónica; por eso se conocen como “Baraitá” (“fuera”). Además hay también un texto midráshico, a parte de los midrashim hagádicos y halákicos de la Mishná, denominado “Gran Midrash” (Midrash Rabbá) que se fue desarrollando hasta el siglo VII.

Una vez fijado el canon de la Mishná en la reunión rabínica de Usha, en el siglo segundo, tanto los rabinos de las sinagogas babilónicas como los de la tierra de Israel se dedicaron ahora a comentar la Mishná canónica. Tales comentarios rabínicos conservados, en forma no sistemática y sin cubrir todo el texto de la Mishná,, constituyen la **Guemaroth**. Hay, pues, una Guemará babilónica y otra palestina, y los rabinos autores de esos Guemaroth, entre el siglo II y el V, reciben el nombre de **Amoraim**.

De esta manera, la única Mishná canónica más el conjunto de los dos comentarios Guemaroth de los “amoraim”, constituyen los dos **Talmudim** del Judaísmo: el **Talmud palestino**, comentario a 39 tratados de la Mishná (compilación del siglo IV) y el **Talmud babilónico**, que reúne comentarios de 37 tratados de la Mishná (hasta el siglo quinto en que se cierra). El Talmud babilónico es tres veces más extenso que el palestino y de estilo más literario y elegante, mientras que el palestino es más breve y coloquial.

Una vez cerrados, en el siglo V, los comentarios talmúdicos, se sucedieron otros grupos de comentaristas del Talmud, como los **Seboraim** (“opinantes”), que aclararon determinados pasajes (hasta el siglo VII); luego los **Gueonim** (“excelentes”), rabinos jefes de las dos sinagogas babilónicas más importantes, Sura y Pumbedita, cuya autoridad era reconocida por todos los judíos de la diáspora y sus respuestas a consultas sobre el significado de pasajes del Talmud babilónico se coleccionaron en los “Sheilot u Teshuvot” (preguntas y respuestas), entre los siglos VII y X.

A fines del siglo X los centros talmúdicos se trasladaron sobre todo a España y, después, a Alemania. De ahí provienen los dos más importantes comentaristas medievales, que corresponden, respectivamente, a las dos ramas, Askenazi (nórdica) y Sefardí (hispana), en que se dividió el judaísmo de la diáspora europea. El rabino comentarista Askenazi principal es **Rashi** (1040-1105), quien hizo el comentario sistemático de la Mishná, considerado el más clásico, tomando

como base el Talmud babilónico; por eso sólo comenta los textos de la Mishná que tienen comentarios Guemará en el Talmud.

Por su lado, el rabino sefardí más importante es el cordobés **Maimónides** (1135-1204)²³⁵, quien hizo comentarios a toda la Mishná, en árabe, aunque esa versión fue inmediatamente traducida al hebreo mishnáico. Maimónides se caracteriza por el interés puesto en destacar los principios que rigen las diversas normas casuísticas del Talmud, señalando los criterios de la decisión legal, en casos de duda debida a interpretaciones diversas o incluso contradictorias de la Guemará.

Posteriormente, unos discípulos de Rashi, conocidos como “tosafitas”, añadieron sus propios comentarios no canónicos a los Guemaroth talmúdicos que Rashi no había comentado y que, por ello, se denominan **Tosafot**. Acompañan marginalmente cada uno, excepto tres, de los 63 tratados de la Mishná.

A mediados del siglo XVI se hizo una codificación de los comentarios haláquicos, conocida como **Shulkán Aruk**, que tendió a considerarse como definitiva por la ortodoxia más radical. Sin embargo, ha habido otros comentaristas, hasta los tiempos modernos. El más cotizado de ellos es probablemente el del rabino Israel Lipschütz (1782-1860), particularmente por sus introducciones a cada uno de los seis Ordenes de la Mishná. Los comentaristas talmúdicos, siguiendo en ello la tradición de la exégesis midráshica, emplean generalmente un método denominado **PARDES**, término pnemotécnico para expresar los cuatro niveles o sentidos del texto escrito recogido en los comentarios: “literal” (**Pesat**), “alegórico” (**Remez**), “homilético” (**Dras**) y “místico” (**Sod**)²³⁶.

Ahora bien, esa enorme literatura talmúdica, comentando la Torah original, como compendio de las “cláusulas de la Alianza” hecha por Dios con los Padres, puede obstaculizar, por excesiva, el significado original de esa Torah, que es la fidelidad del pueblo a la voluntad de Dios, expresada en esas cláusulas. Es por ello que la sabiduría rabínica misma se ocupó de concentrar toda la enseñanza talmúdica sobre la Mishná que, a su vez, quiere explicitar el verdadero significado

²³⁵ cf. **Ilustraciones**, n. 31.

²³⁶ Esos cuatro niveles de comentarios tienen raíces mucho más antiguas y pueden incluso encontrarse más tarde en la tradición patristica cristiana, a partir de Orígenes (cf. Hensi de Lubac, **Exegèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture** (4 vol.), Paris, Ed. Aubier, 1959-1964.

de la Torah, en los famosos **613 Mitsvot** (preceptos) que todo buen judío debe cumplir. De esos 613 preceptos, se distinguen 365 de las cosas que **no hay que hacer** (tomando el simbolismo de la totalidad de los días del año), y 248 de las que **deben hacerse** (con el simbolismo de igual cantidad, se supone, de miembros del cuerpo humano)²³⁷.

Sin embargo, la sabiduría rabínica, sin perder de vista el significado original de toda la Torah, que es la búsqueda constante del “cumplimiento irrestricto de la voluntad de Dios”, es capaz de “relativizar” toda la enseñanza talmúdica, e incluso los 613 Mitsvot, que constituyen su síntesis para el comportamiento del judío que quiere ser “justo cumplidor de los preceptos de la Torah”, hasta resumirlos todos en uno sólo : “amarás al Señor tu Dios, y al prójimo como a ti mismo” (Dt 6,5)²³⁸. Es en esa misma tradición que se ubicará también el “rabi” Jesús de Nazaret cuando, ante la pregunta de un Maestro de la Ley sobre cuál es el mandamiento más grande de la Torah, él respondió :

“Amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el primer mandamiento y el más importante. El segundo es semejante a éste: Amarás al prójimo como a ti mismo. **En estos dos mandamientos se resume toda la Torah y los profetas**” (Mt 22, 37-40).

Por otro lado, cabe también mencionar otra tradición medieval judía, de tipo esotérico, conocida como la **Cábala**, término derivado de la raíz QBL que significa “recibir” o “transmitir”. Los mismos “cabalistas” suelen hacer remontar esa tradición a Moisés mismo y particularmente al exilio babilónico, vinculándola, con razón, a una interpretación esotérica de la visión del “carro sagrado” (**Merkabá**) del libro de Ezequiel (cc. 1ss), conducido por los “querubines”. Fue durante el siglo XIII cuando se extendió por todo Europa, particularmente en el sur de Francia (Narbona y Marsella), así como por ciertas comunidades sefardíes españolas hasta su expulsión definitiva en 1492, con el decreto de los Reyes Católicos. El tema de la “merkabá” de Ezequiel que ascendía hacia el cielo llevado por querubines, dio pie a la interpretación, propia del misticismo cabalístico, de la

²³⁷ Cf. **Textos 10.5.**

²³⁸ Cf. **Textos 10.6.**

“ascensión del alma al cielo” hasta llegar al trono mismo de Dios, combinando a menudo esa temática con perspectivas neoplatónicas y gnósticas, de la ascensión a través de los “eones” hasta llegar al “pléroma”.

Abraham ben Isaac fue el principal representante de la escuela cabalística de Narbona, junto a su yerno Abraham ben David. El hijo de éste último, conocido como “Isaac el ciego”, llegó a la pequeña ciudad de Girona, situada en el norte de Cataluña, iniciando ahí una **Aljama**, en el barrio judío del “Call” (=Cahal)²³⁹. En esa **Aljama** (comunidad judía) vivió el famoso rabino Moshe ben Najmán (Nahmánides, 1194-1270), denominado también “Bonastruc ça porta”²⁴⁰, quien hizo notables comentarios al Pentateuco, así como al libro de Job, y también escribió obras didácticas de tipo cabalístico, tales como “El tesoro de la vida”, “Carta de la santidad” y “La ley del hombre”.

Además de Nahmánides, el principal representante de la escuela cabalística catalana, e incluso española, florecieron otros maestros como el poeta Ezra ben Salomó, que redactó un comentario al Cantar de los Cantares y también a los órdenes o “Sephirot” angélicos, o también el polemista Iona de Girona, quien llegó a argumentar contra los comentarios talmúdicos del gran cordobés Maimónides, por considerarlo racionalista.

Los cabalistas de la Aljama de Girona formaban un “Consejo”, jerarquizado al estilo de las jerarquías angélicas y presidido por el representante del “Metatron” angélico, y en sus reuniones celebraban rituales de tipo hermético²⁴¹.

Con la expulsión de los judíos de España, en 1492, la tradición cabalística se trasladó a Galilea (en Safed), hacia donde había viajado también

²³⁹ cf. **Ilustraciones**, n. 32.

²⁴⁰ “Bonastruc” significa, en catalán, “felicidad”, nombre que se le asignaba por su actividad médica en la puerta de la ciudad donde atendía a la gente de sus dolencias) (Bonastruc significa, en catalán, “felicidad”, nombre que se le asignaba por su actividad médica en la puerta de la ciudad donde atendía a la gente de sus dolencias. Nahmánides fue “Gran Rabino de Catalunya” y, como tal, fue citado a la corte del Rey de Aragón y Cataluña, Jaime I, quien lo tenía en gran estima, para defenderse en las controversias frente a los teólogos cristianos de la Inquisición. Como resultado de esa controversia pública, la Inquisición obligó al Rey a condenar a Nahmánides, y tuvo que hacerlo con pena, por eso se limitó a enviarlo al exilio sólo por dos años, sin quemar sus libros. Pero sus detractores apelaron a Roma, y el Papa Clemente IV obligó al Rey a que lo exiliara de por vida y destruyera sus escritos, cuando ya tenía 72 años. Antes de morir escribió a algunos amigos y familiares, que seguían en Girona, una carta con estas palabras: “Dejé a mi familia (en Girona) y abandoné mi hogar; ahí, con mis hijos y mis hijas, los preciosos y amados niños educados sobre mis rodillas, dejé también mi alma. Mi corazón y mis ojos estarán con ellos para siempre...” (Texto publicado en el Diario **El Setmanal** de L’Empordà (Girona), n. 55, febrero del 2003, p. 14).

Nahmánides, dos siglos antes, una vez fue expulsado de Girona. AlEn Galilea surgieron cabalistas, con fuerte influencia “gnóstica”, como Isaac Luria (1534-1572), que elaboró temas “teúrgicos” postulando cataclismos primitivos previos a la misma caída de Adán y situaciones de ruptura de los “vasos de energía divina” cuyas “chispas”, caídas en el mundo demoníaco, están esperando ser recuperadas por los hombres piadosos del nuevo Israel para devolverlas a su origen divino, por medio del cumplimiento irrestricto de la Torah y la meditación mística centrada en cada una de las 27 letras del alefato hebreo.

En contraposición con esa línea cabalística, más tarde surgieron también, en Palestina, fuertes movimientos “mesiánicos”, particularmente preconizados por Sabbatai Zwi de Esmirna (muerto en 1676), quien propugnaba una lucha contra el mal, gracias a la iniciación ritual cabalística para un descenso a sus dominios de impureza y pecado, más que por medio del cumplimiento de los preceptos legales de la Mishná. Llegó a ser declarado “mesías” por el supuesto “profeta” Natán de Gaza, quien incluso predijo que el año 1666 sería el de la liberación mesiánica. Muchos rabinos, tanto de Palestina como del norte de Africa y sobre todo de Polonia, creyeron en esa predicción. Sabbatai se dirigió a Constantinopla para iniciar esa liberación, esperando ser coronado como “sultán”; pero, en lugar de ello, fue apresado y, al llegar el año 1666, prefirió hacerse musulmán para evitar el desastre. Pero el verdadero sultán lo desterró a Albania, donde diez años después murió, provocando una tremenda decepción en todo el mundo judío que había creído en él, e incluso en su “segunda venida”, después de muerto. Cien años más tarde, otro exótico cabalista, Jacob Frank (1726-1791), pretendió ser la reencarnación de Sabbatai Zwi, dedicándose a predicar la “Torah de la liberación”. Pero fracasó, al ser condenado por un tribunal rabínico e, igual que Sabbatai, huyó a Turquía, haciéndose también ahí musulmán, aunque más tarde se “convirtió” al catolicismo romano, dedicándose a elaborar unas doctrinas exóticas, que consideraban a la virgen María como persona divina inherente a la Trinidad. Terminó finalmente su vida pasándose a la Iglesia ortodoxa de Rusia.

El esoterismo de la cabalística, así como el exceso en determinados movimientos mesiánicos, originó su crisis y fue determinando el surgimiento de

²⁴¹ Cf. Textos 10.7.

otro movimiento pietista, que tomó el nombre de la antigua “Asamblea de los **Hasidim**” (1Ma 2,42). Fue así como Eliezer Ba'al Shem Tov, conocido como “Best” (1700-1760, inició el movimiento **hasidita**, que se extendió rápidamente por la europa oriental, poniendo el acento, no en expectativas de salvación provenientes de irrupciones mesiánicas ni tampoco en las especulaciones intelectualistas talmúdicas, sino en la paz del espíritu fundada en la comunión mística con Dios, cuyo acceso buscaba también la **cábala**, de la cual es heredera el **hasiditismo**. Los movimientos **hasiditas** fueron seguidos por gente simple, ajenas al mundo de la especulación mishnáica y talmúdica y generó también grandes “maestros espirituales”, particularmente Najmán de Bratzlaw (1772-1811)²⁴², a menudo más apreciados que los “Rabinos” o Maestros de la Ley Talmúdica. Sin embargo, con el tiempo, ello determinó fricciones entre el hasiditismo y la ortodoxia rabínica; pero, igual que los cabalistas, también los grupos hasiditas se fueron deteriorando, alejándose de su primera inspiración mística, con “maestros carismáticos” a menudo faltos de criterio y que pretendían ser “santos” mediadores entre Dios y los hombres, faltos de un mínimo de autocrítica, llegando, a menudo, a transformarse, junto a sus seguidores, en verdaderas “sectas” enfrentadas entre sí, dentro del judaísmo.

A partir del siglo XVIII, en las comunidades judías de la Europa occidental, el impacto de la Ilustración (“Aufklärung”) fue penetrando en la cosmovisión social y secularizando la cosmovisión religiosa, así como en el ordenamiento político, como consecuencia de la Revolución Francesa. El gran “ilustrado” Lessing tuvo particular importancia en ese proceso secularizador. Pues bien, un gran amigo de Lessing era el judío Moseh Mendelshon (1729-1786), quien emprendió la obra de traducir la Torah hebrea al alemán literario, y no al idioma popular judío-alemán (el “hiddish”). Además para Mendelshon, el judaísmo constituía un sistema de “legislación” y no una dogmática que habría que mantener tal cual de forma intocable. Esta nueva perspectiva, convierte a Mendelshon en padre de la “ilustración” (**haskalá**) al interior del judaísmo. Muy pronto, tal apertura interpretativa de los ilustrados (**maskilim**), en diálogo con la cultura

²⁴² Para la historia del “hasiditismo”, cf. sobre todo, Gershom Sholem, **Major trends in Jewish Mysticism**, Londres, 1955; también H. M. Rabinowicz, **The World of Hasidism**, Londres, 1970.

ilustrada moderna, fue provocando debates internos, particularmente por la tendencia en cierto judaísmo a integrarse, incluso “étnicamente”, con los no judíos, relativizando la identidad propia respecto a las demás etnias. Todo ello provocó la fuerte reacción de los grupos judíos más conservadores, surgiendo movimientos contrarios al intento iniciado por Mendelshon, oponiéndose a la traducción de la Biblia hebrea a idiomas modernos e incluso resistiéndose a usar el hebreo bíblico o mishnáico como idioma para uso ordinario de los judíos, que debía ser el “hiddish”. Sin embargo, la cuña “ilustrada” había hecho ya su entrada en el judaísmo y se mantendría hasta nuestros días, afectando la forma misma de comprender la Torah, con una lectura menos literal y “tradicional”, introduciendo, en cambio, el análisis crítico de los textos bíblicos y, como consecuencia, afectando la práctica tradicional de los ritos y los usos propios del judaísmo tradicional. El judaísmo “reformado” tendió a considerar su identidad religiosa como una fe monoteísta ilustrada, y de ética universalista, relativizando la literalidad de las enseñanzas “hagádicas”, incluidos sus aspectos “mesiánicos” y escatológicos, así como la normatividad de los aspectos “haláquicos” de la tradición rabínica, renunciando también a la expectativa “sionista” de un retorno a la tierra de Palestina y postulando la “asimilación” con el entorno cultural y geográfico occidental en que se encontraban²⁴³. De ese ámbito “reformista” surgieron muchos judíos que agudizaron su “secularización” hacia un franco ateísmo.

Las comunidades judías influenciadas por la innovación “ilustrada” iniciada por Mendelshon se extendieron sobre todo por la Europa más occidental y Estados Unidos, mientras que en la Europa oriental el judaísmo siguió mayoritariamente anclado en sus formas tradicionales. Esta situación ha determinado las diferencias, a menudo notables, entre unas comunidades y otras, como también en los enfoques de ciertas escuelas rabínicas más “liberales” (judaísmo **reformado**) y otras, más “tradicionales” (judaísmo **ortodoxo**).

Estas últimas mantienen la enseñanza conocida como **musar** de la antigua observancia ético-ritual, apegados a la codificación haláquica del **Shulkán Aruk**. Hubo intentos de compatibilizar ambas tendencias, particularmente por

²⁴³ En 1885, el judaísmo “reformado” de Estados Unidos hizo, en esa línea, una famosa declaración de principios que lo identificaban, conocida como la **Pittsburgh Platform**, cf. **Textos 10.8**.

parte del judío alemán S.R. Hirsh (muerto en 1888), quien intentó una especie de “neo-ortodoxia”, combinando la fidelidad a las propias tradiciones religiosas y éticas, abriéndose a la vez a la participación en los diversos aspectos de la cultura occidental moderna (“ilustrada”). Aunque no siempre fue fácil este intento, en ningún caso aceptado por el judaísmo oriental y con dificultades a veces insalvables, por parte del judaísmo occidental “reformado”, particularmente en lo referente a la interpretación “crítica” de la Torah y en la mantención de la identidad no “mestiza” de la etnia judía. Entre los dos polos del judaísmo “reformado” y el “ortodoxo”, surgió también, en el siglo XIX, el movimiento, representado inicialmente por el Seminario Rabínico de Breslau, en Alemania, que postulaba un “judaísmo positivo histórico”, fiel a la tradición judía, pero asimilándola en un sentido dinámico y sucesivamente “inculturado”. Al establecerse en Estados Unidos, tomó las características propias del “pragmatismo” norteamericano, convirtiéndose en un judaísmo “intermedio” entre la **ortodoxia** y el **reformismo**, que se denomina judaísmo **conservador**. Si bien, la amenaza “reformista liberal” del judaísmo ilustrado motivó que el rabino Isaac Elichanan fundara, en 1896, la primera “**Yeshiva**” (Escuela rabínica), que se convertiría luego en la “Yeshiva College” y, después, en “Yeshiva University”, donde se forman todos los rabinos ortodoxos. Asimismo, los judíos ortodoxos americanos se organizaron, a partir de 1898, en la “Union of Orthodox Jewish Congregations”. Por su parte, los judíos **conservadores**, ya en 1887, como reacción a la **Pittsburg Plattform** de los **reformados**, crearon la **Jewish Theological Seminary Association**, dirigida por el rabino H. Pereira Mendes. Más tarde, en 1909, se adhirió a él también el **Teachers Institute**, que daba todos sus cursos en el hebreo moderno, manteniendo la adhesión a los principios básicos del judaísmo rabínico. Ello permitió que muchos rabinos ortodoxos se formaran también en ese centro, dándoles mayor apertura, tanto más que, en 1937, tuvo lugar una nueva declaración de principios por parte del judaísmo reformista, en la **Columbus Plattform**, con un tono mucho más cercano a la postura **conservadora**²⁴⁴.

²⁴⁴ Cf. **Textos 10. 9.**

Los acontecimientos que, en la primera mitad del siglo XX, derivaron en la Shoá (Holocausto), con la que el “antisemitismo” llegó a sus formas más perversamente masivas, determinaron que el judaísmo se uniera en un instinto obvio de supervivencia, más importante que las diferencias entre “reformados” y “ortodoxos”, incluso aglutinándose en esa única identidad, muchos judíos que se experimentaban francamente ateos. La pertenencia al ser judío resultaba ser, pues, un problema de supervivencia y de solidaridad entre personas pertenecientes a la misma etnia y tradición, más allá de las diferencias profundas en cuanto a la forma de interpretar su significado. Ello provocado, en buena parte, porque el “antisemitismo” irracional y perverso no hacía tampoco ninguna distinción entre identidad “étnica” y nacionalidad o creencia religiosa de los judíos.

La persecución simplemente “antisemita”, sin razones debido al tipo de creencia (hubo muchos judíos que se profesaban incluso de religión “cristiana” o “hindú”, u otra), llevó también a esa conciencia solidaria propia del ser judío, creyente o ateo, “ortodoxo” o “reformado”, que caracteriza la situación de los judíos, tanto en el Estado de Israel como fuera de él, en la actualidad.

La creación del Estado de Israel, en 1948, como consecuencia inmediata de la tragedia de la Shoá²⁴⁵, y una vez superada la emergencia inmediata de la persecución nazi, el mismo judaísmo “reformado” apoyó esa situación del nuevo Estado, aun cuando anteriormente, de acuerdo a la **Pittsburgh Platform**, se hubieran declarado contrarios al “sionismo”. El problema planteado por el nuevo Estado de Israel y el problema palestino con él suscitado fue provocando la agudización de las posturas al interior del mismo territorio judío, particularmente con respecto a la forma de comprender la “posesión de la tierra”, en especial la capital histórica Jerusalén (Sión) y su antiguo Templo²⁴⁶, así como la organización de la convivencia práctica con los palestinos no judíos que ocupan el mismo territorio. Al respecto hay dos grupos **ultraortodoxos**, que mantienen posturas

²⁴⁵ cf. **Ilustraciones**, n. 33.

²⁴⁶ El movimiento denominado “Sionismo” fue iniciado, en el siglo XIX, por Theodore Herzl, en reacción al persistente “antisemitismo”, fuera cual fuere la “nacionalidad” del judío, como un recurso a la posibilidad de volver a tener, los judíos de diversas nacionalidades, dispersos por el mundo, un espacio propio de supervivencia segura en el futuro. Para los más “ortodoxos” y particularmente para algunos “ultraortodoxos” ese “sionismo” implicaba volver a reconstruir el antiguo Templo y restaurar en Israel las antiguas prácticas religiosas y culturales judías, previas a la invasión romana, con la destrucción del Segundo Templo, el año 70. Cf. **Ilustraciones**, n.34.

contradictorias entre sí: los **Fieles del Templo**, de un “sionismo” radical, consideran que mientras no logren reconstruir el antiguo Templo de Jerusalén, el “lugar de la Alianza”, que está actualmente ocupado por las mezquitas de Omar y El Aksa, no se dará la fidelidad plena a la Torah y, por lo mismo, no podrán estar plenamente cumplidas las promesas de Dios a los padres, siendo contrarios a la separación del Estado y la religión; por otro lado, están los llamados **Guardianes de la ciudad** que, incluso viviendo muchos de ellos en el actual estado de Israel, son antisionistas, por considerar sacrílega la existencia del nuevo estado de Israel debido a que el “Reino de Israel” prometido por Dios tiene que ser establecido por el rey Mesías cuando Dios lo envíe y no puede ser producto de decisiones políticas de grupos judíos ni de la ONU. De ahí que algunos de ellos lleguen, a veces, incluso a hacerse aliados de los palestinos contrarios al estado de Israel.

b. Fuentes escritas del judaísmo rabínico

Los manuscritos conservados de la Mishná son escasos debido a su extensión y también a que la mayoría de ellos fueron quemados durante los siglos de persecución antijudía²⁴⁷. La primera edición impresa de la Mishná es la de Nápoles, del 1492, justo el año de la expulsión de los judíos de España, esa edición se considera como **textus receptus** (aunque hay algunos restos de una edición anterior, hecha en Guadalajara, España, en 1482). Después hubo otras dos ediciones famosas: la de Venecia, en 1546, y la de Praga, en 1617, que constituye en el punto de referencia de todas las ediciones posteriores²⁴⁸. Si bien no existe hasta hoy ninguna edición crítica de la Mishná. Debido, además, a que su estudio fundamentalmente tuvo lugar en las sinagogas de Babilonia y de Palestina, los diversos Guemaroth de esas dos escuelas influyeron en que se produjeran variantes palestinas y babilónicas del texto mismo de la Mishná, lo cual dificulta aún más una edición crítica.

²⁴⁷ Los cuatro principales son el de Kaufmann, transcrito por G. Beer, Haag, 1930; el de Parma, De Rossi, 138; el de Cambridge, transcrito por W.H. Lowe, Cambridge, 1883, Add. 470; y los fragmentos de la Geniza de El Cairo, publicados en transcripción de Jerusalén, 1973.

²⁴⁸ Cf. versión castellana realizada por Carlos del Valle, **La Misná**, Madrid, Ed. Nacional, 1981.

- Por su parte, sólo se conserva un manuscrito completo del Talmud babilónico²⁴⁹, así como también un solo ejemplar del Talmud palestino²⁵⁰.

Los textos sagrados de la Mishná y del Talmud sufrieron la misma suerte que la de los mismos judíos, durante los siglos de persecución antisemita en la “cristiandad”, aunque ésta se había iniciado ya en tiempo del emperador Justiniano (553). Así, en sus **novella**, ordena: “La que ellos (los judíos) llaman Mishná la prohibimos en todas partes por no estar contenida en los libros sagrados” (**Novella 146**)²⁵¹.

Pero la persecución más cruenta comenzó en el siglo XIII y duró, con altos y bajos, hasta el siglo XVIII. Durante ese tiempo se mataron a muchísimos judíos en las hogueras de la Inquisición y, también se quemaron los libros de la Mishná y el Talmud. Así, en 1242, en París, como resultado de una disputa inquisitorial entre un converso cristiano y cuatro judíos, el tribunal hizo quemar 24 carretas de textos judíos. En España, con mayor tolerancia y comprensión, después de la disputa de Barcelona del 1263, entre teólogos de la Inquisición y el rabino Nahmánides, el rey de Aragón y Cataluña Jaime I ordenó borrar del Talmud los textos ofensivos para con Jesús y María, evitando así la quema de los textos. Más tarde, en 1553, tuvo lugar una reunión de diez cardenales junto con el Papa, cuyo resultado fue la declaración de que los textos judíos talmúdicos eran blasfemos, ordenando que fueran quemados²⁵². El último “auto de fe” contra el Talmud tuvo lugar en Polonia en 1757. Sin embargo, entre los cristianos hubo teólogos que defendieron también el Talmud, apoyando su publicación, hasta el punto que, en 1314, el Papa Clemente V, ordenara la traducción del Talmud, llegando a considerar, no sin cierta ingenuidad hermenéutica, que los autores de la Mishná, inspirados por el Espíritu Santo, habrían ya predicho muchos aspectos de Cristo²⁵³.

- De la literatura esotérica “cabalística”, hay dos textos principales: el **Libro de la Creación** (de la cábala oriental) y el **Sefer-ha Zohar** (“Libro del

²⁴⁹ **Hebr 95**, conservado en la Staatsbibliothek de Munic y editado en “facsimil” por H.L. Strack, Leiden, 1912. En Buenos Aires se está publicando actualmente una versión castellana del Talmud babilónico, a cargo del Ed. Abrahán S. Weissw, 1968ss.

²⁵⁰ Copia realizada en 1289 por Yekuteil Benjamin ha-Rofe, que se conserva en el museo de Leiden.

²⁵¹ Cf. H.L. Strack, **Einleitung in Talmud und Midrash**, n. 23.

²⁵² Cf. **Encyclopedia Judaica**, art. **Talmud** 15:770.

Esplendor”, 1240-1280, de la cábala occidental)²⁵⁴. Este último, sin duda es el más importante. El esoterismo fundado en tales textos distingue entre el aspecto inaccesible u oculto (**En-Sof**) de la divinidad y sus aspectos revelados, centrándose en siete tópicos²⁵⁵:

1. Significado del árbol del conocimiento (cf. Gn 2,9 y 17);
2. Significado del Tetragrama sagrado;
3. Las 32 Vías de ascenso al mundo superior²⁵⁶;
4. Significado sagrado de las 27 letras del Alefato hebreo;
5. Significado cabalístico de los Números;
6. La Angelología²⁵⁷;
7. El mundo futuro.

- En cuanto a la literatura **hasidita**, hay diversas publicaciones de “textos” e historias hasiditas, siendo el más clásico el **Sefer Hasidim**, que recoge las tradiciones místicas y ascéticas del hasiditismo medieval. Modernamente el judío que más ha estudiado esa tradición hasidita es el filósofo Martin Buber²⁵⁸.

²⁵³ **De Arcanis**, nn. 6 y 7.

²⁵⁴ Cf. **Ilustraciones**, n. 35.

²⁵⁵ Para esto puede consultarse Haziél, **Des origines de la Cabale à l'angéologie**, Paris, Ed. Bussière, 1996.

²⁵⁶ **Textos 10.10**; cf. **Ilustraciones** n. 36.

²⁵⁷ Cf. Haziél, **Le monde des Anges et des Archanges. Dons et pouvoirs accordés par les Anges et les Archanges. Prières**, Paris, Ed. Bussière, 1995. Cf. **Ilustraciones**, n.37.

²⁵⁸ M. Buber, cf. **Schriften zum Hasidismus**, en **Werke**, vol. III, München 1963; del mismo autor también puede verse **The origin and meaning of Hasidism**, New York, Ed. Friedman, 1960.

B. CRISTIANISMO

El cristianismo constituye, en su punto de partida, una profunda reinterpretación de las expectativas propias de la tradición judía a partir de la experiencia vivida y manifestada por Jesús de Nazaret, tal como la recogieron y la transmitieron sus testigos oculares inicialmente y, luego, San Pablo desde su fulminante conversión. La sedimentación de esas dos fuentes referidas a la experiencia de la irrupción de Dios en Jesús, el Cristo, constituirán la Escritura conocida como Nuevo Testamento, elaborado durante la segunda mitad del siglo primero.

Para comprender, pues, el verdadero significado de la fe cristiana deben buscarse sus raíces en los antecedentes judíos que marcaron a Jesús mismo y, desde ahí, ubicar su evolución ulterior, siguiendo el Espíritu que animaba al mismo Jesús o, a veces, tomando también derroteros ajenos a él.

1. Reinterpretación cristiana de las Promesas

El exilio babilónico del pueblo judío, en el siglo VI antes de Cristo, había llevado a algunos de sus miembros a replantearse el significado de lo que Dios había previsto al prometer a los Padres la Tierra, la descendencia y la Alianza, promesas que constituyeron siempre el hilo conductor de la esperanza judía. Dios sería siempre **fiel** en mantener sus promesas. Pero ¿cuál era el contenido definitivo de éstas? Para el judaísmo ortodoxo y rabínico ese contenido seguía siendo la antigua tierra de palestina, la descendencia los hijos de Abrahán, con el signo físico de la circuncisión como señal de pertenencia a esa especie de “genoma” étnico-teológico y la Alianza prometida que se visualizaría nuevamente en un segundo Templo de Jerusalén, el “lugar de la Alianza”.

Pues bien, un grupo de judíos, que suelen englobarse bajo el nombre genérico de los “pobres de Jahvé” (**anawim**) experimentaron el desastre del exilio, con la pérdida traumática de los tres aspectos de las promesas que habían parecido ya realizadas, durante el Reinado de David y Salomón, como un llamado a profundizar en su significado, interiorizándolo. De esta manera, la **tierra** prometida comienza a describirse, en algunos textos exílicos, no como un territorio, sino como símbolo equivalente a la **felicidad**. Así puede verse en la exageración intencional de los listados sobre las cualidades de la “tierra prometida”, que el Deuteronomio, escrito durante el exilio, pone en boca de Moisés:

“Cuando el Señor tu Dios te introduzca en esa tierra buena, tierra de torrentes, de fuentes, de aguas profundas que brotan en el fondo de los valles y los montes, tierra que produce trigo y cebada, viñas, higueras y granados, tierra de

olivos, aceite y miel, tierra que te dará el pan en abundancia para que no carezcas de nada, tierra donde las piedras contienen hierro y de cuyas montañas extraerás el cobre; entonces comerás y te saciarás y bendecirás al Señor tu Dios por la tierra buena que te ha dado” (Dt 8,7-10; cf. 11, 9-15)

De manera similar, un salmo exílico hará esa misma identificación entre tierra y felicidad: “Confía en Jahvé, haz el bien, y **habitarás la tierra en paz**; pon en Jahvé tus delicias y él **colmará los deseos de tu corazón**” (Ps 37, 3-4); y algunos versículos después repite: “Los **pobres** (anawim) **poseerán la tierra**; respirarán la paz profundamente”(v. 11). En otro salmo también exílico se dice: “**La felicidad llenará su vida**, sus descendientes **poseerán la tierra**”(Ps 25, 13).

Paradójicamente los “pobres” podrán “poseer la tierra”, no como nuevos terratenientes, sino marcando la diferencia con la clave de reinterpretación que hará posible la “felicidad”, aunque no sean “terratenientes”; puesto que la tierra prometida significa la promesa de “felicidad” que será posible aun sin poseer “tierra”.

Análogamente, la **descendencia** prometida a los Padres, en la experiencia del exilio, se abre a la universalización, junto con profundizar en el verdadero monoteísmo, según el cual el único Dios es el creador de todo el mundo y de todas las naciones de la tierra. Así el segundo Isaías afirma:

“Volveos a mí y os salvaréis, **confines de la tierra**, pues yo soy Dios y no hay otro...La salvación y el poder vienen sólo del Señor...Con el Señor triunfará y será grande **toda** (universal) la **descendencia de Israel**” (Is 45, 22-25).

Y, sobre todo, el **descendiente** por antonomasia, el “descendiente mesiánico”, el “hijo de David”, por medio del cual Dios cumpliría las promesas, sería paradójicamente algo tan inesperado “que asombrará a muchos pueblos y los reyes se quedarán sin palabras al ver algo que no les habían contado nunca y comprender algo tan inaudito” (Is 53,14-15), consistente en que Dios hará que por medio de un “siervo sufriente” y “hombre de dolores” (53,3) “cordero llevado al matadero” (53,7), se cumplan las promesas: “Por haberse entregado en lugar de los pecadores, **tendrá descendencia**, prolongará sus días y por medio de él **se realizará el designio de Jahvé**” (53, 10ss).

Finalmente, la **alianza** entre Dios y el pueblo se realizará por una interiorización de la fidelidad de corazón para con Dios. Así, el sacerdote y profeta Ezequiel relativiza el culto del Templo de Jerusalén: “Yo profanaré mi santuario, del que estáis tan orgullosos, por ser la delicia de vuestros ojos, la pasión de vuestra vida...” (Ez 24,21), y

llama a esa interiorización del culto auténtico: “Yo les daré un corazón fiel y les infundiré mi Espíritu. Les arrancaré el corazón de piedra y les daré un corazón de carne...Entonces serán mi pueblo y yo seré su Dios” (Z 11, 19-20; cf también Jr 31, 31-33; Is 48, 6-8). Y el signo de esa nueva Alianza será no tanto la circuncisión de la carne, sino la del corazón.

Esas reinterpretaciones de las promesas, iniciadas durante el exilio babilónico por una corriente de espiritualidad dentro del mismo judaísmo, constituyen la raíz histórica de la experiencia espiritual de Jesús. Y así el cristianismo comenzó, en el interior mismo del contexto judío, a partir del momento en que los seguidores de Jesús tomaron conciencia de que el mismo Dios que había hecho gratuitamente las promesas a los Padres, ahora, en Jesús, las había cumplido con una plenitud insospechada. El evangelio de Lucas comienza poniendo en boca de María esa referencia:

“Ha protegido a Israel, su siervo, tal como lo había prometido a nuestros padres; se ha acordado de su amor a Abrahán y a su descendencia para siempre” (Lc 1,54-55).

Y luego vuelve a retomarlo con las palabras de Zacarías:

“Movido por el amor que lo hace fiel a nuestros padres y por el recuerdo de la Alianza santa que juró a nuestro padre Abrahán, prometiéndole concedernos que, sin miedo, libres de los enemigos, le demos culto, con santidad y justicia, durante toda la vida” (Lc 1, 72-75).

Por eso, Jesucristo constituye, para el Nuevo Testamento, el **Amén** (la fidelidad) de Dios: “Todas las promesas de Dios tienen su Sí en Jesucristo; por eso es por medio de él que nosotros decimos nuestro **Amén**” (2C 1,20). Jesús es, así, “el **Amén**, el Testimonio **fiel**” (Ap 3,14). Y el Apocalipsis cierra el Nuevo Testamento destacando ese cumplimiento fiel de las promesas por parte de Dios, en Jesús:

La **tierra** prometida es, en definitiva, “aquellos cielos nuevos y tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra ya pasaron...y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén que bajaba del cielo, procedente de Dios” (Ap 21, 1-2). Allí él “enjugará toda lágrima de sus ojos y la muerte ya no existirá más; ni tampoco llantos, ni gritos, ni penas existirán más, puesto que las cosas de antes ya pasaron” (21,4).

La **descendencia** de Abrahán es ahora ampliada definitivamente a **todos los gentiles** (cf. He 11,18). Ese será el descubrimiento que transformó a Pablo de fariseo recalitrante en “apóstol de los gentiles” y que él denomina el **misterio secreto** escondido hasta ahora en Dios: “Que **todos los pueblos** son coherederos, miembros del

mismo cuerpo y copartícipes de la **promesa, en el Mesías Jesús**” (Ef 3,6; cf. Rm 4, 13s; 11,25; 16,25-26; Col 2,2-34; Tt 2,11). Esa misma perspectiva paulina la ve cumplida también el Apocalipsis: “Vi todavía una gran multitud, que nadie habría podido contar, **de toda nacionalidad y de todas las tribus, pueblos y lenguas**, que estaban de pie ante el altar y ante el Cordero” (Ap 7,9).

Respecto al **descendiente mesiánico**, el “hijo de David”, el Apocalipsis, siguiendo al mismo evangelio (cf. Mt 16, 21; 17, 22-23; 20, 18-19), ve a Jesús como el **cordero degollado** anunciado por el profeta Isaías (cf. Ap 5,6; 12,11; 14,1; 19,7-16; 22,1; cf. Is 53). Precisamente por entregar su vida por los demás, ese **cordero degollado** se hace “digno de tomar el documento y de abrir sus sellos (del “misterio” del Reino), porque fuiste degollado y con tu sangre compraste para nuestro Dios a **gente de toda tribu, lengua, pueblo y nación** y los hiciste reinado y sacerdotes para nuestro Dios, y reinarán sobre la tierra” (Ap 5, 9-10).

Finalmente, la **Alianza**, identificada antes con el Templo de Jerusalén (el “lugar de la Alianza”) se realiza por la persona de Jesús: “Este es el tabernáculo de **Dios con los hombres**, y desde ahora habitará con ellos...”. Por lo mismo, la Alianza ya no se concreta en un “lugar sagrado” particular: “Viene la hora en que no será ya en esta montaña (Garizim) ni en Jerusalén donde adoraréis al Padre...Viene el momento y es ahora en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, que así son los que el Padre quiere como adoradores. Dios es Espíritu y quienes lo adoran deben hacerlo en espíritu y en verdad” (Jn 4, 21-24). Por eso el Apocalipsis dirá que “Allí no vi templo alguno, puesto que el Señor Dios Todopoderoso **es su templo**” (Ap 21,22). Y la fórmula de la Alianza, “ellos serán su pueblo y el mismo Dios-con-ellos será su Dios” (Ap 21,3), cobra una profundidad inaudita: “Quien salga vencedor, poseerá estas cosas en herencia: Yo seré Dios para él, y él **será para mí un hijo**” (21,7). Por lo mismo, Pablo expresará admirado: “No habéis recibido un espíritu de esclavitud para recaer en el temor, sino que heis recibido un espíritu de filiación que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre!.El mismo Espíritu se junta a nuestro espíritu para dar testimonio de que **somos hijos de Dios**” (Rm 8, 15-17). Por su parte la segunda carta de Pedro, con un texto del todo inédito, exclama: “Nos han sido dadas las preciosas y muy grandes **promesas** a fin de que por ellas lleguemos a ser **partícipes de la naturaleza divina**” (2Pe 1,4).

Es, pues, de esta manera absolutamente inaudita que el cristianismo, enraizado del todo en la tradición judía, ve cumplidas, en la persona de Jesús, las

promesas que Dios había hecho a los Padres, viendo en Jesús lo que su mismo nombre significa: “Dios hace que se levante un **salvador** poderoso en la casa de David, su siervo, tal como lo había anunciado de tiempo antiguo, por boca de sus santos profetas. De esta manera **nos salva...**”(Lc 1,69-71)²⁴⁹.

2. La esencia del Cristianismo

La genialidad cristiana radica precisamente en el profundo significado **salvífico** de la persona de Jesús. Hablar de “salvación” supone la pregunta sobre la situación “perdida” de la cual Jesús **salva**. La correlación entre la conciencia de la situación “perdida” del ser humano, por un lado, y el anuncio “salvífico” recibido por el hombre consciente del problema planteado por su existencia, por el otro, constituye la dimensión genial a la que aludí, que puede hacer del cristianismo, en su propia originalidad, una experiencia particularmente convincente dentro del ámbito de las búsquedas religiosas en general. Pues bien, ¿cuál es esa “correlación”?

El problema fundamental planteado por la conciencia humana tiene una triple dimensión que constituyen las tres coordenadas en que se mueve su propia existencia: **muerte, vida y convivencia**.

Primero, la **muerte**, como riesgo real, percibido por la conciencia, de que la nada sea la última palabra de la realidad, de tal manera que todo lo que es, en lo concreto de los existentes, acabe siempre en la nada. En la muerte del “tu” percibo, en efecto, que ese “tu” dejó de ser tal, y así preveo que “yo” en cuanto tal dejaré también de ser “yo”; en segundo lugar, la **vida** misma le plantea a la conciencia la pregunta sobre su posible inconsistencia radical que determina el sentimiento del “vanidad de vanidades” de cuanto hacemos en la vida, por su “insoponible levedad” (el carácter de “maya”, o apariencia, de que habla el hinduismo); esa inconsistencia puede incluso llevar a renegar de la vida (suicidio): “¿Porqué tuve que nacer y no morí en el seno, sin que ningún ojo me viera?” (Jb 10,18); finalmente, el problema de la **convivencia** radica en el carácter egocéntrico de todo comportamiento humano, debido a su enraizamiento en el mundo animal regido por la “selección natural”, lo cual hace sospechar que el

²⁴⁹ Para un análisis más detallado de este seguimiento del “hilo conductor” de la Biblia que va de las Promesas hechas “gratuitamente” (Hen) por Dios a los Padres hacia su cumplimiento fiel (Amen), pasando por el proceso “interiorizador” que tuvo lugar durante el exilio, por parte de algunos grupos de judíos vinculados a la tradición profética de Jeremías, Ezequiel y II Isaías, para culminar en la reinterpretación cristiana de esas Promesas, puede verse mi libro **La experiencia bíblica: Gracia y ética**, Madrid, Ed. PPC, 1997.

contenido de fondo de todo aparente altruismo es siempre egocéntrico, siendo los altruismos formas estratégicas (neuróticas, diría Freud) de realizar el propio instinto de supervivencia a costa de quien sea.

Pues bien, las tres confesiones fundamentales de la fe cristiana sobre la persona de Jesús como **salvador**, “por nuestra salvación”, corresponden precisamente a ese triple nivel del problema de la existencia: Jesús **murió**, asumiendo realmente el riesgo humano, previsto, de la nada final (“Dios mío, Dios mío, ¿porqué me has abandonado?”)(Mt 27,46); pero **resucitó**, fundando la esperanza de que no será, en definitiva, la muerte la última palabra de la realidad, dando así al ser humano la esperanza de su propia resurrección.

Asimismo, Jesús fue realmente un **hombre**, ” en todo igual a nosotros” (Heb 4,15); sin embargo es realmente también **Dios en persona**, “el Verbo de Dios que se hizo carne” (Jn 1), para que el hombre pueda esperar el don de la propia “divinización”, al ser constituido como “hijo de Dios en el Hijo”.

Finalmente, Jesús vivió también en medio de los condicionamientos propios del egocentrismo humano, regido por las luchas de poder y sucumbió a ellos, como “una oveja llevada al matadero”, vilmente devorada por los leones: “Siendo de condición divina, no lo tomó en cuenta, sino que **se vació** (kénosis) a sí mismo de esa dignidad tomando la condición de esclavo, haciéndose igual a los hombres...hasta la muerte y una muerte de cruz”(Fil 2,5ss). Sin embargo, precisamente en esa situación de máximo anonadamiento, le entregó al ser humano el Espíritu mismo de Dios, que lo había constituido a él como “Cristo”, el Ungido por el Espíritu de Dios, que es Amor gratuito, descentramiento sin referencia egocéntrica. Por eso, tanto Mateo como Juan, expresan la muerte de Jesús con estas palabras: “Entregó el Espíritu” (Mt 27,50; Jn 19,30). Y ese Espíritu recibido por la comunidad constituye el Pentecostés cristiano, gracias al cual “todo el mundo se entiende con todo el mundo”: “Todos fueron entonces llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en otras lenguas según el Espíritu les daba de expresarse” (He 2, 4). De esta manera, la irrupción del Espíritu que animó a Jesús, ungiéndolo como Cristo para judíos y gentiles, abre al hombre a la esperanza de superar la incapacidad de convivencia, simbolizada con el derrumbe de la “torre de Babel, seguido de la “dispersión de lenguas” (cf Gn 11, 7-9), que condena al hombre a ser “homini lupus”.

Pascua, Encarnación y Pentecostés constituyen, así, las tres afirmaciones centrales de la fe cristiana, la “esencia del cristianismo” que, por lo mismo, son el centro de su celebración litúrgica a lo largo del año. Esa centralidad es correlativa al carácter “salvífico” que ofrecen con respecto al triple problema fundamental de la existencia humana. Una salvación que es sólo Gracia, puesto que la esperanza de superar la muerte, la inconsistencia del vivir y el egocentrismo ancestral no se funda en las propias posibilidades autónomas, sino en que Dios es y en lo que Dios es: Amor gratuito que es dado, fundando también la esperanza de que cumplirá fielmente (Amén) lo prometido, puesto que “Él permanece fiel, aunque nosotros seamos infieles, ya que no puede negarse a sí mismo” (2 Tm 2,13).

Con ello se cumplen también, en forma inaudita, las tres promesas de la tierra, la descendencia y la Alianza. La “tierra” se identifica con la esperanza de una “vida consistente”, equivalente a la recuperación del Paraíso” perdido. La “descendencia”, por la cual Abrahán poseería esa tierra, tiene que ver con la inmortalidad: Abrahán sobrevivirá en su descendencia, por medio de la cual podrá poseer la tierra. Finalmente, la Alianza de comunión entre Dios y el hombre llega a su plenitud en el Amor gratuito que el Espíritu mismo de Dios, difundido en los corazones, da al ser humano, permitiéndole esperar que la última palabra no sean las “hormonas egocéntricas”, heredadas del mundo selvático previo, sino el Amor gratuito, gracias al don del Espíritu.

¿Pero esa estructura genial del cristianismo corresponde realmente a la experiencia del Jesús histórico? Para abordar ese cuestionamiento resulta fundamental el acceso a las fuentes históricas de los evangelios, cercanas al hecho Jesús. De ahí la importancia de la metodología histórico-crítica elaborada particularmente durante el siglo XX por la exégesis protestante y católica, respecto a esos tres aspectos esenciales de la fe cristiana. Presentemos, pues, brevemente los puntos más importantes críticamente establecidos.

a. El querigma apostólico

La concepción judía del carácter teocrático de la irrupción mesiánica determinó que la muerte de Jesús constituyera, para sus mismos discípulos, una crisis profunda respecto a las expectativas mesiánicas puestas en el Maestro. Ellos “habían esperado que Jesús fuera el Libertador de Israel” (Lc 24,21). Por lo mismo, durante todo el camino final a Jerusalén, a pesar de la previsión que Jesús tiene sobre la inminencia

de su fracaso y muerte (cf. Mt 16,21; 17,22-23; 20,18-19), por lo que Pedro intenta disuadirlo de subir a Jerusalén (cf. Mt 16,22ss), los discípulos especulaban ya sobre el reparto de cargos en la inminente implantación del Reinado mesiánico (cf. Mt 20,20ss), para lo cual algunos de los discípulos van incluso preparados con espadas (cf. Lc 22,38; Mt 26,51), de acuerdo a la expectativa teocrática señalada en el **Manual de la guerra**, conservado entre los famosos Documentos de Qumram²⁵⁰. Resulta dramático el diálogo de sordos entre esos discípulos, que siguen especulando sobre el carácter teocrático de la inminente implantación del Reino por parte de Jesús²⁵¹. Cuando, en Getsemaní, la guardia del Sanedrín, conducida por Judas, viene a tomar preso a Jesús, los discípulos intentan una reacción, sacando la espada, en la convicción de que comienza la guerra mesiánica y que Jesús tendrá ahora que actuar asumiendo el liderazgo –si no es ahora ¿cuándo?–; es entonces cuando Jesús aparece colocando las cosas en su lugar. No es esa la perspectiva de su experiencia mesiánica. Si fuera esa la perspectiva, ciertamente Dios ejercería su poder enviando, en su apoyo, “las legiones de ángeles” (cf. Mt 26, 52-53) previstas también en el Documento de Qumram²⁵². Y Jesús se dejó llevar preso. Ahí los discípulos lo dejaron sólo, huyendo. Pedro, por conciencia de su cargo, lo seguía de lejos negándolo en todas partes. Y cuando crucificaron a Jesús, según los tres sinópticos, de los suyos no había nadie ahí cerca. Tanto Mateo como Marcos señalan que sólo había algunas mujeres, de las que lo habían seguido, “que se lo miraban **desde lejos**” (Mt 27,55; Mc 15,40). Lucas señala genéricamente que “todos los que conocían a Jesús, y también las mujeres... estaban allí presenciando todo esto **desde lejos**” (Lc 24,49); además incluye la narración de los dos discípulos de Emmaús, haciendo “mutis por el foro” saliendo, decepcionados, de Jerusalén (cf. 24,13ss). Únicamente Juan aporta el relato sobre de la presencia del discípulo y la Madre al pie de la cruz, testificando que

²⁵⁰ Expresa, por ejemplo: “Regla de la manera como se han de repartir y disponer para el combate:...En sus manos llevarán una lanza y una espada...Las espadas serán de hierro refinado y puro. Purificado al crisol y esplendente como la superficie de un espejo, trabajado bien fino. Las dos hojas de las láminas estarán adornadas con una línea de oro puro con acanaladuras rectas, que vayan de una parte a otra, en dirección de la punta. El largo de la espada será de codo y medio, y el ancho de cuatro dedos...Al estar en pie, se formarán en siete columnas. Una después de otra, espaciadas una de otra unos treinta codos...” (**Manual de la guerra**, col. V, vv. 6-16; en M. Jiménez-F. Bonhomme, **Los documentos de Qumram**, Madrid, Ed. Cristiandad, pp. 148-149).

²⁵¹ Quizá el único que captó esa orientación no teocrática fue Judas, quien, probablemente motivado por su celotismo, sintiéndolo mucho (de ahí la tradición de su suicidio), entregó a Jesús para evitar que éste desviara al pueblo de la verdadera meta teocrática que los judíos esperaban del líder mesiánico.

²⁵² “Todos los que no tengan culpa ni en el espíritu ni en la carne, que estén prontos para el día de la venganza. Ningún hombre que no esté limpio desde el día de la salida irá con ellos, porque **los santos ángeles van en compañía de sus ejércitos**” (**Manual de la Guerra**, col. VII, op. cit. p. 151).

del costado de Jesús “salió sangre y agua”(Jn 19,34-36; cf. 1Jn 5, 6-7), con una intención de claro simbolismo eclesiológico-sacramental.

Pues bien, esos mismos discípulos que en vida de Jesús no habían entendido gran cosa de lo que representaba Jesús con su mesianismo y que, por eso, ante el fracaso experimentado con su muerte, acobardados, desaparecen de escena, de golpe y muerto Jesús, se transforman en lúcidos y valientes, saliendo a la calle a anunciar que ese Jesús vive (cf. Hech 4) y no hay fuerza del sanedrín ni tampoco Saulo, el perseguidor, que pueda detenerlos. La tradición cristiana originaria conserva las “fórmulas primeras” de ese anuncio. Se trata de las primeras confesiones del “querigma”, que constituyó el primer anuncio cristiano y que se conservan particularmente en las cartas de Pablo, como citas de una tradición cristiana palestina anterior que Pablo recoge y cita textualmente en sus diversas formulaciones: breves (1Te 4,14; 2C 13,4; Rm 8,34; 14,9), medianas (1 Te 5,9-10; Ga 2, 19-21; 2C 5, 14-15; Rm 4,25) y largas (1C 15,3-5; 1C 11,23-25; Rm 6,2-11; Col 2, 6-15).

¿Cómo esos discípulos, que con Jesús no habían comprendido nada, pudieron, sin Jesús y sin la genialidad de Pablo quien inicialmente era un perseguidor, transformarse en lúcidos anunciadores imparables hasta el punto que fijaron la formulación del “querigma” que, después, Pablo integra en sus cartas, citándolo como una tradición prepaolina? (“Yo les transmito lo que a su vez he recibido por tradición”..., 1C 15,3; también 1C 11, 23). Por otro lado habría que preguntarse también cómo explicar qué le ocurrió a Pablo que súbitamente se transforma de perseguidor furibundo en entusiasta promotor del “querigma” cristiano?

Los interesados dan como razón simplemente que “han visto” al Resucitado. Y esa experiencia les cambia la vida y los impulsa al anuncio hasta dar la vida por ello. He aquí el enigma del origen del cristianismo que, por lo mismo, se centra ante todo en la experiencia y el anuncio de la Resurrección de Cristo, así como en su celebración eucarística (cf. 1C 11,2ss). Esa experiencia está en la base de los relatos evangélicos de las “apariciones”, así como de la “ascensión al cielo” (cf Hech 1, 3-9), los que quieren expresar, en forma antropomórfica, esa experiencia fundante de la realidad del Resucitado, con la esperanza que conlleva, para los creyentes, de su propia resurrección (el “por nuestra salvación” que se incluye en las fórmulas medianas del querigma).

b. La Filiación divina

A partir de la experiencia del Resucitado, los discípulos comprendieron también aspectos de la vida prepascual de Jesús que, en vida de él, no habían captado en su verdadera profundidad. En la perspectiva judía, el título “hijo de Dios” podía ir vinculado al mismo título de Mesías, puesto que Dios es el “padre del rey Mesías”, sin que ello implicara, en ese contexto, ninguna connotación de “naturaleza divina” propiamente tal. Así, pues, el “judeo-cristianismo” consistió inicialmente en reconocer en Jesús al Mesías, el “descendiente del rey David, “que tenía que venir al mundo” (cf. Jn 11,27), como verdadero **Hijo de Dios**. De esta manera, el título mesiánico “hijo de Dios” fue asignado a Jesús no como un mero atributo del Mesías esperado, sino con la connotación ontológica de un Hijo de la misma naturaleza divina del Padre. El inicio del evangelio de Marcos, el más antiguo de los cuatro, expresa simplemente: “Comienzo de la Buena noticia de Jesús, Mesías, hijo de Dios” (Mt 1,1). Mateo lo dice de manera aún más simple: “Genealogía de Jesús, Mesías, hijo de David, hijo de Abrahán...” (Mt 1,1). Lucas, por su parte, confiere al atributo ese significado ontológico, vinculándolo al mesianismo de Jesús, en el relato del anuncio del ángel Gabriel a María: “Concebirás un hijo, al cual pondrás por nombre Jesús. El será grande, será llamado hijo del Altísimo; el Señor Dios le dará el trono de David, su padre, reinará sobre la estirpe de Jacob por siempre y su reino no tendrá fin...por eso el niño será santo, será denominado **Hijo de Dios**” (Lc 1,31-35). El último evangelio, el de Juan, mucho más tardío y más elaborado ya teológicamente, se inicia con el prólogo sobre el Verbo eterno de Dios que se hace carne, y en quien “hemos visto su Gloria (Shekiná), la Gloria propia del Hijo único del Padre...A Dios nadie lo ha visto nunca; el Hijo único, que es Dios y que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer” (Jn 1,14 y 18). Y en la misma tradición juánica, recogida en su primera carta, el título “hijo de Dios” aplicado a Jesús-Mesías (=Cristo) tiene ya también ese significado teológico: “El que cree que Jesús es el Mesías ha nacido de Dios...¿Quién es el que vence al mundo, sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?” (1Jn 5, 1 y 5).

De esta manera, el “cristianismo” pasó a constituir una innovación radical con respecto al judaísmo previo, en cuyo contexto aquel se originó, en cuanto a la concepción del Mesías, el Cristo, identificado con Jesús de Nazaret. Fue así como el título de “hijo de Dios”, atribuido al Rey Mesías, que aparece sólo tres veces en los evangelios (Mt 16,16; 26,63; Jn 11,27), cobró un significado de envergadura ontológica respecto a la persona de Jesús, a quien comenzaron a descubrir como “realmente de la misma naturaleza de Dios”. De ahí también que el título con que se expresa a Jesús

Resucitado es el de “Señor” (**Kirios**, cf. Juan 20,18 y 28; 21, 7), título propio y exclusivo de Dios, que traduce el término **Adonai**, correspondiente sólo a Dios, el único a quien compete la inmortalidad. A partir de ello, en la redacción de los evangelios, comienza a denominarse “Señor” al Jesús prepascual. Esa misma experiencia del Resucitado como el **Señor** da a ciertas palabras del Jesús histórico una profundidad inesperada. Así, la expresión “**Abbá**” con que Jesús ciertamente se dirigía a Dios en sus plegarias. Esa invocación, conservada una sola vez en los evangelios (cf. Mc 14,36), constituye un término arameo, cuyo significado es “papá” y que corresponde a la forma como, en el contexto judío de la Palestina de la época de Jesús, los niños pequeños se dirigían a sus padres, con toda la carga de la confianza propia del narcisismo infantil: “mi papá”. Si bien la palabra aramea “abbá”, con la traducción griega “páter”, sólo aparece una vez en los evangelios, puede mostrarse que en todos los demás casos en que la expresión sólo está en griego, se trata de un “arameísmo” tras el cual estaba ciertamente la palabra “abbá”, que es la que decía siempre Jesús para dirigirse a Dios, aunque se ha omitido debido a que ya el arameo se había perdido cuando se escriben los evangelios que han llegado hasta nosotros²⁵³.

El atrevimiento de Jesús que lo llevó a invocar a Dios como “padre mío” (abbá) constituye la causal que lo llevó a ser condenado como blasfemo por el sanedrín (cf Mt 26, 63-66). Asimismo, ese es el “atrevimiento” que pueden tener quienes creen que Jesús es el Hijo de Dios: “Nos atrevemos a decirle a Dios: Padre nuestro...” (cf. Rm 8, 14-17; Ga 4, 6-7; 1Jn 3,1-2). Esa cercanía inaudita de Dios, identificado personalmente y en verdad con un ser humano, Jesús de Nazaret, constituye el misterio de la personalidad de Jesús, el Hijo de Dios encarnado. Este es el segundo aspecto fundamental del cristianismo, anclado en la experiencia del Jesús histórico descubierta por sus discípulos a partir de su experiencia de la Resurrección del Maestro. Ello determina su diferencia fundamental también con respecto al judaísmo previo, para el cual Dios era el transcendente “lejano”, por lo que la justicia consistía en el respeto irrestricto de la “ley”, y el mantenimiento de la distancia con respecto a esa transcendencia sagrada de Dios, separado de lo profano y celoso de su “dignidad divina” hasta castigar con la marginación de quien se atreviera a profanarla. El

²⁵³ Para esto, puede consultarse a Joaquín Jeremías, **Abbá. El mensaje central del Nuevo Testamento**, Salamanca, Ed. Sígueme, 1983, quien, después de constatar el uso constante de esa palabra por parte de Jesús, llega, por contraste, a la conclusión siguiente: “No se ha encontrado hasta ahora, en la literatura del judaísmo palestino antiguo, ningún testimonio de la invocación personal a Dios como **Padre mío**”, p. 35.

evangelio más antiguo, el de Marcos, pone por eso como las primeras palabras de Jesús, al entrar en escena, después del bautismo en el Jordán, estas palabras:

“Ha llegado el tiempo en que el Reino de Dios **se ha acercado** (éyyiken). Por eso, cambien de mentalidad y crean en esa Buena Nueva (de la cercanía y no lejanía castigadora de Dios)” (Mc 1, 15).

Es el mismo significado que le dan los tres evangelios sinópticos a la referencia de que, al morir Jesús, “el velo del Templo se rasgó en dos partes de arriba abajo” (Mt 27,51; Mc 15,38; Lc 23,45). Es lo que carta a los Hebreos comentará en la misma línea al contrastar el sacerdocio de Jesús que se constituye en mediador del acceso de todos los hombres a Dios mismo, sin que ello sea reservado sólo a gentes particularmente “sagradas”²⁵⁴.

Por eso la primera cristología no se definió en términos de “dignidad divina” separada de la contaminación humana (los “impuros”), sino como irrupción cercana hasta el extremo de hacerse realmente un hombre como los demás:

“Pues no es El un sumo sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras flaquezas, sino que las ha experimentado todas, excepto el pecado. **Acerquémonos**, pues, con confianza al trono de la gracia, a fin de alcanzar misericordia y hallar la gracia de un socorro oportuno” (Heb 4,15-16; cf. 2, 16-18)

Esa misma perspectiva teológica de un sagrado “cercano” al hombre común, se refleja en el himno cristológico más primitivo, de una tradición elaborada por la comunidad cristiana prepaulina, al que recurre San Pablo para salir al paso de las tendencias a establecer separaciones y diferencias por razones de “dignidad eclesiástica” dentro de la comunidad de Filipos:

“Tengan los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús. El cual, siendo de condición divina, no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios. Al contrario, se autovació (kénosis) de su grandeza, tomando la condición de

²⁵⁴ Por eso el texto alude a la estructura del Templo de Jerusalén, que distinguía atrios diferentes de mayor o menor cercanía al lugar Santo donde estaba el Arca de la Alianza, y que estaba separado de los otros atrios por el gran “velo del Templo”: “Detrás del segundo velo estaba la parte de la tienda de la presencia llamada lugar santísimo, con un altar de oro para el incienso y con el arca de la alianza... En la primera estancia entran en todo tiempo los sacerdotes para desempeñar su ministerio. Pero en la segunda no entra más que el sumo sacerdote, una vez al año, con la sangre que ofrece por sus pecados y por los del pueblo. Con ello, el Espíritu Santo daba a entender que el camino del santuario no estaba abierto mientras subsistiera la antigua tienda de la presencia... Cristo, en cambio, ha venido como sumo sacerdote de los bienes definitivos. La suya es una tienda de la presencia más grande y más perfecta que la antigua, y no es hechura de hombres, es decir, no es de este mundo. En ese santuario entró Cristo de una vez para siempre...” (Heb 9, 3ss).

esclavo y se hizo igual a los hombres. Y en su condición de hombre, se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó y le dio el Nombre que está por encima de todo nombre...para que toda lengua proclame que Jesucristo es **Señor**, para gloria de Dios Padre” (Fil 2, 5-11).

c. El Mesianismo

La palabra con que se designa la religión “cristiana” constituye la traducción griega del término hebreo **Mesías**, que significa “Ungido”, tal como también ese es el significado de la palabra griega “Cristo”, forma nominal del verbo griego “Cresomai”, cuyo significado es **ungir**. Con ese nombre, “ungidos” o “cristianos”, se designó a los seguidores de Jesús de Nazaret, aunque inicialmente ellos se autodenominaban simplemente los “creyentes en Jesús” (cf. Hech 5,14), los “discípulos” (Hech 6,1; 9,1,26), la “Iglesia” (cf Hech 8,1), o los “seguidores del Camino” (cf. Hech 9,2). Fue a partir del momento en que se extendieron fuera de Palestina y llegaron a Antioquía, cuando “se empezó a llamar a los discípulos, **cristianos**” (Hech 11 26).

Ahora bien, dentro del mundo judío, al cual perteneció Jesús como también sus discípulos y primeros seguidores, el atributo de **Mesías** tenía una connotación histórica muy clara, refiriéndose al rey designado por Dios, con el envío de su Espíritu para penetrarlo de tal manera que pudiera conducir al pueblo de Israel hacia el pleno cumplimiento de las promesas hechas a los Padres. Desde el retorno del exilio, el pueblo judío esperaba la irrupción del Mesías, el cual realizaría definitivamente la promesa, hecha a los Padres, de la Tierra, la cual sería denominada **Reino**, puesto que sería obtenida y garantizada por la mediación del **Rey Mesías**. Ya vimos cómo esa expectativa mesiánica marcó fuertemente a los esenios de Qumram, hasta llevarlos a iniciar la primera guerra judía contra Roma, como también, más tarde, llevó al Rabí Aquiba a identificar a Bar Kojba como el Mesías anunciado proféticamente por Balaam: “Una **estrella** (Kojba) sale de Jacob, un **etro** se alza en Israel (Nm 24,17), iniciándose la segunda guerra judía.

La expectativa mesiánica estaba presente con igual fuerza en los primeros discípulos de Jesús, tal como se ve en los diversos relatos evangélicos. Así, Andrés, impactado por el encuentro con Jesús, le dice a su hermano Pedro: “Hemos encontrado al Mesías (que quiere decir Cristo)” (Jn 1,41). Si bien ese título no aparece nunca dicho

por Jesús mismo, sino que en boca de Pedro: "Tu eres el Mesías, el hijo de Dios vivo" (Mt 16,16), también de Marta, la hermana de Lázaro: "Yo creo que tú eres el Mesías, el hijo de Dios que tenía que venir a este mundo"(Jn 11,27), o, aún, como cuestionamiento hecho por el Sumo Sacerdote en el juicio a Jesús, que determinó su muerte: "Dinos si tú eres el Mesías, el hijo de Dios" (Mt 26,63); ante cuyo interrogante Jesús, según Mateo, aparece respondiendo: "Eso lo has dicho tú" (26,64), refiriéndose, en cambio, a sí mismo como "hijo del hombre", según la cita de Daniel (7,13). Lucas, por su parte, ante la pregunta del Sumo Sacerdote, pone en boca de Jesús estas palabras: "Si os lo digo no me vais a creer, y si os hago preguntas no me vais a contestar" (Lc 22,67). Sólo según Marcos Jesús responde a ese interrogante del Sumo Sacerdote diciendo: "Yo soy" (Mc 14,62), obviamente con un significado teológico con el que se asigna a Jesús el tetragrama sagrado propio de Dios: (Javé=Yo soy), en forma similar a como lo hace el evangelio de Juan (cf Jn 8, 24,58; 10, 36; 18,5 y 8), en que ya el título de Mesías se identifica con el de "Hijo de Dios", en su carácter propiamente ontológico de identidad divina.

¿Pero cómo experimentó Jesús su identidad "mesiánica" con respecto a la expectativa judía ambiental, correspondiente tanto a la espiritualidad sinagoga, marcada por los "Maestros de la Ley" pertenecientes mayoritariamente al grupo de los fariseos, como a la espiritualidad puritana de los esenios?

Los tres evangelios sinópticos ubican la entrada en escena del Jesús adulto en relación a la predicación de Juan Bautista en el río Jordán, donde anunciaba la inminente irrupción del Mesías para implantar el Reinado de Dios. El Bautista tiene una connotación claramente "esenia", tanto por su ubicación territorial, con su carácter ascético de predicador de un "bautismo para el perdón de los pecados", en el Jordán, como por el tipo de discurso puritano que lo caracteriza:

"!Raza de víboras! ¿Quién os ha enseñado a escapar del juicio inminente?...

Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles, y todo árbol que no dé fruto va a ser cortado y echado al fuego. Yo os bautizo con agua para que os convirtáis; pero el que viene detrás de mí es más fuerte que yo...Tiene en su mano el bieldo y va a aventar su parva; recogerá su trigo en el granero, y la paja la quemará con un fuego que no se apaga" (Mt 3, 7-12).

La irrupción de Jesús, en cambio, tiene otras características: se rodea de personas “ignorantes de la Ley”, tal como eran considerados los pescadores, pues trabajaban de noche y dormían de día, sin poder ir muy a menudo a la sinagoga; también tiene algún discípulo publicano, muchas mujeres que lo siguen, con niños. Por otro lado, Jesús relativiza el reposo sabático en función de la misericordia, como también los rituales de purificación con agua, que eran tan importantes para los grupos judíos vinculados al puritanismo esenio. Resulta, así, significativo que los tres sinópticos describen la escena del Bautismo de Jesús en el Jordán, por mano de Juan Bautista, señalando que la apertura del cielo con la irrupción del Espíritu sobre Jesús que lo “unge” como “Mesías”, no tuvo lugar en el agua del Jordán, sino “una vez que Jesús **hubo salido del agua** (cf. Mc 1,10; Mt 3,16; Lucas expresa: “Mientras oraba”, Lc 3,21). Por su parte, el evangelio de Juan, que no narra la escena misma del Bautismo, al señalar que estaba bautizando con sus discípulos, corrige así esa tradición: “La verdad es que no era Jesús quien bautizaba, sino sus discípulos (cf. Jn 4,2). En un texto muy significativo de los evangelios sinópticos, los fariseos objetan a Jesús su comportamiento debido a que sus discípulos, algunos de los cuales habían sido antes discípulos de Juan Bautista (cf. Jn 1, 35-42), no hacen el ritual de ablución purificatoria con agua antes de comer. Jesús responde con dureza: “Escuchadme atentamente: Lo que entra por la boca no mancha al hombre; lo que sale de su boca es lo que lo mancha...” (Mt 15,10) Y luego explica a sus discípulos: “¿No comprendéis que todo lo que entra por la boca baja al vientre y va a parar al estercolero? En cambio, lo que sale de la boca viene del corazón, y eso es lo que mancha al hombre...Comer sin lavarse las manos no mancha a nadie”(15,17-20).

De esta manera, ¡Jesús deja los rituales de purificación a la altura del WC!

Sin duda que este tipo de planteamiento provocativo, determinó la crisis de Juan Bautista, con respecto al mesianismo de Jesús, pues Juan, como la comunidad esenia, habría esperado que el Mesías se ubicara en su perspectiva “bautista” de purificación, si bien con la fuerza definitiva del Espíritu. De ahí su perplejidad: “ Juan, que había oído hablar, desde la cárcel, lo que hacía el Mesías, envió a sus discípulos a preguntarle: ¿Eres tu el que tenía que venir, **o hemos de esperar a otro?**” (Mt 11, 2-3). Lo que hace Jesús no le cuadra con su expectativa de pureza mesiánica. Y precisamente Jesús le contesta refiriéndose al listado de quienes, por ser “físicamente impuros” no podían ser

admitidos en la asamblea de los justos esenios de Qumram²⁵⁵: “Id a contar a Juan lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena nueva”, añadiendo la advertencia siguiente dirigida a los puritanos: “¡Y dichoso quien no se escandalice de mí!” (Mt 11,4-6).

La experiencia mesiánica de Jesús, pues, no suscita en él conciencia puritana alguna, sino que lo mueve a la misericordia, pues esta constituye para él la substancia misma de Dios. Por eso Jesús tiene expresiones muy provocativas a veces contra ese puritanismo de algunos “jefes de los sacerdotes y ancianos del pueblo”: “Os aseguro que los publicanos y las prostitutas entrarán antes que vosotros en el Reino de Dios” (Mt 21, 23 y 31). De ahí que el auténtico “fiel judío” se denomina **hasid** (=misericordioso). Y Lucas lo justifica teológicamente así: “Sed **misericordiosos** (hasidim), porque vuestro Padre es **misericordioso** (Hesed)” (Lc 6,36).

Esa experiencia mesianica de Jesús , que identifica el Espíritu de Dios que lo constituye “mesías (=Cristo o Ungido) como “Espíritu de misericordia”, permite comprender el viraje que establece con respecto a las expectativas mesiánicas del judaísmo oficial, que esperaba un mesías guerrero y puritano en la separación entre buenos y malos, como también entre judíos buenos y gentiles incircuncisos. Jesús no comparte esa actitud y a menudo ello provoca conflictos con tal perspectiva puritana. Incluso Pedro, quien lo ha reconocido como “Mesías, hijo de Dios” y a quien Jesús responde con una ratificación importante: “Feliz de ti, Simón, hijo de Juan, porque eso no te lo ha revelado ningún mortal, sino mi Padre que está en los cielos...” (Mt 16, 17); sin embargo, casi a continuación, cuando Jesús de camino a Jerusalén comienza a anticipar a sus discípulos que va a acabar mal, y el mismo Pedro “tomándolo aparte, se puso a recriminarle, diciéndole: ¡Dios no lo quiera, Señor, no te puede ocurrir eso!”, entonces Jesús le retira drásticamente el reconocimiento anterior, diciéndole a Pedro: “¡Apártate de mí, Satanás! Pues eres para mí un obstáculo, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino como los de los hombres” (Mt 16, 22-23).

Jesús alimenta su experiencia mesiánica con la referencia de los cantos del Siervo Sufriente (cfr Is 53) y no con la expectativa del “león de Judá”, como aquella “estrella que saldrá de Jacob y el cetro que se levantará en Israel, para quebrantar la cabeza de Moab y humillar a todos los hijos de Set...” (cf. Nm 17,24), tal como lo

²⁵⁵ Cf. **Textos**, n. 10.B/1

esperaba la Comunidad esenia de Qumram en su planificación de la Guerra Mesíánica²⁵⁶, y que años más tarde daría pie para que el Rabí Aquiba animara a Bar Kojba a iniciar la segunda guerra judía contra Roma. Irónicamente, Lucas presenta a los discípulos de Jesús todavía metidos en esa misma expectativa “teocrática”, cuando Jesús está a punto de ascender al cielo: “Los que le acompañaban le preguntaron: Señor, ¿Ahora vas a restablecer el Reino de Israel?” (Hech 1,6). Pero Jesús los remite a la luz de comprensión que les dará el Espíritu Santo en Pentecostés (v.7). Eso mismo quiere señalar Lucas, poniendo en boca del Resucitado estas palabras dirigidas a los dos discípulos que, decepcionados por el fracaso de Jesús, regresan a Emaús: “Qué torpes sois para comprender y qué cerrados estáis para creer lo que dijeron los profetas: ¿No era preciso que el Mesías sufriera todo esto para entrar en su gloria?” (Lc 24, 25).

Así, pues, en el cristianismo original, el Mesianismo de Jesús no constituye una misión “teocrática” ni tampoco resulta funcional a narcisismos puritanos de ningún tipo, sino que es una experiencia del Espíritu de Dios que lo impulsa a la misericordia, y a entregar la vida por los demás, en lugar de arrebatarla a nadie o de marginar a alguien por razones religiosas de tipo puritano.

3. El cristianismo “dogmático”

La persecución inicial del Sanedrín a la comunidad judeo-cristiana, determinó la salida del cristianismo fuera de Palestina, extendiéndose inicialmente por la diáspora judía, a cuyas sinagogas se dirigía Pablo al comienzo para establecer una nueva relación entre judíos y gentiles, relativizando las “leyes” propias del judaísmo. Ello provocó las rupturas internas, que incluso afectaron al mismo Pablo, de quien se separó Bernabé junto a Juan Marcos (cf. Hech 15, 37-40). Sin embargo, el libro de los Hechos termina señalando significativamente que también Pablo mismo, molesto por los obstáculos que ahí se le ponían, al final se desentendió de las Sinagogas y decidió orientar su predicación sólo a los gentiles:

“Sabed que esta salvación de Dios ha sido ofrecida a los paganos; ellos sí que la escucharán. Pablo estuvo dos años enteros en una casa alquilada por él, y allí recibía a todos los que iban a verlo. Podía anunciar el Reino de Dios y enseñar cuanto se refiere a Jesucristo, el Señor, **con toda libertad y sin obstáculo alguno**” (Hech 28, 28-31).

²⁵⁶ Cf. el texto antes citado del **Manual de la guerra**, col. XI,6-7, op. cit. p. 156.

De esta manera, el judeo-cristianismo prácticamente quedó reducido a la comunidad de Jerusalén y una vez, el año 62, fue muerto Santiago, su líder principal, la comunidad huyó a Pella, en la transjordania, para evitar el asedio romano de Jerusalén, llevado a cabo por Vespasiano en los años 67-70. Ahí se pierde la pista de esa comunidad judeo-cristiana, tanto más que la asamblea rabínica de Jamnia, en que se fijó la Mishná canónica, expulsó de la sinagoga a los judíos que querían mantenerse cristianos. De esta manera, el judeo-cristianismo fue extinguiéndose hasta desaparecer²⁵⁷, quedando el cristianismo sólo como una religión de “gentiles”.

La persecución contra los judíos decretada por Nerón, a partir del año 70, afectó sobre todo a las comunidades cristianas, determinando una profundización del cristianismo durante tres siglos conocidos como el período de los “mártires”, aun cuando la persecución cruenta no tuvo siempre la misma intensidad, e incluso hubo períodos de cierta tranquilidad para esas comunidades, particularmente durante el imperio de Trajano, en los años 110 y siguientes. Fue así como, durante ese período, el decreto de persecución vigente desde el imperio de Nerón había quedado en la penumbra hasta el punto que el legado del emperador en Bitinia (Asia Menor), Plinio el Joven, el año 112, envió a Roma una carta solicitando órdenes sobre si debía o no perseguir a los cristianos de su provincia, en cumplimiento de aquel Decreto y, por si ya en Roma no supieran de qué personas se trataba, describe brevemente a la comunidad cristiana así: “se reúnen antes del amanecer, cantan a Cristo, como si fuese Dios...”²⁵⁸. La respuesta de Trajano fue que no se los buscara, dejándolos tranquilos; pero si alguien se presentaba confesándose cristiano, entonces se le aplicara el Decreto de Nerón.

En cambio, durante los últimos años del siglo primero hubo grandes persecuciones, empezando por la del mismo Nerón, a partir del año 64, en la que sucumbieron los apóstoles Pedro y Pablo, así como muchos otros. Y siguió después en el último decenio del siglo primero y durante los primeros años del siglo segundo, cuando en Siria el obispo Ignacio de Antioquía es condenado a la deportación a Roma para ser lanzado a las fieras del Coliseo. De Ignacio se conservan diversas Cartas, de las cuales es particularmente notable la dirigida a los cristianos de Roma por la que Ignacio quiere evitar que esos hermanos le hagan cuña en Roma a fin de que le conmuten la

²⁵⁷ Para el proceso de esta evolución y decadencia del judeo-cristianismo durante el siglo primero, remito a la obra de César Vidal Manzanares **El judeo-cristianismo palestino en el siglo I. De Pentecostés a Jamnia**, Madrid, Ed. Trotta, 1995.

²⁵⁸ Plinio el Joven, **Epistola X**, 96,7.

pena a morir devorado por las fieras, para, de esta manera, poder dar testimonio con la propia vida de su predicación cristiana antidoceta²⁵⁹.

En esos dos primeros siglos de la Iglesia cristiana, en efecto, el peligro para ella venía de la persecución externa; pero también de las disensiones internas, lideradas por los grupos conocidos como “gnósticos”, que surgieron particularmente en Siria, ya a fines del siglo primero, llegando a Alejandría, en el siglo segundo, donde sobresalen autores como Valentín y Basílides. Las tesis gnósticas están sobre todo contenidas en el texto **Pistis Sophia**. El primer argumento defendido por los gnósticos era que Jesús no podía ser realmente Dios, sino sólo una persona enviada por Dios, que tenía “apariencia” de un ser divino, como un “eón” divino que viene a la tierra para liberar los fragmentos “divinos” o “chispas” de luz, que están aprisionados en la materia. Contra los gnósticos luchó, a fines del siglo segundo, particularmente el Padre de la Iglesia antigua, Ireneo de Lion, con su obra fundamental **Adversus Haereses**, gracias a la cual conocemos las tesis de los gnósticos principales, cuyos textos directos se perdieron precisamente por la oposición de la Iglesia contra ellos.

Durante el siglo segundo, hubo otros cristianos reconocidos también como “Padres de la Iglesia”. Debido al carácter defensivo de la fe cristiana frente a las críticas de los filósofos romanos, son conocidos como Padres **apologetas**. El principal de ellos es sin duda el antiguo filósofo Justino quien, como Ignacio, era nacido también en Siria y que, una vez convertido a la fe cristiana, escribió dos “Apologías” dirigidas a los emperadores interesados en la filosofía, Adriano y Antonio (entre el año 120 y el 161)²⁶⁰. Aun así fue condenado a muerte por el imperio, puesto que la persecución a veces era llevada a cabo bajo emperadores aparentemente menos crueles y más dialogantes.

En el siglo tercero siguieron las persecuciones, aunque no impidieron el desarrollo de dos grandes escuelas teológicas cristianas, cuyos centros eran respectivamente Antioquía y Alejandría. La de Antioquía fundada el año 312 por San Luciano, tendrá como principal representante, más tarde en el siglo VI, a Teodoro de Mopsuestia, quien distinguirá dos sentidos de la Escritura, el “literal y el típico”, en una perspectiva que anticipa ya la perspectiva exegética moderna. Pero sin duda tiene mayor

²⁵⁹ Cf. Ignacio de Antioquía, **Carta a los Romanos**, en **Textos** n. 10 B/2a. En cuanto a la intención antidoceta de la voluntad de martirio de Ignacio, cf. Josep Rius-Camps, **El protognosticismo de los docetas en las Cartas de Ignacio, el obispo de Siria y sus conexiones con los Evangelios contemporáneos**, en *Studia Patristica*, vol. XXXI, Lovaina, 1997, pp. 172-195.

²⁶⁰ Cf. **Textos** n. 10.B/2b.

importancia el gran monje y obispo Orígenes (muerto el 254), fundador de la “Escuela alejandrina”, en la primera mitad del siglo tercero. Los innumerables escritos de Orígenes lo convierten en uno de los más grandes exegetas del cristianismo antiguo. Aplicó el método de los tres niveles de interpretación bíblica, método similar al de los cuatro niveles de significado (PaRDeS) usado por los rabinos comentaristas de la Mishná, y que Orígenes denomina: “literal”, “simbólico” y “espiritual”. Este notable Padre de la Iglesia tenía una cosmovisión monoteísta tal que integraba toda la realidad bajo la única soberanía del Dios de Jesucristo, cuyo único designio era la divinización de todos los seres conscientes. Por ello apelaba a la idea platónica de la “reencarnación”, que le permitía integrar todos los fracasos físicos y también los morales, del pasado o del presente, como etapas transitorias de perversión o decadencia, debido a faltas anteriores que, en algún tiempo futuro, podrían ser recuperadas por quienes se habían desviado o degradado, al llegar a hastiarse de su propia malicia, abriéndose así a la conversión, hasta llegar a la restauración total de todos, incluso de los diablos (“apocatástasis panton”) al final de los tiempos²⁶¹. Esa tesis planteada por el buen Orígenes le valió la condena por parte del Papa Virgilio, no tanto por postular la salvación de todas las criaturas, incluso las diabólicas, sino por negar la eternidad del infierno²⁶², puesto que el “pecado contra el Espíritu” es imperdonable debido a su carácter de plenamente lúcido sin nuevas tomas de conciencia discursivamente posibles que pudieran hacer cambiar de decisión.

Las disensiones entre diversos grupos de la Iglesia, hizo que, durante los primeros siglos, se hiciera muy importante el criterio de “comunidad eclesial”, desarrollándose la importancia aglutinante de los obispos, particularmente el de Roma, el Papa, como “principio de unidad” de la Iglesia. Entre los diversos obispos se mandaban cartas de comunión o de “paz”, a menudo con “dípticos”, o listas de los obispos que estaban en esa comunión, para diferenciarlos de los “herejes” que habían roto la unidad de fe, a quienes se les revocaban las cartas de paz.

La fuerza imparable de la primera comunidad cristiana no había podido ser reprimida ni por la persecución inicial por parte del Sanedrín, ni después por la del Imperio romano, a partir del Decreto de Nerón y hasta el emperador Diocleciano, en el siglo cuarto, bajo cuyo reinado se calcula que llegaron a morir por su fe unos 100.000 cristianos, muchos de los cuales pertenecían a las comunidades de las provincias del

²⁶¹ Cf. **Textos**, n. 10.B/ 3.

²⁶² Cf. **Textos** n. 10.B/ 4.

imperio. Pero, tal como lo expresaba una frase del cristianismo primitivo: “la sangre de los mártires es semilla de nuevos cristianos”.

Fue así como, en el año 314, el emperador Constantino hizo público el llamado Edicto de Milán, de tolerancia religiosa, según el cual nadie ya podría ser perseguido por razones de fe o práctica religiosa y se daba a los cristianos plena libertad de culto. Ese Edicto fue luego radicalizado por Teodosio, el año 380, con el nuevo Edicto de Tesalónica, por el cual hizo del cristianismo la religión oficial del Imperio romano²⁶³, remitiéndose además a la autoridad apostólica del Papa Dámaso.

Y entonces la persecución comenzó a tener como víctimas a las antiguos “paganos”, destruyéndose sus templos e incluso a veces condenándolos a penas durísimas que incluían la muerte o, al menos, la incapacidad para acceder a cargos públicos en el imperio. Las herejías religiosas contra la fe católica oficial se convirtieron así en delitos sociales y políticos. Esa actitud de apoyo exagerado a la Iglesia llegó a su punto culminante con el emperador Justiniano, en el siglo VI, quien llegó a hacer clausurar la escuela filosófica de Atenas y a prohibir todo resquicio “pagano”, imponiendo obligatoriamente la instrucción cristiana a todas las familias, así como el bautismo como requisito para poder gozar de plena ciudadanía política, amenazando con la pena capital a los paganos y a los apóstatas o herejes, quienes quedaban excluidos de toda docencia.

Con este viraje en la relación del Imperio romano con el cristianismo, la gente se hizo masivamente cristiana, sin que ello les representara grandes dificultades, e incluso teniendo con ello ventajas económicas y políticas. De esta manera, como lo expresaba el Padre y ermitaño, San Jerónimo, “después de la paz constantiniana, la Iglesia creció en riqueza y en poder, pero se empobreció en virtudes”. Es por eso que a partir del siglo IV comenzó a tomar gran importancia el monaquismo, que antes era muy excepcional en el cristianismo. Los primeros monjes se retiraron al desierto, tomando como ideal la “apatheia”, o indiferencia, similar a la postulada por el budismo, pero en una “fuga mundi” eremítica, generando una tradición, a menudo pintoresca, aunque con una indudable piadosa ingenuidad, tal como puede encontrarse en las **Vitae Patrum**²⁶⁴.

Ese ideal eremítico inicial, sin embargo, rápidamente derivó hacia la organización cenobítica, ya en los mismo desiertos africanos, por obra del monje

²⁶³ Cf. **Textos** n. 10.B/ 5.

²⁶⁴ Cf. **Textos**, n. 10.B/ 6.

Pacomio, no sólo por razones de apoyo mutuo en el seguimiento del desprendimiento personal, al estilo también de las “Shangas” budistas; sino debido a la necesidad de verificar la autenticidad de la contemplación cristiana en el amor mutuo entre los hermanos. Es por eso que el gran organizador de los cenobios monásticos de occidente, San Benito de Nursia del siglo VI, apoyado por su seguidor monástico el papa Gregorio Magno, en su Regla benedictina no favorece para nada la vida eremítica, sino la cenobita, bajo una Regla y un abad (cap. I), así como da una importancia particular también a la “hospedería” (cap. 53), no por motivos económicos de subsistencia, sino como un “lugar teológico” por el cual verificar la autenticidad de la contemplación monástica, según el criterio evangélico de la “misericordia”²⁶⁵.

La Iglesia cristiana, siguiendo la tradición del Jesús de los evangelios y los otros textos reconocidos como inspirados (Nuevo Testamento), desde sus mismos inicios tuvo conflictos debido a su interpretación. Fue así como, siguiendo en eso también algunos textos del evangelio, las diversas comunidades eran conducidas, respecto a la correcta interpretación de la Escritura, por sus respectivos “obispos”, particularmente la Iglesia de Roma, cuyo obispo fue considerado desde el comienzo como “primado” en esa conducción magisterial, que permitía superar las divergencias interpretativas, más o menos profundas, que podían romper la unidad de fe entre las diversas comunidades cristianas. De ahí que, siguiendo el ejemplo del llamado “Concilio apostólico”, con el que la primitiva Iglesia de los Apóstoles había resuelto el conflicto entre la interpretación paulina y la de la comunidad de Jerusalén respecto a si podían o no ser bautizados los gentiles incircuncisos (cf. Hech 15,6ss), a partir del siglo cuarto comenzaron a convocarse los llamados Concilios Ecuménicos. El primero de ellos fue provocado por la llamada crisis “arriana”, suscitada, en el siglo tercero, por el presbítero de Alejandría, Arrio. La tesis fundamental del “arrianismo” consiste en negar la divinidad eterna del Verbo de Dios, como segunda persona de la Trinidad y, por lo mismo, la divinidad de Jesús. Para él, el Verbo, encarnado en Jesús, no es eternamente engendrado por el Padre, sino una “creatura”, superior a las demás, como una especie de “demiurgo” por medio del cual Dios lo ha creado todo. A pesar de que su obispo de Alejandría, Alejandro, lo condenó, obligándolo a dejar la ciudad, su tesis fue consiguiendo adeptos importantes entre teólogos y obispos, así como entre los fieles. Ello llevó a preocupar al mismo emperador, Constantino, quien vio amenazada la

²⁶⁵ Cf. **Textos**, n. 10.B/7.

unidad imperial. Por eso decidió convocar un Concilio de todos los obispos en la ciudad de Nicea, en Bitinia, en el año 325, considerado como el primer Concilio Ecuménico, donde se reunieron unos 250 obispos, mayoritariamente de Oriente, pero algunos también occidentales. La conclusión conciliar, recogida en el Credo, denominado “niceno”, afirma como fe católica normativa (“dogma”) que Jesús es Señor (=Dios), Verbo encarnado “engendrado y no creado, consubstancial al Padre”. Pero los debates y desencuentros siguieron, hasta verse la necesidad de nuevos Concilios eucuménicos, particularmente el de Constantinopla I (381), que definió la divinidad del Espíritu Santo: “Señor y vivificante, que, junto con el Padre y el Hijo, es coadorado y conglorificado”. Luego vinieron los problemas sobre la relación entre humanidad y divinidad en la persona de Jesús que dividió a los teólogos entre “monofisitas”, liderados por Eutiques, quienes consideraban que Jesús sólo tenía una naturaleza (mono-fisis), la divina, negando que fuera un hombre real, sino sólo “aparente” (docetismo); mientras que, por el otro lado, había los “nestorianos”, liderados por Nestorio, quienes consideraban que Jesús era sólo de naturaleza humana y no era realmente persona divina, en la línea de la anterior herejía arriana. Para enfrentar esta discusión se reunieron dos grandes Concilios Ecuménicos en el siglo quinto: Efeso (431), que definió la personalidad divina de Jesús desde el primer instante de su concepción, lo cual implicaba también el dogma mariológico de la “maternidad divina” de María (“theotokos”), y luego el Concilio de Calcedonia (451) que definió la doble naturaleza de la única persona divina de Jesús: la naturaleza divina propia de la persona del Verbo encarnado, contra los nestorianos, y que Nicea había definido ya como eternamente “engendrado por el Padre y consubstancial a El”, y la naturaleza humana propia de su humanidad real y no sólo aparente, contra los "docetismos" monofisitas²⁶⁶.

De esta manera, la explicitación de la fe trinitaria y cristológica quedaba fundamentalmente definida, constituyendo la fe compartida por todos los cristianos, si bien seguirán habiendo muchas diferencias en cuanto a la manera de comprender esas dogmáticas. Así, más tarde el mismo Papa Honorio I, en una carta apostólica del año 634, tenderá a interpretar la persona de Jesús en la línea monofisita, postulando que tenía una sola “operación voluntaria”, la divina y no dos, la divina y la humana, correspondientes a las dos naturalezas realmente distintas²⁶⁷. Esta interpretación, aun

²⁶⁶ Cf. **Textos**, n. 10.B/8.

²⁶⁷ Cf. **Textos**, n. 10.B/9.

siendo magisterio doctrinal del Papa Honorio, será más tarde explícitamente condenada como herejía por el Concilio de Letrán, en 649, que expresa en forma dura y tajante:

“Si alguno, siguiendo a los criminales herejes, confiesa **una sola voluntad de Cristo**, Dios nuestro, y **una sola operación**, destruyendo la confesión de los Santos Padres y rechazando la economía redentora del mismo Salvador, sea anatema!”²⁶⁸

Esta misma condena será ratificada más tarde por el Tercer Concilio de Constantinopla (681), el que nombra explícitamente, condenándolo, al Papa Honorio I como sustentador de la herejía conocida como “monoteleta” (una sola voluntad)²⁶⁹.

El otro ámbito de profunda discusión con respecto a la interpretación de la Revelación cristiana es el significado “antropológico” de la salvación cristiana, expresado en términos de la relación entre las “obras” del hombre y la “Gracia” de Dios.

Por “Gracia”, el cristianismo entiende la Vida misma de Dios, o su mismo Espíritu Santo, en cuanto constituye un **don** dado “gratuitamente” por Dios al hombre, por medio de Jesucristo.

Pues bien, los textos del Nuevo Testamento acentúan el don de la Vida divina entregado **por gracia** al hombre; pero, al mismo tiempo, destacan la importancia ineludible de las “obras” que el hombre debe realizar para vivir esa Vida de Dios en él. Pues bien, proveniente sobre todo del mundo monástico, que daba una importancia central a las “obras” o ética, en sus formas incluso más extremas (asc-éticas)²⁷⁰, se desarrolló con fuerza una tendencia interpretativa de la fe cristiana, según la cual la Gracia se logra y se aumenta como resultado de las obras ejercitadas con el esfuerzo humano. Así, las buenas obras, o éticas, merecen la Gracia. Sin duda esa había sido una tendencia del monaquismo cristiano inicial, en la línea del antiguo monaquismo budista centrado en el voluntarismo yóguico, como medio de autosalvación. Pero fue el monje Pelagio, en el siglo IV, quien elaboró doctrinalmente ese postulado y fundó diversos monasterios con monjes cristianos que alimentaban una espiritualidad de voluntarismo ético “pelagiano”, tanto en el norte del Africa, como después en Palestina, en Italia y en el sur de Francia. El papa Zósimo, entusiasmado por ese voluntarismo militante, que contrastaba a menudo con el laxismo de la Iglesia establecida en el mundo romano,

²⁶⁸ Canon 12, DS 512; cf. además DS 510, 511 y 513.

²⁶⁹ DS nn. 550 Y 552.

²⁷⁰ Según la construcción del término, formado por el adjetivo “askós”, que significa “extremo” y ética; es decir: “ascética”, como una ética extrema.

debido al apoyo imperial y a sus ventajas “mundanas”, apoyó a Pelagio y sus fundaciones. Pero, en la misma región del norte del Africa, donde Pelagio había iniciado su labor, surgió el gran genio convertido al cristianismo, Agustín de Hipona. Este santo hombre había experimentado en su vida el impacto de Dios como una irrupción “gratuita”, sin que él mismo lo estuviera buscando ni tuviera de entrada nada que mostrar como “mérito” para lograr esa decisión divina a su favor²⁷¹. Por eso, Agustín comenzó a impugnar la doctrina de Pelagio, defendiendo que la correcta interpretación de la Revelación cristiana, era que no son las obras las que “merecen” la Gracia, pues así ya no sería “gratuita”, sino que es la Gracia primera e inmerecida de Dios la que nos es infundida suscitando la fe y la capacidad de obrar en consecuencia: “Dios corona sus dones en nuestros méritos”²⁷².

El debate entre Agustín y Pelagio llevó a la Iglesia del norte del Africa a convocar, de nuevo, un Concilio, ahora en la ciudad de Cartago, el año 418, para zanjar esa opuesta interpretación. Confrontando las dos opiniones, la de Agustín y la de Pelagio con los diversos textos bíblicos en juego, el Concilio concluyó asumiendo como el “dogma” (=opinión) correcto y definitivo al respecto la tesis de Agustín: La Gracia es siempre primera; las obras son, pues, su consecuencia y no su causa²⁷³. Una vez dada la conclusión conciliar, el mismo papa Zósimo, tomando ahora distancia de Pelagio, escribió una carta apostólica, **Tractatoria**, confirmando como dogma la conclusión definida por el Concilio de Cartago. Y pocos años después, el Concilio Ecuménico de Efeso, el año 431, volverá a ratificar esa conclusión, excomulgando a Celestio, quien había retomado la tesis pelagiana²⁷⁴.

Un siglo más tarde, de nuevo hubo tendencias monásticas, ahora situadas en algunos monasterios del sur de Francia (Marsella), que seguían la doctrina del monje Casiano, que había sido abad del monasterio de San Víctor de Marsella hasta su muerte en 435, y consideraban que, si bien las obras son consecuencia de la Gracia, debía postularse una obra humana previa a la Gracia, que es la “decisión humana de creer”, para evitar que la increencia del hombre hubiera que atribuirle a que Dios no le daba su Gracia y, por lo mismo, así parecería que el ser humano no tuviera responsabilidad en

²⁷¹ Así lo narra en sus propias **Confesiones** autobiográficas, cf. **Textos** n. 10.B/10.

²⁷² Agustín, **De Gratia et libero arbitrio**, 8,20 (P.L. 44,893).

²⁷³ Cf. **Textos**, n. 10.B/11.

su propia increencia. Ya San Agustín había escrito contra el “error de los marseleses”; pero será en el Concilio reunido en Orange, el año 529, cuando los obispos llegarán a la conclusión “dogmática” de que “el inicio mismo de la fe” (**initium fidei**) es ya Gracia, sin que haya una “previa” decisión de creer que condicione ese don divino. Por eso la tesis que postula tal decisión humana previa es conocida como “semipelagiana”, postura rechazada por este segundo Concilio de Orange. De esta manera, la interpretación correcta del cristianismo centra su primera convicción antropológica en la Gracia de Dios, como motivación profunda de las obras, que constituyen su consecuencia en fidelidad a esa misma Gracia recibida gratuitamente.

4. La “Cristiandad” y las rupturas de la Iglesia de oriente y de occidente

La época constantiniana de apoyo oficial del imperio a la Iglesia, seguida y profundizada después por Teodosio y sus sucesores en Occidente, así como por Justiniano y sus sucesores en Oriente, da pie a lo que se denominará más tarde la “cristiandad”. En Occidente ese apoyo llegó a fundirse casi en un solo poder a partir de Carlomagno, coronado emperador por el Papa, en Roma, la noche de Navidad del año 800, provocando la irritación de los bizantinos por considerar que Roma, al consagrar a un emperador franco, se había apartado de la verdadera tradición imperial romana que había heredado Constantinopla (Bizancio).

Este enfriamiento de las relaciones entre la Iglesia de occidente con la de oriente, sumado a conflictos de interpretación dogmática, particularmente en lo referente a la procesión intratrinitaria de la persona del Espíritu Santo, que los latinos expresan con la fórmula: “Procede del Padre y del Hijo” (**filioque procedit**), mientras los orientales consideran que la expresión correcta es: “Procede del Padre **a través** del Hijo”, así como otros temas dogmáticos referentes a la comprensión del “purgatorio”, que los orientales no consideraban como un “lugar”, sino como un “estado” de purificación previo al acceso definitivo a Dios, creó las condiciones para la ruptura que tuvo lugar, en un primer momento, debido a la intransigencia del Papa Nicolás I respecto al nombramiento del patriarca de Bulgaria, bajo la jurisdicción latina y no la oriental. Por ello, el patriarca de Constantinopla, Focio, excomulgó al papa y exigió al emperador de occidente que lo depusiera. Y ahí es el papa quien hace convocar un

²⁷⁴ Cf. DS 126.

Concilio en Constantinopla mismo para deponer a Focio. De hecho Focio sería después destituido y desterrado, en el año 886, por su sucesor en el patriarcado de Constantinopla, León VI. Así seguiría en “statu quo” la relación entre la Iglesia de Roma y la de Constantinopla, hasta que, en 1043, un nuevo patriarca, bastante inescrupuloso, Miguel de Cerulario, incitó viejas rencillas contra Roma y, como respuesta, el papa León IX, en 1054, mandó a dos emisarios suyos a Constantinopla con una Bula de excomunión que éstos colocaron encima del altar de la Iglesia madre de Santa Sofía, ante todos los fieles y el clero allí reunidos. Lo cual provocó que todo el pueblo se pusiera del lado del patriarca Cerulario y contra Roma. Una semana después, fue el patriarca Cerulario quien promulgó el decreto de excomunión contra Roma, consumándose así la ruptura cismática. Con la caída de Constantinopla en manos islámicas, y la dispersión de los patriarcados orientales, el diálogo entre la iglesia de occidente y las orientales se hizo más difícil, quedando pendiente el grave problema de ruptura hasta el día de hoy.

Sin embargo, la Iglesia de Oriente, de habla griega, conocida como la “Iglesia ortodoxa”, tiene un desarrollo dogmático y litúrgico compartido por la Iglesia latina romana, de forma que ambas no se consideran mutuamente como heréticas, sino sólo como en ruptura “cismática” por razones no doctrinales, sino de diferencias “jurisdiccionales”. La iglesia ortodoxa tiene una organización jurídica distribuida en diversos “patriarcados” iguales entre sí; mientras que la Iglesia romana desarrolló una forma de jurisdicción más “monárquica” entre sus diversos obispos en relación con el Papa, el cual es considerado por los ortodoxos como el “patriarca de Roma”, aun cuando incluso le reconozcan la tradición de “primado”, como sucesor del apóstol Pedro.

Pues bien, en Occidente, y a espaldas de la Iglesia de Oriente, se fue pasando, a lo largo de la edad media, de la unión entre poder temporal y poder eclesiástico a una concepción de la cristiandad como regida, en primer lugar por el Papa, de quien el mismo emperador y los reyes eran ante todo súbditos, según la doctrina de las “dos espadas”²⁷⁵. Pero el poder imperial, que estaba de acuerdo en recibir la consagración de mano del Papa, no estaba muy conforme con sentirse súbdito suyo en lo referente a los propios derechos imperiales. El conflicto se agudizó sobre todo durante el papado de Gregorio IX, enfrentado al emperador Federico, exigiéndole sumisión argumentando que Cristo Rey, el Hijo de Dios, había sometido a Pedro todo el

²⁷⁵ Cf. **Textos**, n. 10.B/12.

poder tanto sobre las cosas espirituales como temporales. Fue también bajo su pontificado que Gregorio IX creó el tribunal de la Inquisición, o del “Santo Oficio”, teniendo con ello también un recurso tremendo para someter a quienes se apartaban de la fe católica tal como el papado la entendía. Más tarde, en 1252, el papa Inocencio IV asignó a la misma Inquisición el derecho a emplear la tortura como medio para hacer confesar a los herejes, ¡hasta matar sus cuerpos para poder, así, salvar sus almas!

Por otro lado el estilo imperial de vida del papado y de sus cortesanos vaticanos, durante el siglo XII, fue suscitando la reacción de cristianos que querían volver a la pureza original del evangelio. Así surgieron las órdenes mendicantes en Italia, como también los grupos puritanos cátaros, particularmente en Francia. En ese contexto, apareció, en Italia, la expectativa escatológica de Joaquín de Fiore, franciscano, que postulaba para el año 1260 la llegada de un papa “angélico” que establecería una nueva cristiandad sólo hecha de gente pura, de monjes y espirituales. Cosa que, obviamente, jamás ocurriría.

Por otro lado, durante el siglo XIII tuvo su gran desarrollo la teología cristiana conocida como “Escolástica”, cuyo principales representantes son los dominicos Alberto Magno y su sucesor Tomás de Aquino. El genio de este último fue capaz de integrar el nuevo pensamiento renacentista, inductivo, representado por el redescubrimiento de Aristóteles, a través de su versión latina, procedente de una traducción árabe previa, con cuya perspectiva releyó el significado de la tradición teológica cristiana, haciendo así posible el diálogo con la nueva cultura inductiva y realista, a diferencia de la cultura deductiva e idealista platónica que había dominado durante la antigua edad media por influencia del Padre neoplatónico San Agustín²⁷⁶.

Pero el fin de la edad media y los siglos del Renacimiento no fueron de mayor acercamiento de la Iglesia papal al evangelio. En el siglo XIV hubo el gran cisma de Occidente, con los papas de Avignon, en cuyos palacios la fastuosidad iba en aumento, como puede verse hasta hoy día al visitar sus dependencias. Al retomar el papado su sede en Roma, los papas del siglo XVI llevaron al máximo la pomposidad mundanizadora del Vaticano. Fue así que, cuando el papa León X, en 1517, encargó al arzobispo de Maguncia la predicación que llamaba a los fieles a comprar la Bula papal que les permitiría “ganar la indulgencia plenaria” del Año Santo para, así, poder el papa juntar el dinero necesario para terminar la construcción de los palacios vaticanos, un

²⁷⁶ Cf., para esto, en mi libro **La opción creyente**, op. cit. 6ª ed. pp. 304ss.

joven religioso agustino, Martín Lutero escribió sus famosas “Noventa y cinco tesis sobre el valor y la eficacia de las indulgencias”, que fue determinante para la ruptura principal del cristianismo occidental, conocido como Reforma Protestante.

En las mismas tesis sobre las indulgencias uno puede ver ya la doctrina fundamental de Lutero y su poderosa crítica a la deformación de ciertos postulados y prácticas “católicas”²⁷⁷.

Son tres los grandes reclamos de Lutero frente a lo que él ve como deformación grave de la verdadera fe cristiana. En primer lugar debe retornarse a la **sola Escritura**, que ha sido traicionada por la “tradicición” eclesiástica en el uso del magisterio papal. Para volver a la Escritura, Lutero mismo tradujo la Biblia al idioma alemán, dando así acceso al pueblo “laico” a una espiritualidad bíblica, si bien ello determinó a la vez el riesgo de “fundamentalismo bíblico” que caracterizará a diversos grupos protestantes, que remiten su fe cristiana fundándose sólo en la “literalidad” bíblica²⁷⁸. Ello determinó también, al interior del protestantismo, la reacción del llamado “protestantismo liberal”; que buscaba comprender el significado del texto bíblico tomando en cuenta los criterios hermenéuticos modernos, integrando para ello las nuevas evidencias culturales de que la cultura dispone en su propia autonomía. De ahí se generaron profundas rupturas al interior de las mismas comunidades de tradición protestante, que continúan hasta hoy día.

En segundo lugar, la **sola fe**, que Lutero entiende como el “sentimiento” suscitado por el Espíritu de que Dios “me mira con misericordia” perdonando mi pecado; es decir, “justificándome”²⁷⁹. Con la afirmación de la **sola fe**, Lutero se opone a lo que él considera la deformación “racionalista” de la fe llevada a cabo por la teología

²⁷⁷ Cf. **Textos**, n. 10.B/13. Las “95 tesis” constituyen una reacción absolutamente razonable y profética de Lutero contra la manipulación de la “fe popular” para lograr entradas económicas para intereses clericales del Vaticano, tal como se ilustra con la famosa frase usada por los predicadores inescrupulosos que, como el enviado papal Fray Juan Tetzel, proclamaban la indulgencia papal de todos los pecados, aplicable a las “almas del purgatorio”: “Apenas un dinero cae y suena en la alcancía, sale el alma del purgatorio hacia el paraíso” (Citado en Joan Busquets, **¿Quién era Martín Lutero?**, Salamanca, Ed.Sígueme, 1986, p. 125).

²⁷⁸ En ese sentido tiene críticas cargadas de ironía contra lo que él ve como sustitución del criterio bíblico por el de la autoridad magisterial, cf. **Textos**, n. 10.B/14. Como criterio de canonicidad de la Biblia, Lutero asume, para el Antiguo Testamento, el canon de la Biblia hebrea (ellos son Tob, Jdt, Bar,Sap, Eclo, 1 y 2 Mac, más los fragmentos griegos de los libros de Daniel y de Ester; que la Vulgata latina coloca como apéndice) y, para El Nuevo Testamento, tampoco reconoce como canónicos los textos “deuterocanónicos”, conocidos como las “cartas católicas” (Stgo, 1 y 2 Pe, 1,2 y 3 Jn, Jud). Además, en las ediciones de las biblias protestantes, el texto bíblico va sin notas a pie de página, para destacar la “sola Escritura”, sin interferencias de “notas magisteriales” propias de la “tradicición”.

²⁷⁹ En ese sentido, el protestantismo tiende a una comprensión de la fe profundamente “sentimental”, como puede verse en las mismas predicaciones populares de los predicadores callejeros. Pero esa dimensión proviene ya del mismo Lutero, cf. por ejemplo, en **Textos**, n. 10.B/15.

escolástica tomista, substituyéndola por la misma Biblia y por los comentarios más “cordiales” de San Agustín, así como los de algunos místicos alemanes, como Juan Tauler²⁸⁰.

Finalmente, Lutero apela a la **sola Gracia**, contra lo que él considera que es la deformación “pelagiana” en que ha incurrido la fe católica romana²⁸¹, no debido a

las inmoralidades de su clero, incluido el papado²⁸², sino por haber erigido en criterio del “justo” (Gracia), las “obras religiosas”, consistentes en ritos y en recursos a “indulgencias”. Es en esa crítica a la “religión” que Lutero llega a desmerecer como “pelagiana” la misma vida religiosa. Lo cual determinó que él mismo abandonara su profesión religiosa de agustino, e incluso contrajera matrimonio con Katharina von Bora, ex religiosa, como signo que pretende ser profético, de que la “vida religiosa” no constituye criterio alguno de la verdadera fe cristiana. De esta manera el protestantismo descartará de su perspectiva la “profesión religiosa”, así como su “obra” más característica que era el celibato. Aun así, no es que por ello, Lutero y con él la ulterior tradición protestante, postule que las obras morales carezcan de importancia como exigencia de la fe cristiana²⁸³.

Un aspecto fundamental vinculado a la comprensión luterana de la **Gracia** y de la **Fe**, es el tema conocido como la “predestinación”. Ya el antiguo Concilio de Cartago, había hecho suya la tesis agustiniana antipelagiana de que no son las obras las que salvan, sino el designio **gratuito** de Dios. Sin embargo, Agustín tenía además la opinión, interpretativa de determinados textos bíblicos, según la cual ese designio salvífico **gratuito** Dios lo tenía sólo para con algunos, los “predestinados” a ser salvos, mientras que a la mayoría los “predestinaba” a la condenación²⁸⁴. La autoridad de San Agustín influyó poderosamente, durante toda la edad media, en la angustia de la gente que temía por la posibilidad, estadísticamente probable, de estar

²⁸⁰ Cf. **Textos**, n. 10.B/16.

²⁸¹ Cf. **Textos**, n. 10.B/17.

²⁸² Así, en 1520, una vez consumada ya la ruptura y publicadas sus 95 tesis, en una carta al papa León X, le escribía: “En verdad, por lo general he arremetido con vehemencia contra las doctrinas impías y no he sido moroso en satirizar a mis adversarios, no por sus malas costumbres, sino a causa de su impiedad...; además soy un hombre que le desea lo mejor para siempre jamás y que no quiere tener contiendas con nadie por su moralidad, sino solamente por la Palabra de la verdad. En todo lo demás cederé a cualquiera, pero no puedo ni quiero abandonar ni negar la Palabra” (en **Obras de Martín Lutero**, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1967, p. 142).

²⁸³ Cf. **Textos**, n.10.B/18.

²⁸⁴ Cf. por ejemplo, en **Textos**, n. 10.B/19.

excluidos de la “predestinación positiva”, formando parte de la mayoría “predestinada a la condenación”; debido a ello la gente buscaba “signos de predestinación” en las “obras religiosas” de ritos, amuletos e indulgencias de todo tipo. Lutero rechazó esas “obras religiosas” como una pretensión pelagiana y se refugió en la **sola fe**, como el único “signo de predestinación” positiva. Así, Dios a quien predestina a El para después de la muerte, le hace **sentir**, ya en esta vida, ese designio de misericordia divina para con él; y eso es la **fe**, según Lutero.

Calvino internacionalizará el protestantismo, que Lutero sólo había pretendido como reforma en la iglesia de Alemania, radicalizando la tesis de la “doble predestinación”, al desarrollar como “signo de predestinación positiva” el éxito en las propias empresas intramundanas, debido a que, siguiendo la lectura del Antiguo Testamento (¡no corregida por el libro de Job!), Dios bendice al “justo” en este mundo; de manera que si al creyente le va bien en sus quehaceres mundanos, ello es “signo” objetivo externo de predestinación positiva, que alimenta de paso el **sentimiento creyente** de ser perdonado por Dios, como signo subjetivo. Y esta perspectiva teológica calvinista influyó sin duda poderosamente, y sigue todavía influyendo, en el desarrollo “capitalista” propio de los países anglosajones protestantes, que veían motivado su interés por el éxito empresarial, buscando en ello un signo de aquella predestinación, en contraste con los latinos católicos, para quienes el “signo” estaba más bien en el recurso a “ritos religiosos”²⁸⁵.

En 1545, el papa Pablo III convocó el Concilio de Trento, que sesionó en diversas etapas hasta 1563. En él la Iglesia católica intentó reaccionar frente a la Reforma protestante, llegando ya tarde para evitar la ruptura definitiva en la iglesia de occidente. Respecto a la **sola Escritura**, Trento confirma que la Revelación termina con la muerte del último apóstol y, por lo mismo, la tradición ulterior, magisterial y teológica, de la Iglesia no constituye nunca “nueva revelación”, sino explicitación fiel de la única Revelación conservada y transmitida por los apóstoles. Sin embargo, al mantener la Biblia, así como toda la liturgia en latín, la espiritualidad católica no pudo desarrollarse a partir de la fuente bíblica revelada y tuvo que recurrir a “devociones” extrabíblicas que fueron agudizando la diferencia de espiritualidad con respecto a los protestantes, abismo que sólo se irá disminuyendo a partir del Vaticano II, cuando este último Concilio vuelva con fuerza a las fuentes bíblicas y litúrgicas de la antigua

²⁸⁵ Para esto, puede verse la famosa tesis de Max Weber, **La ética protestante y el espíritu del capitalismo** (1920), obra citada en la nota primera.

Iglesia, fundando en ellas la espiritualidad, e incluso dejando ya de lado, aunque tarde, la lengua latina que resultaba incomprensible para los fieles. En Trento se ratificó el Canon bíblico, para el Antiguo Testamento de acuerdo a la versión griega oficial (los LXX) que incluye los siete libros que no reconoce como inspirados la Biblia hebrea y Lutero, mientras que para el Nuevo Testamento reconoce como canónicos también las cartas déuterocanónicas, denominadas “católicas”. Además rechaza el mero “libre examen” subjetivo como criterio de la correcta interpretación del texto bíblico²⁸⁶.

Asimismo, con respecto a la comprensión de la **fe**, el Concilio de Trento considera que ésta no puede radicar en el **sentimiento**, puesto que también éste constituye una “obra psicológica” humana²⁸⁷. La fe es, pues, un “don” de Dios inserto en la **conciencia**, que motiva a la libertad, y no en el **sentimiento** psicológicamente condicionado. De esta manera, creer no consiste en “sentirme” perdonado por Dios, como tampoco en una mera “ortodoxia”, de correctas informaciones religiosas, sino en la conciencia profunda, compatible con “sequedades” sentimentales, del designio salvífico de Dios revelado en Jesucristo.

Finalmente, en cuanto a los “predestinados” por ese designio, el Concilio de Trento toma distancia de la “doble predestinación” postulada por San Agustín y de ahí retomada por Lutero y, sobre todo, por Calvino, quien llega a postular que Dios mismo mueve a los “predestinados negativamente” a obrar el mal²⁸⁸. Y así, según la nomenclatura propia de los Concilios, sentenciará con el siguiente anatema:

“Si alguien dijere que la gracia de la justificación no se da sino en los predestinados a la vida, y todos los demás que son llamados, son ciertamente llamados, pero no reciben la gracia, como predestinados que están al mal por el poder divino, sea anatema” (DS 827).

Con ello la fe católica rechaza la tesis de la “doble predestinación”, para unos pocos al bien y a la mayoría (“massa damnationis”) al mal como signo de predestinación negativa, con lo cual se aparta también, en esto, de la doctrina agustiniana, en cuya interpretación se había fundado el protestantismo.

5. Cristianismo y modernidad

²⁸⁶ Cf. **Textos**, n. 10.B/20.

²⁸⁷ Cf. **Textos**, n. 10.B/21.

²⁸⁸ Cf. **Textos**, n. 10.B/22.

Las consecuencias sociales y económicas de la Reforma protestante abrieron paradójicamente el camino a la emancipación propia de la modernidad. En efecto, Lutero, si bien al separar la “fe de la razón” se ubicó en una perspectiva contraria a la autonomía de la razón que caracteriza el pensamiento moderno, sin embargo el impacto de su crítica a la tutela del magisterio papal y su poder “monárquico” sobre la cristiandad, puso las bases para la emancipación del hombre con respecto a una autoridad vertical fundada en Dios, substituyéndola por la reivindicación de los “derechos humanos” horizontales y autónomos.

No es casual que el padre de la Ilustración alemana sea precisamente un filósofo de tradición luterana, Emmanuel Kant. Su **Crítica de la Razón pura**, constituye la bandera con que la razón reivindica su derecho a someterlo todo a su criterio, si bien Kant deriva en el “agnosticismo” más radical, al establecer como conclusión final que en pura razón el hombre nunca puede saber (a-gnosis) si lo que le parece (fenómeno) conocer, corresponde o no a lo que es la realidad en sí misma (noumenon). Esto, que vale con respecto al mundo empírico, vale “a fortiori” con relación a las realidades transcendentales. Así, pues, todo conocimiento puramente racional de Dios es vano. No hay “revelación natural” alguna respecto a Dios y a las verdades metafísicas, como es vana también toda pretensión de agradar a Dios por medio de actos que pretendan estar “objetivamente” vinculados a la voluntad de Dios. De esta manera, Kant mina también toda valoración positiva de la Iglesia, con sus instituciones jerárquicas y culturales, como pretendidamente fundadas en la voluntad positiva de Dios. Ello constituye una ilusión religiosa que no puede tener ningún fundamento de razón, puesto que no podemos conocer la voluntad positiva de Dios. A partir de esa incapacidad de conocer la realidad “en sí”, Kant recurrirá a una especie de “sola fe” teórica para fundar la ética, en su **Crítica de la Razón práctica**, e incluso la religión en su obra sobre **La religión dentro de los límites de la mera razón**. Por ello, para Kant, el **imperativo categórico** moral es el único que puede coincidir con la voluntad de Dios en la única forma cognoscible:

“La verdadera religión única no contiene nada más que leyes; esto es, principios **prácticos**, de cuya necesidad incondicionada podemos ser conscientes y que, por lo tanto, reconocemos como revelados, **por la razón pura** (y no positivamente)”²⁸⁹.

²⁸⁹ **La religión dentro de los límites de la mera razón**, Madrid, Alianza Editorial, 1969, p. 164.

El pensamiento “ilustrado” kantiano (Aufklärung), unido a la búsqueda de las “ideas claras y distintas” que había postulado antes Descartes, en el siglo XVII, con su famoso **Discurso del método**, que introducía la “duda metódica” análoga a lo que sería el “agnosticismo” kantiano, determinó el marco del pensamiento moderno de fines del siglo XVIII y principios del XIX, con famosos ilustrados tales como Bacon, Newton, Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Lessing. Esos pensadores utilizan la “duda” no para poner en sospecha la capacidad de la razón en el descubrimiento de la verdad, sino precisamente para erigirla en el único criterio de esa objetividad en el acceso a la realidad. En esa misma línea de pensamiento se comprende el acontecimiento de la Revolución Francesa, con el triunfo de la “diosa razón” que se volcará en la Declaración de los derechos humanos, en la Asamblea Constituyente de 1793, que apela incluso a Santo Tomás de Aquino, con su pensamiento aristotélico inductivo, en lugar del deductivo e idealista platónico.

Paradójicamente, el movimiento “ilustrado”, nacido con Kant, quien llevado por su “pura razón” había recurrido a una especie de “luteranismo fideísta” capaz de fundar la ética, se vio ahora enfrentado a esa misma razón que proclamaba el valor único de la “razón objetiva” como único criterio de la verdad “científica”, social y política.

En el campo católico, ello provocó, ya entrado el siglo XIX, el enfrentamiento de una teología “racionalista” con el magisterio eclesiástico. Así, el papa Gregorio XVI, en un Breve titulado **Dum acerbissimas** (1835) rechazará la elaboración teológica intentada por Jorge Hermes (1775-1831), tildado de “racionalista” y condenado como tal²⁹⁰. Así, como después, el papa Pío IX anatematizará la postura de otro teólogo “racionalista”, Antonio Günther, por haber pretendido elaborar una teología sólo a partir de la “razón”, sin tomar en cuenta, por juzgarla innecesaria, la autoridad magisterial. Y ello no por las razones esgrimidas anteriormente por Lutero, de la incongruencia de esa “tradición magisterial dogmática” con la Escritura; sino por considerar que la “sola razón” es capaz de llegar a concluir en las verdades dogmáticas, sin necesidad de apelar a la autoridad magisterial²⁹¹. Pero las ideas “ilustradas” propias de la modernidad, tanto en el campo de la ciencia como en el del pensamiento social (socialismo) y político (democracia) su fueron abriendo camino entre los católicos de fines del siglo XIX. Ello fue visto como un peligro para la fe católica, por amenazar la autoridad magisterial así como el poder eclesiástico fundado en la misma autoridad magisterial del papa y,

²⁹⁰ Cf. **Textos**, 10.B/23

²⁹¹ Cf. **Textos**, 10.B/24

secundariamente, de los demás obispos. Fue así como el papa Pío IX, en 1869, hizo pública la Encíclica **Quanta Cura**, que recogía, como colofón, los famosos 80 anatemas contra los respectivos “errores del mundo moderno”²⁹². Esos errores se identificaban de hecho con las grandes banderas del pensamiento moderno, representadas por las tres proclamas surgidas a raíz de la Revolución Francesa: Libertad (pensamiento científico y no de “autoridad”), Igualdad (democracia y no absolutismo) y Fraternidad (y no discriminación entre seres humanos).

Estas reivindicaciones modernas habían motivado el movimiento científico “enciclopedista”, en la Francia de fines del siglo XVIII (Diderot y D’Alambert), así como, también en Francia, los movimientos democráticos socialistas que tomarán fuerza especial con Karl Marx (1818ss) y, en América, alimentarán los movimientos independentistas de los nuevos Estados allí surgidos, así como las luchas por la abolición de la esclavitud y la Fraternidad humana entre todas las razas y pueblos.

En ese contexto de principios del siglo XIX, el papado apoyaba a los nuevos criollos “americanos” católicos regalistas, frente a quienes luchaban por crear nuevos Estados independientes de la monarquía española o portuguesa, como había ocurrido también en norteamérica respecto a la corona inglesa. En esos movimientos independentistas, que en definitiva consiguieron los objetivos de independencia por los que luchaban, la Iglesia sentía amenazada su estructura “monárquica” propia de la cristiandad medieval. Por eso el Syllabus de Pío IX anatematiza a quienes postulen como un bien deseable la “separación entre la Iglesia y el Estado” (anatema 55), así como condenó y luchó desesperadamente contra los movimientos, liderados por Garibaldi, hacia la constitución de una República italiana, liberada del absolutismo papal en los Estados Pontificios, liberación que ya había surgido entre los príncipes europeos que secundaron la emancipación religiosa y política surgida de la protesta luterana.

La Encíclica de Pío IX, **Quanta Cura**, incluyendo todos los anatemas del **Syllabus**, no era, sin embargo, capaz de detener esos movimientos propios del pensamiento moderno. Por eso el papa intentó un recurso supremo, como era convocar un Concilio Ecuménico, del cual saliera la **definición** dogmática de la **infallibilidad** del papa en todos los ámbitos de su magisterio personal, incluso sin necesidad de convocar

²⁹² Cf. **Textos**, 10.B/25

concilios. Esa pretensión del papa chocaba, sin embargo, con la necesidad de fundamento bíblico para no dar la razón a Lutero en su crítica de que el magisterio papal era arbitrario; por otro lado chocaba también con la misión de la Iglesia, que era la de hacerse convincente al mundo para que éste pudiera sentirse llamado a creer en el mensaje cristiano. Precisamente la conciencia de esa doble referencia –a la Revelación contenida en la Escritura y a la misión hacia el mundo- había llevado al protestantismo a volver a la “sola Escritura”, centrando sus misiones evangelizadoras sólo en la palabra bíblica. Pero, además, y debido precisamente a esa doble exigencia para la fe cristiana, muchos obispos convocados al Concilio, casi un tercio del total, no veían claro que estuviera bíblicamente fundada esa propuesta de dogma de “infalibilidad papal”, como tampoco veían su pertinencia para enfrentar mejor la misión evangelizadora hacia el mundo moderno. Otro buen grupo de obispos, en cambio, consideraban fundada la “infalibilidad”, sólo que no la veían válida para el magisterio “ordinario” o incluso solemne, sino únicamente en determinadas condiciones exactamente establecidas de acuerdo a la Escritura y la gran Tradición de la Iglesia. Fue así como el Papa, y el grupo de obispos que lo apoyaban en este propósito definitorio, no pudo convencer al Concilio de su propuesta, e incluso un tercio de los obispos se retiraron del Concilio anticipadamente para evitar romper la unanimidad en la votación final del texto conciliar. Y, así, sólo fue definida la “infalibilidad papal”, cuando, en casos muy excepcionales, se trate de una “definición ex cathedra”²⁹³, como garantía extraordinaria de que ahí el papa está interpretando la Escritura, o Revelación, bajo la **asistencia infalible** del Espíritu Santo, y no por “revelación” suya, la cual está terminada con la Escritura, sin que haya nuevas “revelaciones” posteriores²⁹⁴, dado que en Jesús ha hablado Dios mismo en persona mostrando de manera definitiva quién es El, sin necesidad de revelaciones posteriores que aporten algo nuevo, no revelado en la Palabra de Jesús, el Hijo mismo de Dios.

El Concilio aprobó, así, el texto conciliar **Pastor Aeternus**, con cuatro capítulos, en los cuales sólo pudo tratarse el tema de la autoridad del Papa en la Iglesia Católica, con el carisma de su posible “infalibilidad” en aspectos definitorios “ex cathedra”. Terminada su votación aprobatoria, el Concilio tuvo también que terminarse

²⁹³ Cf. **Textos**, 10.B/26

²⁹⁴ Debido a ello, el mismo texto conciliar señala: “Pues no fue prometido a los sucesores de Pedro el Espíritu Santo para que por **revelación** suya manifestaran una nueva doctrina, sino para que, con su **asistencia**, santamente custodiaran y fielmente expusieran la Revelación transmitida por los apóstoles” (**Pastor Aeternus**, cap. IV, DS 1836).

debido al ingreso de las tropas francesas en Roma, con las que Napoleón III prestaba su apoyo al papa para que éste pudiera mantenerse al menos como Jefe del Estado del Vaticano, una vez perdidos los demás antiguos Estados Pontificios, como resultado de las luchas garibaldinas por la instauración de la República. Situación que mantendría al papa “preso” en su pequeño Estado Vaticano, en medio de la nueva República italiana, excomulgada por el papado hasta que, más tarde, Pío XI, como Jefe del Estado Vaticano, decidió firmar el Pacto de Letrán con Musolini, Presidente de Italia, en reconocimiento mútuo de su respectiva legitimidad.

La pretensión que, con el **Syllabus**, el papa Pío IX había tenido de detener la influencia de la modernidad con sus reivindicaciones de autonomía tanto de pensamiento como de estructuración democrática de la sociedad, no pudo realizarse ni con el apoyo de la definición de la “infalibilidad” papal, condicionada al magisterio “ex cathedra”. Dentro de la Iglesia Católica fueron muchos los teólogos y los laicos conscientes que siguieron viendo la legítima necesidad del diálogo entre fe católica y pensamiento moderno. De esta manera, comenzaron a desarrollarse los estudios críticos de la Biblia, en el campo católico. Fue así como, en Francia, fue desarrollándose el estudio histórico-crítico de la Biblia por parte de exegetas católicos tales como Alfred Loisy y los dominicos franceses P. Journet y P. J. M. Lagrange. En 1890, el grupo encabezado por el P. Lagrange creó la Escuela Bíblica (“L’Ecole Biblique”) en Jerusalén, así como la revista de estudios bíblicos (“Revue Biblique”), que constituyó el órgano de expresión autorizada de esa nueva exégesis histórico-crítica, en el campo de la teología católica, paralelamente a la apertura en el estudio crítico de la Biblia que se venía haciendo por parte de los exegetas representantes del llamado “liberalismo protestante” (Dibelius, Rudolph Bultmann). El año 1903, el P. Lagrange publicó, en París, un famoso opúsculo titulado **El método histórico, sobre todo a partir del Antiguo Testamento**, cuya justificación expresaba así:

“Evidentemente, un teólogo católico no pensará en revisar los juicios de la Iglesia en materia de dogma y de moral; sin embargo, en esas condiciones, estando a salvo la fe, ¿por qué el investigador católico no debería buscar simplemente la verdad con tanto ardor y, si ello es posible, con tanta competencia como los demás, no considerando como intangible el estilo

actual de las opiniones recibidas de los escritores católicos, hasta el día en que su posición resulte forzada?”²⁹⁵.

Pero, cuando el mismo P. Lagrange tenía ya listo para publicar un comentario histórico-crítico del libro del Génesis, se le avisó que no lo editara puesto que era inminente la aparición de un documento del papa Pío X condenando ese tipo de intentos en el campo de la teología católica. Y, efectivamente, el año 1907, vio la luz un Decreto del Santo Oficio, titulado **Lamentabili**, que precedió a la Encíclica papal **Pascendi**, condenando esos intentos, así como todo otro intento de “liberalizar” las interpretaciones del dogma y de la moral católicas, intentos que la Encíclica rechaza bajo el apodo genérico de “modernistas”. Fue a partir de esa Encíclica que a los teólogos católicos se les obligó a hacer el llamado “Juramento antimodernista”. Como resultado de esa orientación magisterial “antimodernista”, en 1909 fue desautorizada l’Ecole Biblique de Jerusalén y, en cambio, se creó el Instituto Bíblico de Roma, entregado a la dirección de un grupo de los jesuitas más conservadores, siendo su primer director el P. Fonk S.J. de talla mediocre como investigador. De esta manera, el P. Lagrange moría, en 1938, sin poder publicar ni su comentario al Pentateuco ni, tampoco, su comentario a los evangelios sinópticos, que constituyen un notable esfuerzo de honesta exégesis histórico-crítica, abortado por un Magisterio católico incapaz, en ese momento, de dialogar con las nuevas evidencias culturales.

Por su lado, Alfred Loisy, había intentado defender la relación histórica de la Iglesia, en sus inicios, con el Jesús de los Evangelios, contra la tesis del gran historiador protestante liberal, Adolf Harnak, quien, en su famosa obra **La esencia del cristianismo** (1900), defendía que la Iglesia católica ulterior, no tenía base histórica en la voluntad fundante de Jesús. Loisy, pues, reaccionó al respecto, con su no menos famoso libro **L’Évangile et l’Église** (1902), mostrando una relación inicial entre la primitiva Iglesia y Jesús, si bien, con el mismo tipo de metodología histórico-crítica, demostraba también que muchos aspectos de la actual Iglesia no tienen esa misma base evangélica²⁹⁶.

Debido a ese libro, Alfred Loisy fue considerado como el “padre” del “Modernismo católico”, condenado por la Encíclica Pascendi. Pero fueron muchos

²⁹⁵ **Le Père Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels**, Paris, Ed. Du Cerf, 1967, 9.43.

²⁹⁶ CF. el rechazo de esa distinción relativizadora en **Textos** 10.B/27.

otros pensadores católicos los que cayeron bajo sospecha de “modernistas”, siendo perseguidos por ello con prohibiciones de enseñar y de publicar sus estudios; es el caso del antropólogo Teilhard de Chardin, por dialogar con la perspectiva evolucionista abierta por Darwin²⁹⁷, el P. Laberthonnière y el filósofo laico Maurice Blondel, por introducir en el concepto de fe la perspectiva de la “intuición o el sentimiento inmanente”²⁹⁸. De esta manera, la Encíclica situó bajo sospecha de “herejía” todo el trabajo de diálogo entre la teología católica y los nuevos aportes de las ciencias positivas e históricas, sin comprensión alguna del problema y con una reducción casi ridiculizadora de esos difíciles esfuerzos²⁹⁹. A pesar de ello, personas como el P. Lagrange, así como Teilhard de Chardin o Maurice Blondel, mantuvieron su fidelidad callada al magisterio eclesiástico; en cambio, Alfred Loisy perdió la paciencia y se desvinculó de la fe católica dedicándose a la investigación sin tomar ya más en cuenta para nada las directrices de la autoridad eclesiástica romana.

El Magisterio católico ulterior, sobre todo desde Pío XII, tomará distancia con respecto al rechazo de la exégesis católica, que empleaba el método histórico-crítico, siendo notable la orientación correctiva, en este aspecto, de la postura “antimodernista” por parte de Pío XII, en su Encíclica **Divino Afflante Spiritu** (1943), elaborada por el P. Bea S.J., quien, paradójicamente, había sido nombrado director del mismo Instituto Bíblico de Roma que Pío X había creado para acallar a l’Ecole Biblique del P. Lagrange³⁰⁰. Sin embargo, ello no fue obstáculo para que, en los años cincuenta, durante el papado de Pío XII, otros grandes teólogos católicos como el dominico P. Ives Congar, del Instituto teológico de **Le Saulchoir** (París), o bien el jesuita P. Henri de Lubac, del Instituto teológico **Le Fourvier** (Lyon), representantes de la denominada “Nouvelle Théologie”, fueran acallados, prohibiéndoseles enseñar o publicar sus trabajos, e incluso, en el caso del P. Congar, se desconocieran sus enormes aportes a favor del reencuentro ecuménico con las otras comunidades cristianas y fuera, en cambio, forzado a abandonar Francia durante dos años, cerrándose incluso, por orden vaticana, su Instituto de **Le Saulchoir**.

²⁹⁷ Se condenan, así, como “modernistas” diversas afirmaciones que aplican el concepto de “evolución” a formulaciones de la fe católica, cf. **Textos**, 10.B/28.

²⁹⁸ Cf. **Textos**, 10.B/29.

²⁹⁹ Cf. el resumen de ese “modernismo” ridiculizado, hecho por la misma Encíclica en DS 2100, en **Textos**, 10.B/30.

³⁰⁰ Cf. **Textos**, 10.B/31.

Pero esa “nueva teología” fue abriéndose camino y, con el papado de Juan XXIII y de su sucesor Pablo VI, cobró enorme importancia hasta el punto de que el Concilio Vaticano II, celebrado por la convocatoria de esos dos papas, asumió como orientación del Magisterio Supremo de la Iglesia, representado por el Concilio Ecuménico, gran parte de las orientaciones de la teología católica elaborada con el esfuerzo y las lágrimas de esos grandes pioneros, a quienes Juan XXIII llamó oficialmente para asesorar a los Padres Conciliares, siendo fundamental su presencia en la elaboración final de los textos conciliares.

La orientación oficial de ese Magisterio Supremo queda recogida sobre todo en las cuatro Constituciones, que cubren los cuatro aspectos considerados principales en la misión de la Iglesia: la “celebración de la fe” expresada en la tradición litúrgica (Constitución **Sacrosanctum Concilium**), el significado de la Revelación, recogido en la Escritura tal como la ha transmitido la Tradición de la Iglesia (Constitución **Dei Verbum**), la razón de ser de la Iglesia y sus aspectos fundamentales (Constitución **Lumen Gentium**) y la relación entre la Iglesia y el mundo, con el llamado a la necesidad del **diálogo**, como exigencia de la misión propia de la misma Iglesia (Constitución **Gaudium et Spes**). Vinculados a esas cuatro grandes Constituciones, el Concilio elaboró también otros 12 documentos, 9 de ellos en forma de Decretos y otros 3 en forma de Declaraciones. Entre ellos, es particularmente destacable el Decreto de Ecumenismo, que aplica específicamente las orientaciones eclesiológicas de la Constitución **Lumen Gentium**, la cual no quiso identificar a la Iglesia Católica como la única Iglesia cristiana, excluyendo así, como espúreas y sólo “heréticas” a las demás iglesias cristianas, surgidas de la Reforma. Por el contrario, considera que “católica” significa “universal”, no en el sentido de un derecho divino de conquista universal, sino en el sentido inclusivo de abierta a todo el mundo sin excepción alguna³⁰¹. De ahí también que, en un texto de esa misma Constitución, la propuesta inicial que decía: “La Iglesia católica **es** la Iglesia de Jesucristo”, fue objetada y cambiada por el definitivo que dice así: “Esta Iglesia, establecida y organizada en este mundo como una sociedad, **subsiste** en la Iglesia Católica” (LG n. 8). A partir de ahí, el Concilio deja de hablar de “herejes” y habla de “hermanos separados”, con quienes “es más lo que nos une que lo que nos separa”, y así se recoge en la sobre el Ecumenismo, **Unitatis Reintegratio**.

³⁰¹ Por eso ya el Padre de la Iglesia, Isidoro de Sevilla, definía así la catolicidad: “**Católica es universal**, que significa **según la totalidad** y no según los sectarismos heréticos” (**Etimologías**, VIII,1,1).

Más adelante, en uno de sus últimos documentos magisteriales, la Carta Apostólica **Novo Millennio Ineunte**, Juan Pablo II comenta así esa misma perspectiva del texto conciliar citado:

“Esta unidad que se realiza concretamente en la Iglesia Católica, a pesar de los límites propios de lo humano, emerge también de manera diversa en tantos elementos de santificación y de verdad que se encuentran al interior de las otras Iglesias y comunidades eclesiales; estos elementos, como dones propios de la Iglesia de Jesucristo, los impulsan sin parar hacia la unidad plena” (n. 48).

Asimismo, son de una gran significación, teológicamente innovadora, dos de las Declaraciones conciliares: una sobre la “libertad de religiosa en conciencia” (**Dignitatis Humanae**) y otra sobre la “relación entre cristianismo y las otras religiones no cristianas” (**Nostra Aetate**).

El primero reconoce la legitimidad del “derecho humano” de la libertad de conciencia, obviamente defendiendo ese derecho por parte de la “profesión católica” en lugares donde estaba reprimida; pero estableciendo a la vez el principio del derecho a la decisión en conciencia de cualquiera otra opción creyente o incluso no creyente³⁰², postura que contrasta con la proscrita en el Syllabus de Pío IX, al no reconocer el derecho de que otras religiones sean también reconocidas como legítimas, junto a la católica, por parte del Estado civil³⁰³.

Y el segundo documento, **Nostra Aetate**, supera la comprensión de las demás religiones como meramente “paganismo”, reconociendo, con sus cinco números, su profundo valor en la búsqueda de sentido de la existencia y, por lo mismo, de verdad (nn. 1 y 2), desarrollando particularmente esa perspectiva de valoración fraternal y positiva con la tradición religiosa del Judaísmo (n. 3) y del Islam (n.4), terminando con un llamado a corregir radicalmente las actitudes discriminatorias que han marcado las relaciones interreligiosas³⁰⁴, si bien, sobre todo respecto a los judíos, el texto no llega a reconocer aún la propia culpa histórica en el antisemitismo cruento, del que es también responsable la Iglesia Católica. Ese reconocimiento será hecho en textos posteriores

³⁰² Cf. **Textos**, 10.B/32

³⁰³ Cf. DS 1777: “Sea anatema quien diga que en nuestra época ya no conviene que la religión católica sea la única religión del estado, excluyendo a todas las demás”.

³⁰⁴ Cf. **Textos**, 10.B/33

oficiales del Magisterio católico, sobre todo durante el papado de Juan Pablo II.

La Constitución **Gaudium et Spes** representa sin duda la mayor innovación magisterial del Concilio Vaticano II. Con ella se rompe la postura planteada por el antiguo Syllabus, que culminaba con el rechazo de todo diálogo con la modernidad³⁰⁵. Por el contrario, **Gaudium et Spes** está elaborado sobre la base de la llamada al diálogo de la Iglesia con el mundo, como el principal “signo de los tiempos” actuales³⁰⁶ y, además toma explícitamente, como los grandes soportes de ese diálogo, los tres valores universales proclamados por la Revolución francesa: la libertad (n.17), la fraternidad (n. 24) y la igualdad (n.27-29) entre todos los seres humanos.

Esta nueva perspectiva, fundada en la propia fe cristiana tradicional tal como la comprende el Concilio Vaticano II, lo llevará a explicitar el dogma católico del designio salvífico universal de Dios, afirmado ya por el Concilio de Trento contra la postura protestante, luterana y sobre todo calvinista, que, siguiendo a San Agustín, postulaban la “doble predestinación”, con la exclusión de la mayoría de los seres humanos (la “*massa damnationis*”) de ese designio de “gracia”, proclamando la inclusión de “todos los hombres de **buena voluntad**” en ese único designio salvífico por parte de Dios. Por eso no constituye ya una pregunta “católica” la que se hace el planteamiento sobre si “estaré o no estaré predestinado”, puesto que Dios tiene “una sola voluntad salvífica universal”, tal como lo profundiza el Concilio al afirmar que la Gracia de Dios, que los fieles reciben y celebran explícitamente,

“la reciben también **todos los hombres de buena voluntad**, en cuyos corazones actúa esa Gracia de una manera invisible (es decir aunque no haya la visibilidad de la fe y los sacramentos explícitos). En efecto, habiendo muerto Cristo **por todos y siendo en realidad una sola la vocación última del hombre**, hemos de sostener que el Espíritu Santo ofrece **a todos** la posibilidad de participar, de la forma sólo conocida sólo por Dios, en este misterio pascual. Así de grande es el misterio **del hombre**, que la Revelación cristiana aclara a los fieles” (**Gaudium et Spes**, n.22)³⁰⁷.

Las iglesias protestantes, salidas de la Reforma luterana, han evolucionado también abriéndose a interpretaciones del tema de la Gracia y la predestinación más universales;

³⁰⁵ Así se cierra el Syllabus, con su último anatema: “Sea anatema alguien que diga que el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y dialogar (*sese componere*) con el liberalismo y con la sociedad moderna (*cum recenti civilitate*) (n. 80).

³⁰⁶ Cf. **Textos**, 10.B/34

³⁰⁷ Cf. también el Catecismo de la Iglesia Católica nn. 1260 y 1261.

sin embargo, en sus formas más “fundamentalistas”, el tema de la predestinación sigue teniendo hasta hoy profundas connotaciones selectivas “sectarias” hasta tomar, a veces, formas casi grotescas, como cuando se interpreta que los predestinados a la Vida eterna son únicamente 144.000, según una lectura literal y falta de todo criterio hermenéutico del texto del Apocalipsis (7,4ss)³⁰⁸.

Por su parte, en el catolicismo, a pesar de la postura oficial de su Magisterio Supremo ya en el mismo Concilio de Trento, pero sobre todo en el Vaticano II, hay movimientos, denominados “integristas”³⁰⁹, los cuales postulan que la Iglesia Católica es la única sociedad religiosa establecida por Jesucristo, de parte de Dios, como única instancia portadora de la verdad divina y fuera de la cual no hay salvación posible³¹⁰. Durante la celebración del mismo Concilio Vaticano II un grupo de obispos “integristas” se enfrentó a la mayoría que postulaban una interpretación de la Iglesia menos excluyente y más acogedora e inclusiva, que es la que se impuso. El grupo “integrista” era liderado por el Cardenal Ottaviani, de la Curia romana y por el obispo suizo Marcel Lefebvre, quien, por lo mismo, organizó el grupo de los obispos que constituyeron el denominado “Coetus Internationalis”, en número de once, que votaron de forma disidente contra la mayoría de los más dos mil obispos conciliares. Finalmente, Lefebvre no reconoció como doctrina católica auténtica las conclusiones del Concilio Vaticano II, separándose cismáticamente de esa Iglesia Católica, junto con algunos seguidores suyos que subsisten hasta hoy.

De esta manera, la postura oficial católica, representada por el concilio Vaticano II, considera que la “catolicidad” de la Iglesia cristiana no puede tomar un significado que resulte ajeno al “Espíritu” extravertido y no narcisista que aparece como el propio de Jesús según los evangelios. De ahí que se produjera un debate muy significativo respecto a la propuesta inicial de un texto de la Constitución **Lumen Gentium**, que decía: “La Iglesia católica **es** la Iglesia de Jesucristo”, el cual fue

³⁰⁸ La cifra 144.000 del Apocalipsis tiene obviamente un sentido simbólico, aludiendo al número 12, de las antiguas doce tribus de Israel, multiplicado por 12, que da 144, cifra que es luego también multiplicado por mil, el número mítico de la duración de la historia de salvación que, a su vez, dará pie a las especulaciones “milenaristas”, a partir del mismo texto del Apocalipsis 20, 2ss; por lo cual precisamente el libro del Apocalipsis no fue integrado como canónico hasta entrado el siglo V, cuando después que San Agustín hizo de este texto una interpretación no milenarista y, debido a su autoridad en la Iglesia latina, se integró en el canon del Nuevo Testamento.

³⁰⁹ El teólogo y después cardenal católico, Hans Hurs von Balthasar, refiriéndose precisamente al movimiento católico conocido como el **Opus Dei**, lo describe como “la más fuerte concentración integrista de la Iglesia”, definiendo ese movimiento de la forma siguiente: “el integrismo se esfuerza por asegurar el poder político y social de la Iglesia por todos los medios, visibles y ocultos, públicos y secretos” (en vocablo “integralismus” de la obra “Wort und Wahrheit, 1963).

objetado por muchos obispos, llegando finalmente a la formulación definitiva siguiente:

“Esta Iglesia (de Jesucristo), constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, **subsiste en la Iglesia católica** (en lugar de **es**), gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él, aunque puedan encontrarse fuera de ella muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, inducen hacia la unidad católica” (LG n.8).

Coherente con la intencionalidad de esa corrección, el Concilio ya no hablará sólo en singular de la “Iglesia de Jesucristo”, como identificada sólo con la “iglesia Católica”, sino que dará también esa atribución a las demás “iglesias cristianas”, reconocidas como tales, aun cuando no formen parte de la estructura propia de la Iglesia Católica.

6. El cristianismo en América Latina

En una presentación del Cristianismo no podría faltar un capítulo, aunque sea breve, sobre la perspectiva que éste ha tomado en América Latina, debido a que en ese subcontinente se encuentra actualmente más del cincuenta por ciento de los cristianos del mundo³¹¹.

La fe cristiana llegó a América por primera vez junto a la llegada de la expedición liderada por Colón en 1492; de tal manera que en su segundo viaje al “nuevo Mundo”, iba, como delegado papal, un fraile y antiguo ermitaño de Montserrat, de nombre Bernardo Boil. El cristianismo que fue llegando a la América “hispano-portuguesa” llevaba también la marca de la espiritualidad del catolicismo hispano-portugués, caracterizado por las “devociones populares” referidas a santos y particularmente a la virgen María debido en buena parte a la versión latina, inaccesible para los fieles, de la Biblia y de la Liturgia oficial fundada en la Biblia. De esta manera esa forma “católica” de cristianismo entró en contacto e incluso, a veces, en cierto mestizaje con formas de religiosidad autóctona de los pueblos precolombinos.

La estructura feudal de la cristiandad medieval se impuso también en la estructura de las comunidades católicas establecidas en latinoamérica, con relaciones de señor-inquilino entre los obispos y el clero respecto a los fieles, particularmente a las mayorías del pueblo mestizo o indígena “convertido” al cristianismo. Esa conversión

³¹⁰ Cf. **Textos**, 10.B/35

debe ponerse entre comillas debido a que una evangelización realizada dentro de un contexto de invasión extranjera resultaba por decir lo menos “ambigua”, a pesar de todos los méritos desplegados por muchos de los misioneros católicos, como puede verse, por ejemplo, en las famosas “misiones” llevadas a cabo por los jesuitas en Paraguay y que ha tematizado con tanta belleza el film “La Misión”.

El sistema de “encomienda”, con el cual los inescrupulosos conquistadores españoles y portugueses se asignaban para sí mismos la posesión de las nuevas tierras descubiertas por ellos, junto con el sometimiento a esclavitud, en servicio propio, de sus habitantes indígenas, dio a la primera evangelización el carácter más dramático de su ambigüedad, puesto que el criterio cristiano básico del amor misericordioso hasta entregar la vida por el necesitado era flagrantemente desmentido por la realidad de la imposición de un poder secular legitimado con el recurso a credos y signos religiosos “cristianos”, lo cual, por lo demás, había sido la tónica de gran parte de la cristianización europea medieval.

Los movimientos independentistas sudamericanos de principios del siglo XIX no fueron protagonizados por los antiguos “habitantes” de esas tierras, sino por nuevos colonizadores llegados de Europa, o por sus herederos, ya nacidos en América, conocidos como “criollos”. Ellos quisieron sacar mejor provecho de su presencia en el nuevo continente e independizarse de las monarquías europeas, de las que anteriormente habían sido “encomenderos”. Fue así como las guerras por la independencia fueron sostenidas fundamentalmente entre españoles o portugueses representantes del rey y sus sucesores “criollos”. Los indígenas se mantuvieron a menudo al margen, o incluso a veces lucharon a favor del rey por temor a que los nuevos estados independientes los marginaran aún más de sus ancestrales derechos de posesión de la tierra³¹².

³¹¹ Para esta última sección, remito particularmente a Jans Jürgen Prien, con su obra fundamental para el tema, **La historia del cristianismo en América Latina**, editada en el original alemán en 1978, y en versión castellana en Salamanca, Ed. Sígueme, 1985.

³¹² Así, en Chile, la frontera fijada como “statu quo” limítrofe entre el territorio “chileno-español” y el territorio “mapuche”, mal llamado “araucano”, que representaba el río Bío-Bío, al sur de Concepción, fue corriéndose más hacia el sur, como resultado de la declaración de independencia de los “criollos” chilenos, el año 1810, comenzando así lo que eufemísticamente se denominó la “guerra de pacificación”, que fue, en realidad, el proceso de invasión de los territorios del sur del Bío-Bío por parte del nuevo Estado chileno hasta lograr el dominio de todo el país, incluida una parte de la antártida, sin que ya los mapuches pudieran reaccionar en forma eficiente para evitarlo. A veces, los territorios de “misiones” resultaron de hecho cuñas de penetración invasora, sin que a menudo se dieran cuenta de ello ni los misioneros cristianos ni tampoco los mismos pobladores indígenas, hasta llegar a su total “pacificación”. Es en previsión de ese desenlace que muchos mapuches habían ya luchado a favor del rey español y contra los independentistas “criollos”, siendo, sin embargo, finalmente derrotados y relegados a “reducciones indígenas”, establecidas en los territorios menos rentables del sur.

Esta situación de “pecado original” en el establecimiento de la fe cristiana en el continente americano, constituyó el caldo de cultivo de las ulteriores reivindicaciones y protestas, más o menos violentas, protagonizadas por las mayorías subyugadas del continente. En América del Norte, los invasores ingleses (Estados Unidos) y franceses (Canadá) tuvieron una política de exterminio masivo de los indígenas precolombinos, hasta el punto que los “nuevos ingleses” de América se encontraron, en cierto momento, faltos de mano de obra dominada y tuvieron que recurrir, por medio de comerciantes portugueses inescrupulosos, a la importación de esclavos del África negra. Los cuales serían más tarde los protagonistas de esas protestas reivindicativas, hasta que el presidente Lincoln, a pesar de la encarnizada oposición de los terratenientes cristianos del sur de Estados Unidos, abolió la esclavitud para evitar males mayores³¹³.

En América Latina se había producido un mayor grado de mestizaje entre los invasores y los autóctonos, probablemente por un menor “complejo de superioridad racial” de los latinos respecto al anglosajón. Fue así como muchos de los conquistadores tuvieron hijos, reconocidos como tales, de mujeres indígenas. Si bien los mestizos y sobre todo los hijos de ambos padres mestizos, en las siguientes generaciones, fueron siendo relegados como ciudadanos inferiores, prácticamente tratados como esclavos por parte de los latifundistas “criollos”. Tal realidad socio-religiosa estaba consagrada religiosamente por la estructura de la Iglesia latinoamericana, donde los mismos obispos procedían casi siempre de las clases altas de la sociedad y vivían como verdaderos “señores” obispos, dueños de fundo.

Con tal situación, la Iglesia católica se vio enfrentada a reivindicaciones por parte de los pueblos indígenas que luchaban por sus derechos como seres humanos frente a la imposición de un nuevo poder legitimado con la cruz. En ese contexto se dieron fuertes debates entre los mismos obispos y misioneros, pues había quienes pretendían que la Iglesia católica tenía derechos divinos de conquista³¹⁴, mientras otros, los menos, defendían los derechos de los indígenas a ser libres y a poseer sus tierras, liberados de los “encomenderos” del Rey español o portugués³¹⁵.

Frente a tal situación, surgieron dentro de la misma Iglesia americana, personas que, si bien en un comienzo habían participado en ese mismo concepto de una Iglesia

³¹³ No fue así en las ex colonias inglesas y holandesas de Sudafrica y Rodesia, donde el “apartheid” y la esclavitud de hecho se mantuvo hasta ya bien entrado el siglo XX, de forma similar a como lo hicieron también los colonizadores “cristianos” anglosajones en la India o en China, a pesar de los esfuerzos en defensa de los autóctonos por parte de minorías de misioneros cristianos más conscientes.

³¹⁴ Cf. **Textos**, 10.B/36

con derechos de conquista por la cruz y la espada, reaccionaron ante los numerosos abusos flagrantes de los “encomenderos cristianos”, muchos de ellos eclesiásticos, contra los derechos de los indígenas, enfrentándose a tal manipulación de la fe cristiana. Es particularmente relevante el caso del dominico Fray Bartolomé de las Casas quien acabó luchando con vigor contra los mismos poderes eclesiásticos así comprendidos.

En 1545, De las Casas, siendo ya obispo, publicó una Carta pastoral amenazando con prohibir a sus sacerdotes dar la absolución a todo católico que tuviera indios como esclavos en sus tierras. Ello le acarreó graves problemas con otros eclesiásticos, que defendían el derecho divino de la conquista, incluida la expoliación de los indígenas.

En 1547 y hasta 1551, de Las Casas fue llamado a permanecer en España para participar en la “Junta de los Catorce” convocada por el rey Carlos V en Valladolid, donde debía debatirse el derecho de los indios respecto a la misión evangelizadora de la Iglesia. Ginés de Sepúlveda defendía la misma tesis del “Parecer de Yucay”, fundando los derechos divinos de la misión contra los derechos indígenas a quienes, además, consideraba “incapaces de regirse por sí mismos”, aplicando a los indígenas el estatuto antropológico de “esclavos por naturaleza”, que Aristóteles había postulado para ciertas personas inferiores³¹⁶. Esta tesis no fue finalmente aceptada por la asamblea de Valladolid ni por el rey, aun cuando el trato práctico a los indígenas siguió siendo denigrante, siendo el más terrible el que se practicaba con la mantención de indígenas trabajando en las minas de plata y oro, conocido como **mit’a**. Era tal el abuso que, a fines del siglo XVII, el arzobispo de Lima y antiguo virrey interino del Perú, Mons. Melchor Liñán señalaba, amargamente que “tenía por cierto que aquellos metales preciosos venían bañados en la sangre de los indios y que si se exprimiera el dinero sacado de ellos, debería gotear de él más sangre que plata; y que si no se eliminaba la **mit’a** forzosa, se arruinarían por completo las provincias”³¹⁷, debido a la muerte de todos los mineros indígenas. De hecho, en 1719, el Consejo de Indias decretó la supresión de la **mit’a**; sin embargo el rey Felipe V no quiso firmar ese Decreto y la **mit’a** se mantuvo hasta las Cortes de Cádiz de 1812, cuando de hecho ya había casi desaparecido, si bien la estructura de dominación social y política de las minorías blancas con respecto a las mayorías indígenas y mestizas se ha mantenido hasta hoy, con las variaciones impuestas por las circunstancias y tomando otras formas.

³¹⁵ Cf. **Textos**, 10.B/37.

³¹⁶ Cf. H.J. Prien, **La historia del cristianismo en A.L.**, op. cit. p. 169-170.

³¹⁷ Citado por Prien, op. cit. p. 175.

En ese contexto, la “religiosidad católica popular” resultaba ser también un recurso de las mayorías pobres para mantener viva la esperanza y soportar así las penurias de la vida y de la muerte a menudo prematura, interpretable como un verdadero “opio del pueblo”, con que las minorías poderosas podían mantener resignadas a las mayorías pobres y subyugadas, haciendo de “la religión dominante, la religión de la clase dominante” (K. Marx).

Ello fue determinando que, a partir del siglo XX, surgieran en América latina poderosos movimientos revolucionarios contra el “statu quo” mantenido por esas clases dominantes de católicos, a menudo legitimados también por eclesiásticos a ellos vinculados. Fue así como en los años 50 se produjo la revolución cubana, que logró imponerse contra el “católico” dictador Batista, sin que en un comienzo se tratara de una lucha “marxista”, sino que en ella participaron muchos revolucionarios católicos. A fines de esa misma década, en Chile surgió el movimiento por una “democracia” más real y popular, liderada por un grupo de católicos que crearon la llamada “falange nacional”, de la que salió el partido “demócrata cristiano”, que en 1964 se impuso en las elecciones contra el partido conservador, representante de los intereses de los terratenientes católicos tradicionales. Esa perspectiva innovadora de parte de un catolicismo crítico del “statu quo” recibido, se alimentaba del notable liderazgo evangélico representado por el jesuita chileno P. Alberto Hurtado (1901-1952), quien contra viento y marea, contando con el apoyo de algunos obispos como Mons. Manuel Larraín, pero también con la oposición escandalizada de otros eclesiásticos y “católicos tradicionales”, no paró en su cometido, aunque a veces tuvo que renunciar a su lucha debido a la fuerza recalcitrante de aquella oposición.

Cuando el Concilio Vaticano II abrió las puertas a la “autocrítica” de la Iglesia católica, surgió una fuerza inesperada en la línea de un nuevo discurso doctrinal y social en la Iglesia católica. La Constitución **Gaudium et Spes** había reconocido el valor teológico de los “signos de los tiempos”, como presencia indicativa del Espíritu Santo en el mundo. Así, pues, la Iglesia católica no tenía el monopolio del Espíritu, es más a menudo el Espíritu de Dios podía estar más presente en determinados acontecimientos suscitados fuera de la Iglesia, e incluso contra la iglesia, que dentro de ella misma, debido a su propia incoherencia con el Evangelio de Jesucristo. De ahí que

la Constitución conciliar reconozca que la misma crítica atea puede no ser ajena a ese Espíritu de Dios³¹⁸.

Al terminar el Concilio Vaticano II, los obispos de América latina experimentaron la necesidad de convocar una Asamblea especial de los obispos del subcontinente para llevar a cabo el aterrizaje de las nuevas orientaciones del Magisterio conciliar, reconocido por la Iglesia católica como Magisterio Supremo. Fue así como, en 1968, tuvo lugar el Sínodo Episcopal latinoamericano reunido en Medellín (Colombia), donde se había establecido ya de antes la secretaría de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM). El mismo Papa Pablo VI quiso abrir ese importante Sínodo, precediéndolo además con un importante Documento especialmente dedicado a los católicos del subcontinente americano: la Encíclica **Populorum Progressio**. Los obispos ahí reunidos se plantearon como primera pregunta cual era el principal “signo de los tiempos” en América latina, por el cual pudieran detectar la indicación también principal del Espíritu de Dios a la cual la Iglesia debía ser fiel.

Y llegaron a la conclusión de que ese “signo” principal estaba en las “inquietudes sociales” presentes en el subcontinente, que incluían desde la revolución cubana, pasando por los movimientos guerrilleros en Colombia, en Bolivia y en Centro América, hasta los impulsos revolucionarios democráticos que tenían lugar en Chile y en otros países del continente. Al detectar como “presencia indicativa del Espíritu” esa “inquietud social”, el Documento final de Medellín considera, por ello, que la situación del “statu quo” vigente es contraria a la voluntad divina; por eso su Espíritu suscita en las conciencias decisiones motivadas por la “inquietud subversiva” del statu quo vigente. Y, por lo mismo, considera que esa realidad social y económica tan poco equilibrada e igualitaria, constituye una situación de **pecado social**, acuñando así un nuevo concepto ético y teológico³¹⁹.

Es a partir de ese reconocimiento de las “inquietudes sociales” en el continente como “presencia indicativa del Espíritu” y, por lo mismo, el considerar que la realidad socio-política imperante constituía una situación de “pecado social”, lo que motivó que, al terminar el Sínodo de Medellín, surgiera una nueva forma de teología en

³¹⁸ Cf. **Textos**, 10.B/38.

³¹⁹ Cf. al respecto **Documento de Medellín**, apartado sobre “Justicia”; cf. también Puebla n. 28 y el Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1869.

América latina, conocida como **teología de liberación**, iniciada por el sacerdote peruano **Gustavo Gutiérrez**³²⁰.

La conciencia introducida por esa nueva perspectiva marcó también a muchos obispos católicos que orientaron su magisterio en esa misma perspectiva “liberadora”. Son más conocidos, por ejemplo, Mons. Helder Camara y el Cardenal Arnés de Brasil, el arzobispo de Nicaragua, Mons. Oscar Romero, asesinado precisamente por ello, Mons. Leónidas Proaño, de Ecuador, Enrique Alvear y Fernando Ariztía, de Chile, así como el obispo luterano de Chile Helmut Frenz, quien, junto a Monseñor Ariztía y el Cardenal Silva Henríquez, fuera cofundador del “Comité pro Paz” en defensa de los perseguidos políticos del Régimen militar salido del golpe de Estado, en 1973. Comité que fue después prohibido por el mismo general Pinochet, quien expulsó además del país al obispo Frenz y, debido a ello, el Cardenal Silva decidió fundar la Vicaría de la Solidaridad dentro de su diócesis de Santiago, que Pinochet no se atrevió nunca a clausurar.

La conciencia de muchos católicos respecto a la necesidad de trabajar para lograr un cambio de estructuras más justas en el subcontinente, dio, a su vez, inicio a una reorganización de los católicos en pequeñas comunidades, conocidas como Comunidades Eclesiales de Base (CEB) que se multiplicaron por todo el subcontinente de manera notable, hasta el punto de ser determinantes en diversos acontecimientos políticos, motivados por esa conciencia crítica de estos grupos de católicos organizados en sus bases mismas, como una forma también de hacer real en América Latina el postulado del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia como Pueblo de Dios, formada mayoritariamente por cristianos **laicos**, cuya vocación radica en su inserción secular misma, con la tarea social y política que les incumbe, para constituir una sociedad más coherente con los criterios de solidaridad, y no de lucro, de acuerdo al Espíritu fraterno que animaba al Jesús del evangelio cristiano. Ese criterio solidario era en muchos aspectos coincidente con los “socialismos” surgidos de la crítica marxista. Por ello se dieron situaciones de diálogo cristiano-marxista, que ya habían surgido también en Europa, pero en América latina cobraron una importancia particular, por la praxis política común que ello permitía³²¹. Sin embargo, esa confluencia provocó rupturas

³²⁰ El libro con que G. Gutiérrez inició esa nueva perspectiva teológica tiene por título **Teología de la liberación. Perspectivas**, Lima, CEP, 1970, con diversas ediciones sucesivas y traducido a muchos idiomas.

³²¹ Así, en 1972, se creó en Chile el movimiento de “Cristianos por el socialismo”, cuyo secretario general era el jesuita P. Gonzalo Arroyo, acompañado de otros sacerdotes, “los 80”, y muchos laicos de base.

importantes dentro de la Iglesia católica latinoamericana, e incluso en su relación con el Vaticano. Fue así como, en 1979, los obispos volvieron a convocar otra Asamblea episcopal latinoamericana, ahora en Puebla (México), asistiendo, en su inicio, el papa Juan Pablo II, quien desde su discurso inaugural denunció con fuerza la situación de injusticia social del subcontinente, señalando que era debida a un sistema socio-económico liberal capitalista³²² que “produce, a nivel internacional, ricos cada vez más ricos **a costa** de pobres cada vez más pobres”³²³. Esa relación de “causa-efecto” entre el modelo capitalista de desarrollo vigente en América latina y el efecto masivo de subdesarrollo de las mayorías, por otro lado, constituía precisamente la hipótesis con que trabajaba la misma **teología de la liberación** y, obviamente, también la ideología marxista. De ahí que muchos “católicos” interesados en el mantenimiento vigente del modelo capitalista, encontraran en esas orientaciones magisteriales, incluso del mismo papa, una injerencia indebida de la autoridad eclesiástica en la autonomía económica, así como una mixtificación de la política con la fe, sin aplicar la misma sospecha a lo que había sido la relación “fe-política” en el continente desde los inicios de la conquista.

Sin embargo, la confluencia en el diagnóstico negativo sobre el modelo liberal capitalista, entre católicos “liberacionistas” y marxistas, pudo llevar a algunos desvíos en algunos de aquellos católicos, confundiendo las perspectivas. Así lo vio el magisterio vaticano, al publicar, en 1984, una **Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación**, con al que salió al paso de lo que veía como peligros para la correcta comprensión y práctica de la fe católica, aun cuando reconoce la “inquietud liberadora” como principal “signo de los tiempos”³²⁴. La posible excesiva unilateralidad del Documento, rechazando las “teologías de la liberación”, y las críticas que ello suscitó entre muchos católicos latinoamericanos, hizo que dos años más tarde, en 1986, el Vaticano publicara una segunda **Instrucción sobre libertad cristiana y liberación**, mucho más positiva y animadora de la tarea de cambio socio-económico a la que el mismo Magisterio del papa Pablo VI, en **Populorum progressio**, y de Juan Pablo II en su notable Encíclica **Sollicitudo rei socialis**, llamaban con fuerza a los católicos.

La caída del bloque socialista, simbolizado con el derrumbe del muro de Berlín, en 1989, así como la Perestroika subsiguiente en la antigua Unión Soviética, marcó una nueva perspectiva en las expectativas de los cristianos comprometidos en la

³²² Ya denunciado por Pablo VI, en *Populorum Progressio*, n. 26, como un “nefasto sistema”.

³²³ En Discurso inaugural del papa, y citado luego en el Documento de Puebla, n. 30.

³²⁴ Cf. **Textos**, 10.B/39.

tarea de lucha socio-política, animada por la “teología de la liberación”. Además, en la segunda mitad de los años 80, los países de América Latina tendieron a retornar a formas democráticas de gobierno y con la “globalización” del sistema social de mercado bajó el impulso de las luchas sociales, tendiendo la gente a encerrarse dentro de límites más individualistas de consumo y de expectativas de bienestar económico.

La Iglesia Católica latinoamericana, siguiendo las orientaciones provenientes también del Vaticano, así como debido al criterio vaticano de nombramiento de un nuevo tipo de obispos más “intraeclesiales”, privilegió el apoyo de movimientos “carismáticos” (neocatecúmenos, “comunidad y liberación”...), o con tendencias de “nueva cristiandad” con criterios de poder eclesiástico y ricos en recursos económicos y en vinculaciones con personas influyentes en ese mismo ámbito económico (“legionarios de Cristo”, Opus Dei”), minando así, de paso, el interés de los cristianos de base y de muchos laicos “ilustrados” por participar en las tareas de la Iglesia y de su inserción en el mundo real con vistas a su transformación hacia una convivencia más solidaria y “extraeclesial”, muchos de ellos desilusionados de su anterior euforia suscitada con la renovación eclesial impulsada por el Concilio.

De esta manera, en 1992, el nuevo Sínodo latinoamericano de Obispos, celebrado en Santo Domingo, con la presencia de un contingente importante de preladados de la Curia romana, presidida por el Secretario de Estado Mons. Angelo Sodano, pasó casi desapercibido para los católicos, aun cuando su celebración provocó fuertes tensiones internas entre algunos obispos del Continente y los representantes de la Curia Vaticana. A pesar de tener que hacer muchas concesiones a la presión ejercida por los representantes del Vaticano, y del nombramiento forzado, como Co-Secretario del Sínodo, de Mons. Jorge Medina, quien antes no había sido, en cambio, elegido por sus colegas de la Conferencia Episcopal chilena, para la delegación de representantes al Sínodo³²⁵, el Documento final del Sínodo logró destacar dos aspectos importantes de la inserción creyente en la vida: el **protagonismo del laicado** y la **inculturación**. Sin embargo, ambos aspectos quedaron estancados en la práctica, constituyendo tareas pendientes para la Iglesia latinoamericana, que se refugió en formas pastorales de “religiosidad popular”, con fuerte acento en la conducción moralizante del “clericalismo” tradicional, a pesar de los llamados autocríticos hechos por el mismo

³²⁵ Como, por ejemplo, la supresión de los tres títulos de la metodología latinoamericana del Ver, Juzgar y Actuar, con que se iniciaban los tres capítulos originales presentados por los obispos para la discusión en el Sínodo.

Documento Episcopal de Santo Domingo³²⁶, perdiendo, así, el vigor que había mostrado en los años sucesivos de Medellín y Puebla.

Por su parte, las iglesias protestantes tradicionales (luterana, calvinista, episcopaliana) del continente se han visto también desbordadas por los movimientos “pentecostales”, de tendencia más “fundamentalista” y proselitista, ajena al diálogo con el mundo moderno en su envergadura secularizada propia. El “clericalismo” católico tiene aquí un correlativo de “pastores” autoreferentes en su interpretación de la Escritura, que convierte a las comunidades “carismáticas” en grupos populares encerrados en sus propias vivencias religiosas, sin diálogo alguno con las nuevas evidencias culturales de la modernidad y ajenos a los cuestionamientos provenientes de las ciencias humanas de la psicología o la sociología, así como ajenos también a los intereses ecuménicos de verdadero diálogo con las otras iglesias cristianas, y menos aún con las otras religiones.

El **fundamentalismo** había nacido, a principios del siglo XX, dentro del ámbito protestante norteamericano. Fue el editor del diario bautista “Watchman Examiner”, Curt Lewis, quien emprendió una campaña contra el “protestantismo liberal” proveniente de Alemania y representado por la nueva exégesis “liberal” de teólogos historiadores tales como Gunkel, Dibelius, o Rudolph Bultmann entre otros, quienes pretendían aplicar a la Escritura criterios hermenéuticos relativizadores de su valor de verdad “positiva”, particularmente en los textos de los primeros capítulos del Génesis. Así, pues, Curt Lewis comenzó, en su diario, la publicación de los doce fascículos titulados **The Fundamentals: a testimony of the truth** (Lo fundamental: un testimonio de la verdad), aparecidos entre 1910 y 1915, con la firma de unos cuarenta pastores y teólogos norteamericanos, y con un tiraje que podía llegar a tres millones de ejemplares, financiados por hombres de negocios vinculados al “establishment” más conservador del espectro político. El enfoque principal de esta perspectiva “fundamentalista” estaba puesto en el carácter intranzable de la “verdad” bíblica entendida en su literalidad misma, sin concesiones al diálogo con los criterios hermenéuticos aportados por la filosofía y la crítica histórica que caracterizaba la nueva teología tanto en el ámbito católico (Escuela bíblica de Jerusalén) como en el protestante.

³²⁶ Cf. **Textos**, 10.B/40.

En 1919 surgió, en Estados Unidos, una organización que aglutinaba los diversos movimientos “fundamentalistas” protestantes en una sola “World Christian Fundamentals Association”, liderada por R.A. Torrey y W.B. Riley, en reacción contra el liberalismo, no solo bíblico sino cultural en general, exceptuando sí la dimensión del “liberalismo económico capitalista”, y contra todos los movimientos de interpretación social del evangelio (“Social Gospel”), a los que consideraban destructores del verdadero cristianismo evangélico. Su perspectiva protestante de la “sola Escritura”, la comprenden en su literalidad, quizá en la línea de los inicios de la misma Reforma, como el criterio inmutable en el cual la sociedad debe fundar todo su comportamiento.

Dentro de esa perspectiva “fundamentalista” surgieron, en Estados Unidos, los movimientos conocidos como **revivals**, centrados en la experiencia individual de “conversión interior” a la que apelan los predicadores de esos **revivals**. Uno de los principales representantes del **Revival** fue el pastor presbiterano D.L. Moody, entre 1890 y 1920, con un tipo de discurso muy funcional al liderazgo mundial de América del norte, entendido como el destino providencial, casi mesiánico, asignado por Dios a ese país, del cual consideraban que el “liberalismo” lo apartaba peligrosamente³²⁷.

Más tarde, en 1979, dentro de la misma perspectiva “fundamentalista” norteamericana surgió el movimiento conocido como “Moral Majority” (Mayoría moral), cuyo líder fue Jerry Falwell, quien comprometió a su movimiento con la campaña presidencial de Ronald Reagan, en 1980, aportándole, se calcula, unos 4 millones de votos. Su discurso iba en la misma línea “mesiánico-narcisista” que el movimiento de **revival** del pastor Moody, con “teleevangelistas” que publicitaban temas muy funcionales al patriotismo norteamericano como el de “God bless America”, que es el país de los buenos, puritanos (calvinistas) frente a los “malos” que son los que se le oponen, como un “eje del mal”. De esta manera se constituían en un grupo de presión en aspectos de la vida ciudadana tan diversos como el aborto, la homosexualidad, la enseñanza religiosa y la plegaria en la escuela pública, etc. Discurso que ha sido retomado por ciertos asesores del presidente Bush y por él mismo. Sin embargo, el problema del fundamentalismo norteamericano es que choca con los criterios pragmáticos del “pluralismo” y de la “secularización” proveniente de los mismos procesos de “globalización” liderados por las transnacionales norteamericanas.

³²⁷ Cf. **Textos**, 10.B/41.

En el ámbito latinoamericano, el fundamentalismo protestante se centra básicamente en los movimientos “pentecostales” de diverso cuño. El subcontinente latinoamericano, tradicionalmente católico, va siendo tocado progresivamente por los movimientos evangélicos “carismáticos”³²⁸. Sin embargo, la ruptura crítica del fundamentalismo “pentecostal” o “carismático” protestante es un problema al interior de las iglesias protestantes, sin que ello incida mayormente en presiones hacia otro tipo de sociedad más justa o democrática. Incluso, en algunos casos, pueden estar muy cómodas con formas dictatoriales de gobierno, o incluso participar en él³²⁹. El caso del “pentecostalismo” chileno, que, con su 15% de adeptos representa más del 90% de los protestantes de ese país, ha ido creciendo progresivamente, con una lectura “calvinista” que permite a los fieles, provenientes del mundo de las clases más pobres, experimentar una mejoría en su nivel de vida y en su valoración social al interior de sus comunidades, puesto que son acogidos en sus iglesias, reciben apoyo para dejar vicios de alcohol o de “flojera”, resultando a menudo como las “clases” altas dentro de las poblaciones marginales de Santiago, Valparaíso o Concepción, con mejores trabajos, mejores casas, mejor forma de vestir y con capacidad de “predicar públicamente” sin ningún complejo de inferioridad en las calles y las plazas públicas. Lo cual constituye, sin duda, un poderoso atractivo para sectores tradicionalmente postergados dentro de la sociedad “católica” ambiental³³⁰ y, de paso, es considerado por los mismos fieles “pentecostales” como el signo claro de que son “predestinados” por Dios a ser salvos, permitiéndoles, así, una vida mejor en este mundo y la esperanza cierta de vida eterna para el otro.

CONCLUSION

Como toda forma religiosa, también el cristianismo tiene su peculiar genialidad, así como los riesgos inherentes a toda vivencia histórica experimentada y manejada por seres humanos. Su genialidad radica sin duda en la experiencia de su fundador Jesús de Nazaret, quien reinterpreto el significado judío de las Promesas hechas por Dios a los

³²⁸ Según encuestas recientes, habría un 10% de protestantes en Brasil, un 30% en Guatemala, un 15% en Chile, un 7% en Perú y un 5% en México (cf. Jean-Pierre Bastian, “La mutation des protestantismes latinoamericains: une perspective socio-historique”, en **Social Compass**, 1992).

³²⁹ Como es el caso del pastor bautista peruano, Carlos García, responsable del movimiento carismático “Cambio 90”, quien fue vicepresidente de Fujimori; o bien, en Guatemala, el predicador carismático bautista, Jorge Serrano, quien, en 1991, venció en las urnas a un demócrata cristiano, asumiendo, por primera vez, un presidente no católico la presidencia de ese país.

³³⁰ Para este tema recomiendo el libro de Cristian Lalive d’Epinay, **El refugio de las masas. Estudio psico-sociológico del pentecostalismo chileno**, Santiago, Ed. Universitaria, 1970.

Padres, dándoles una profundidad insospechada a la luz de su propia existencia “mesiánica”, así como del desenlace misterioso de su vida, que marca la transformación fulminante y enigmática de sus discípulos y del antiguo perseguidor Pablo de Tarso.

Por otro lado, su ambigüedad está en los vicios inherentes a la institución eclesíastica que lo sobrevivió, fundándose en aquella misma experiencia originaria, aunque a menudo encubriendo la autenticidad del Espíritu que animaba a Jesús con formas de poder eclesíastico incoherentes con el Evangelio. Sin embargo, siempre surgieron creyentes que intentaron volver a ese Evangelio original, así como reacciones en igual sentido del mismo Magisterio eclesíastico, particularmente en diversos Concilios y Sínodos episcopales.

Y esas mismas características de enquilosamiento falto de motivación, así como de capacidad renovadora, llegaron también al continente americano con la llegada de la fe cristiana traída desde la vieja Europa.