CANTO DEL CISNE DEL PENSAMIENTO CLÁSICO

AMBIENTE EN EL QUE VA A SURGIR EL NEOPLATONISMO

El siglo inmediatamente anterior a la Era cristiana y los dos posteriores, más que nuevas ideas ofrecen un conjunto de aspiraciones que constituyen la preparación de la gran síntesis que represente el neoplatonismo con el que se cierra la especulación filosófica griega. Es el canto del cisne del pensamiento clásico.

Es una época en la reina una extraña inquietud, producto de la acción demoledora del escepticismo. El eclecticismo buscaba puntos de coincidencia entre las distintas escuelas filosóficas como reacción a la acción corrosiva del escepticismo.

La experiencia del poder destructivo de la dialéctica de los escépticos había llevado a la desconfianza en cualquier pensamiento racional. La filosofía rechaza ahora las sutilezas dialécticas y los grandes temas especulativos. Busca refugio en la moral, en la ética y en la religión. Busca fórmulas sencillas de fácil aplicación a la vida práctica, busca normas de orientación de la vida. Prevalecen los temas éticos y religiosos: Dios, la providencia, el bien y el mal, la virtud, la felicidad, la inmortalidad del alma, la salvación, el destino futuro, los castigos o recompensas en otra vida, etc.

La filosofía pierde su carácter de especulación abstracta, pierde su valor técnico, sale de la vida teórica y penetra en la vida. Se convierte en una terapia para las enfermedades del alma, en un refugio y en un consuelo antes las duras circunstancias por las que estaba pasando la sociedad en aquellos momentos. Los filósofos se hacen ascetas y místicos, predicadores populares, directores de conciencia y educadores.

La filosofía se va despojando del sentido enciclopédico que había tenido en Platón, en Aristóteles y en el estoicismo. Ahora se limita a temas morales y religiosos.

Ya no se aspira a comprender el mundo, simplemente se cree. La fe ciega en la adivinación, la magia, los oráculos, las supersticiones prevalece sobre lo que hasta entonces había sido tarea de la filosofía.

La pérdida en la confianza en la razón y el escepticismo, se manifiesta en el predominio de la autoridad. Se rehabilitan los grandes nombres antiguos (Pitágoras, Platón) en los que se busca remedio a todos los males, falsificando incluso numerosos textos, que dan origen a una vasta literatura seudoepigráfica que atribuye falsamente ideas poco acordes con el pensamiento de aquellos autores clásicos.

Se esperaba algún acontecimiento extraordinario que haría cambiar radicalmente los destinos del mundo. Perdida la fe en la religión oficial establecida, la gente trata de llenar el vacío que sienten acudiendo a las religiones orientales y las los ritos mistéricos.

Predomina el ideal del sabio que establecieron los cínicos y los estoicos. Buscando este ideal se idealizan algunas figuras filosóficas del pasado, como Pitágoras. El filósofo es considerado como hombre excelso, dotado de virtudes y poderes sobrehumanos, asceta, taumaturgo, dominador de las fuerzas de la naturaleza, en íntimo contacto con la divinidad: una especie de intermediario entre Dios y los hombres.

El centro cultural de estos movimientos no es Atenas, sino Alejandría, una ciudad cosmopolita en la que conviven griegos, romanos, egipcios, judíos peras y otros pueblos orientales y occidentales. La mezcolanza de razas, de ideas y religiones favorece el intercambio de concepciones filosóficas, lo que lleva a un eclecticismo filosófico y a un sincretismo religioso.

Se busca el fondo común a las grandes concepciones clásicas (platonismo, aristotelismo y estoicismo), pero predominan el platonismo y el pitagorismo debido a su carácter ascético, moral y religioso. El epicureísmo es rechazado por ateo. También rechazan el escepticismo que los ha llevado a la pérdida de confianza en la fuerza de la razón y a una orientación teosófica y religiosa.

En este confuso y vago ambiente cultural, predominan dos corrientes sumamente afines: el neopitagorismo y el platonismo medio. Corrientes que tienen un carácter esencialmente moral y religioso. Subrayan la trascendencia de Dios, considerado como el Uno o el Bien y su contraposición al mundo. Entre Dios y el mundo intercalan una larga serie de intermediario (logos, potencias, espíritus, demonios), para salvar la distancia entre Dios y el mundo y hacer posible la transmisión de la acción providente de Dios hasta las criaturas inferiores.

La tendencia religiosa y mística es la búsqueda de la asimilación con Dios: en esta vida mediante el éxtasis, y tras la muerte por la unión directa con la divinidad. El ascetismo es la preparación purificadora para liberar el alma de su sujeción al cuerpo y a las cosas del mundo sensible.

Ya en Platón existían todos estos elementos y tendencias. Sin embargo, entre el pitagorismo y el platonismo existe ligeras diferencias como para clasificar a sus representantes en sectores distintos.

Contemporánea a estas dos corrientes (pitagorismo y platonismo) es la labor de Filón de Alejandría (20 a.C.-45 d.C.), muy afín a estas dos corrientes. El intento de Filón de conciliar la filosofía griega con la revelación de la Biblia será la verdadera fuente de donde procederá el neoplatonismo.

LA FILOSOFÍA DE LOS JUDÍOS ALEJANDRINOS

La difusión del helenismo tras la muerte de Alejandro Magno (323 a. C.) puso en contacto a los judíos de la Diáspora (disgregación del pueblo judío fuera de las fronteras de Palestina) con la cultura griega. En un ambiente helenístico, los judíos se cerraron en lo posible a las influencias exteriores y mantuvieron fidelidad a la ley de Moisés.

Tras la conquista de Egipto por Tolomeo Soter (320 a.C.), se estableció en Alejandría una numerosa colonia de judíos. Como algunos habían olvidado la lengua patria, en tiempo de Tolomeo Filadelfo (285-247 a.C.), un grupo de rabinos tradujo la Biblia al

griego, conocida como la Versión de los Setenta, Biblia de los Setenta o o Biblia Septuaginta (ἡ Μετάφρασις τῶν Ἑβδομήκοντα; en latín: Septuaginta o Vetus Testamentum Graece iuxta LXX intérpretes, generalmente abreviada LXX. Es la traducción más antigua existente en griego koiné de los libros hebreos y arameos de la Biblia hebrea.

En 170 a.C. Antíoco Epifanes arrasó Jerusalén, profanó el templo y se propuso helenizar el pueblo judío. La rebelión armada, liderada por la familia sacerdotal de los Macabeos, en el año 167 a.C., terminó con la reconquista de su independencia, hasta que Pompeyo se apoderó de Palestina el año 63 a.C.

El contacto con la cultura del helenismo provocó un movimiento de carácter apologético para demostrar la superioridad de la Biblia sobre las doctrinas filosóficas griegas.

FILÓN DE ALEJANDRÍA (20 A. C. - 45 D. C.)

Filón de Alejandría o Filón el Judío fue en Alejandría uno de sus representantes ante las autoridades romanas. Su abundante trabajo es principalmente apologético, con la intención de demostrar la combinación perfecta entre la fe judía y la filosofía helenística.

El estilo literario de Filón es elevado y culto, en muchas ocasiones elocuente y poético. En general, sobre todo en las obras biográficas aparece el entusiasmo del autor, lo que le lleva a un estilo vigoroso y enfático. Los vocablos y expresiones utilizadas por Filón no son las del hombre de la calle, sino las propias de la filosofía y del individuo literariamente cultivado.

Más que un sistema coherente, su filosofía constituye un sincretismo: sobre el fondo judío yuxtapone elementos platónicos, estoicos, pitagóricos, aristotélicos. Fue calificado de "Platón hebreo", pero al final prevalece su propósito apologético haciendo resaltar la superioridad de la Biblia sobre la filosofía griega e interpretando alegóricamente la Biblia. Filón halla contenida en la Biblia toda la filosofía griega.

El propósito de Filón es ofrecer a sus connacionales judíos un fundamento filosófico serio y al día de su religión y confirmarles en su orgullo de ser nación elegida, pues solo en ella se había desarrollado el auténtico culto al Dios verdadero y la riqueza moral y religiosa inherente a ese culto.

Por otro lado, su objetivo es también realzar ante los ojos de los paganos la racionabilidad y venerabilidad del judaísmo. Toda sabiduría fluye del Logos divino, cuya esencia había sido intuida, aunque oscuramente por la filosofía griega. El Logos es el copero de Dios y hace de escanciador de la sabiduría en el alma humana por medio de la reflexión y de las Escrituras.

La obra de Filón tiene como lector ideal al judío culto, helenizado, que quiere entender y vivir el texto sacro, pero también –y de un modo apologético– al pagano respetuoso que desea conocer a fondo el judaísmo.

Filón se propone conciliar el platonismo y el estoicismo con su fe judía. En Platón el Dios-Demiurgo era inferior a las Ideas subsistentes. En los estoicos, Dios era inmanente al mundo, identificándose con el Fuego o el Logos. Filón invierte el

esquema, colocando en la cumbre de los seres a Dios, fuera del Universo y por encima de las Ideas. Es un Dios personal, perfectísimo y autosuficiente. Es el Bien en sí y la Belleza en sí. Es completamente feliz. Dios es incomprensible para nosotros, solo lo podemos entrever por medio del éxtasis. Sabemos de Dios lo que no es, pero no lo que es.

EL NEOPITAGORISMO

Pitágoras fundó una sociedad ético-religiosa que tuvo su auge sobre todo en la Magna Grecia durante el siglo V a. C. según la cual la sustancia de las cosas se desvanece en número, existe la transmigración de las almas, que son inmortales, y debe practicarse en esta vida un cierto número de normas ascéticas; estas enseñanzas crearon la escuela de los llamados Pitagóricos, pero después desapareció casi completamente en el siglo IV a. C. con el auge de la filosofía clásica en Atenas. Sin embargo, a mediados del siglo I antes de Cristo hubo un movimiento que pretendió restaurar la filosofía, la ética y el misticismo pitagóricos.

La posición fundamental de la doctrina neopitagórica es el antiguo dualismo pitagórico que separa el mundo de acá y el más allá, la carne y el espíritu, pureza e impureza. Dios está totalmente alejado del mundo, es el absolutamente otro, al que no nos es dado acercarnos, pero que es dado encontrar un lazo de unión entre Dios y el mundo: un intermediario, que es imagen de Dios, su hijo y auxiliar, o también en las ideas de Dios que actúan como *logói* o razones seminales en el mundo y en las cosas, dándoles forma. Como la luz enciende otra sin gastarse ella y haciendo lucir la otra, así también el espíritu (*noûs*), aun siendo los seres humanos tierra, es levantado por la gracia de Dios hasta participar de Él.

Los neopitagóricos exageraron en Pitágoras los rasgos legendarios, considerándolo como un ser semidivino, haciendo resaltar su ascetismo y su religiosidad. El centro principal del neopitagorismo es Alejandría. A partir del siglo I d.C., aparece una copiosa literatura seudoepigráfica con más de noventa escritos en dialecto dórico, atribuidos a los pitagóricos antiguos.

Los neoplatónicos y los pitagóricos hicieron causa común para oponer su propio sistema de regeneración espiritual al cristianismo y como consecuencia de esto llegaron a una cierta mixtura ecléctica, asimilando elementos platónicos, aristotélicos, estoicos y orientales. Las doctrinas pitagóricas degeneraron con frecuencia en astrología, charlatanismo, superstición, magia y hechicería, y acabaron por atribuirse a las figuras de Pitágoras y Apolonio de Tiana todo tipo de historias fabulosas y leyendas que pretendían hacer de ambas figuras personajes santos, milagreros, prodigiosos y casi fantásticos, con el afán de rivalizar con los Evangelios.

El Neopitagorismo se desfigura y termina por desvanecerse en el *Corpus hermeticum* de Hermes Trismegisto. Al siglo II-III d.C. pertenece un conjunto de pequeños tratados en forma de diálogo, atribuidos a *Hermes Trimegisto*, identificándolo con el dios egipcio Toth. Consisten en un sincretismo de elementos platónicos, estoicos, pitagóricos y orientales, a la manera del neopitagorismo. Su tema principal es la salvación, que se logra por medio del conocimiento de Dios (γνῶσις – gnosis – 'conocimiento' o 'conciencia').

Toda esta literatura es testimonio de un movimiento religioso de carácter exotérico y antirritualista, uno de los elementos en que germinan el gnosticismo y el neoplatonismo.

EL ORFISMO

El orfismo fue un movimiento religioso mistérico de la antigua Grecia. El origen del cuerpo doctrinal de estas creencias se remonta al siglo VII u VIII a.C., y su fundación se atribuyó al mítico poeta y músico tracio Orfeo, que en sus himnos (himnos órficos) narra el núcleo mítico de la creencia. Las versiones que actualmente se conocen de dichos himnos datan del período helenístico. Como fenómeno religioso, se trataba de una renovación de la religión ligada al culto de Dionisos que buscaba la purificación o χαθάρσις (catársis) a través de rituales de tipo místico y ascético, en lugar de las de tipo orgiástico habitualmente ligadas a los cultos dionisíacos.

Ideas y prácticas órficas tienen paralelismos con elementos del pitagorismo, y varias tradiciones sostienen que los pitagóricos o el propio Pitágoras fueron los autores de las primeras obras órficas; alternativamente, filósofos posteriores creyeron que Pitágoras era un iniciado del orfismo. El grado de influencia de un movimiento sobre el otro sigue siendo motivo de debate.

Algunos académicos sostienen que el orfismo y el pitagorismo comenzaron como tradiciones separadas que luego se unieron y combinaron debido a algunas similitudes. Otros sostienen que las dos tradiciones comparten un origen común e incluso pueden considerarse una sola entidad, denominada «Orfismo-Pitagorismo».

«El orfismo era más bien una suerte de religión de pequeños grupos esotéricos dentro del mundo griego pero llamados a extender su influencia más allá de los conventículos estrictos de adeptos, sobre todo a través de los filósofos itinerantes, o predicadores que mezclaban ideas órficas con los aspectos más místicos de la filosofía de Pitágoras, por lo que en general se los designa como pitagóricos. Para estos personajes Pitágoras, el filósofo y matemático, era casi como una figura divina y su "religión" o misticismo giraba en torno a especulaciones sobre la idea del Uno, el primer número y el primer principio en la constitución del universo.

La tradición religiosa órfica se fundamentaba en un mito en el que los Titanes desempeñaban un papel primordial. Durante la lucha de Zeus contra los Titanes, estos logran apoderarse de uno de los dioses jóvenes, Dioniso (el Baco romano). Lo atraen con los reflejos de un espejo, lo conducen aparte, lo matan desgarrándolo y lo devoran. Palas Atenea logra rescatar el corazón del joven dios y se lo presenta a Zeus.

Zeus siente pena por lo ocurrido, y unido a una joven semidiosa, Semele, engendra a un nuevo Dioniso, a la vez que se torna contra los malvados Titanes, y acaba con ellos lanzándoles terribles rayos. Pero de las cenizas de los Titanes nacen otros seres, que son los humanos. Como los Titanes habían devorado a Dioniso, es decir habían incorporado dentro de sí algunas partes buenas de los dioses olímpicos, sus cenizas comportan también algo bueno. Los seres humanos, engendrados de las cenizas titánicas tienen, por tanto, una parte buena -que procede en último término de Dioniso-, el alma, y otra mala (procedente de manera directa de los Titanes), el cuerpo.

Con este mito se introduce en Grecia otro tipo de dualismo también muy acusado. Según esta concepción, el alma, lo espiritual, lo dionisíaco, es bueno; y el cuerpo, lo material, lo titánico, es malo. Con el correr de los siglos este dualismo órfico, típicamente griego, se extenderá por el Mediterráneo –por la influencia y el atractivo que irradiaba todo lo helénico– y en muchas almas piadosas se unirá a nociones dualistas que proceden en último término del dualismo iranio.

Pero mientras este tenía un carácter marcadamente ético, el dualismo griego mostrará un talante marcadamente cosmológico: en el ser humano –quiéralo o no– se produce una oposición entre la materia (mala) y el espíritu (bueno). Estas concepciones tendrán más tarde, heredadas y bien recibidas por el judaísmo y el cristianismo, consecuencias incalculables en estas dos religiones tanto en la concepción del Diablo, el Mal, como en las ideas religiosas en general sobre el mundo, la naturaleza del hombre y las nociones sobre el más allá.

En lo que respecta a la creencia en los demonios, el orfismo contribuyó sobremanera –al expandir este dualismo de alma y cuerpo– a que la gente sencilla sintiera que los espíritus malignos (titánicos) son seres apegados a lo material, que utilizan la materia, que es mala, para hacer daño a los humanos.

La filosofía de Platón, muy espiritualista, heredera de los órficos en las nociones sobre la composición dual del ser humano –alma y cuerpo– aceptó en líneas generales la existencia de los démones, o espíritus en los que creía el pueblo y los incorporó a su sistema cosmológico, con lo que otorga un respaldo "científico" a las creencias populares.

Según el filósofo ateniense, la divinidad es el Bien Supremo y habita más allá del Universo en un mundo sublime y aparte, intelectual – espiritual. El ámbito que existe entre la divinidad y los hombres está poblado de démones o dioses secundarios, que hacían de intermediarios entre la alejadísima y trascendente divinidad y los seres humanos.

En la época de nacimiento del cristianismo y en lo que se refiere a su conocimiento y aceptación por las gentes sencillas del pueblo, la filosofía platónica había sido concentrada en máximas elementales, y era expandida por innumerables “filósofos” o charlistas que entretenían a las gentes en plazas y mercados.

Junto con otros principios, también elementales, de la ética estoica, la filosofía platónica se había popularizado hasta extremos insospechados y había llegado a ser conocida hasta por las capas más bajas de las poblaciones helenizadas: en estos años en torno al surgimiento de Jesús se aceptaban en general estas ideas sobre los démones como semidioses, que habitaban en el cielo más abajo de la luna. De estos démones, unos eran buenos y otros malos. Unos procuraban beneficios y otros, daño.

En los casos de peligros y desgracias los griegos creían que los hombres debían aplacar a los démones o contrarrestar los efectos funestos de su influencia o acciones con ritos mágicos o suplicar remedio contra ellos a las divinidades superiores. Con estas concepciones se reforzaba aún más el dualismo que asociaba lo malo con lo inferior, lo material, y lo bueno con lo superior, lo alejado, lo espiritual.

Más tarde, en el judaísmo y en el cristianismo y en lo que respecta al Diablo, este mundo conceptual dualista que se había extendido por doquier habría de ayudar a la

formación del concepto de un ser no tangible, más o menos espiritual, pero malvado y dispuesto siempre a luchar en pro de la materia, lo antiespiritual, lo alejado de la divinidad, y contra todo lo verdaderamente espiritual.» [Blog de Antonio Piñero – 13.06.2023]

A partir de la época helenística (s. IV a.C.), los elementos novedosos que el orfismo pudo haber aportado al mundo griego son retomados y modificados en otros movimientos, tanto filosóficos como religiosos: la Estoa, el platonismo, el neopitagorismo, las corrientes gnósticas o ciertas religiones mistéricas. Las preocupaciones más básicas del orfismo se "democratizan", pasando a ser patrimonio de muchos. [Fernando Bermejo]

EL PLATONISMO MEDIO

El platonismo medio ofrece características muy semejantes al neopitagorismo. Es una reacción contra el eclecticismo, tratando de volver al platonismo ortodoxo sin contaminaciones.

El platonismo medio dura desde aproximadamente el año 80-90 a. C. hasta el desarrollo de neoplatonismo bajo Plotino a mediados siglo III. Es decir, abarca a los discípulos de Platón surgidos en la primera mitad del siglo I a. C. hasta la generación anterior a Plotino.

El platonismo medio absorbió muchas doctrinas de las escuelas rivales peripatética y estoicas. Constituye uno de los antecedentes principales a partir del cual surgirá el neoplatonismo. Enmarca una transición entre la Academia Antigua y la extraordinaria evolución iniciada por Plotino. Incluye las doctrinas de un grupo de filósofos conectados entre sí por la devoción a Platón como fuente de sabiduría».

El filósofo más preeminente en este periodo, Plutarco (40-120 d.C.), defendía la libertad de la voluntad y la inmortalidad del alma. Buscaba demostrar que Dios, al crear el mundo, había transformado la materia, cuando el receptáculo de mal, en el alma divina del mundo, donde continuó operando como la fuente de todo mal.

Dios es un ser transcendente, el cual opera a través de intermediarios divinos, que son los dioses y demonios de religión popular. Numenio de Apamea (160 d.C.) combinó platonismo con neopitagorismo y otras filosofías orientales, en un movimiento que prefiguraría el desarrollo del neoplatonismo.

EL NEOPLATONISMO

El neoplatonismo fue un movimiento filosófico que surgió en el siglo III en Alejandría, y fue una renovación y extensión del pensamiento de Platón. Fundado por Plotino, se caracteriza por su concepción religiosa del universo, que emana de una única fuente divina (el Uno) a través de una serie de entidades llamadas hipóstasis. El neoplatonismo influyó significativamente en la filosofía y teología cristiana, especialmente a través de San Agustín, y resurgió con fuerza en el Renacimiento, impactando el arte y el pensamiento de la época.

Se inicia en Alejandría y se extiende ampliamente por todos los centros culturales del mundo greco-romano: Roma, Atenas, Antioquía, Pérgamo. Significa el último

esfuerzo del paganismo para organizarse en un sistema racional teológico, frente al cristianismo que invadía triunfalmente el Imperio.

El neoplatonismo no es propiamente un movimiento puramente filosófico, sino que tiene rasgos de profunda religiosidad. Aunque el sistema de Plotino no se ajusta demasiado a la religión pagana y es una construcción filosófica independiente, fue utilizado por Porfirio (232–304 d.C.) y el emperador Juliano (331-363 d.C.) como arma contra el cristianismo.

Los antecedentes inmediatos del neoplatonismo se hallan en el neopitagorismo y el platonismo medio. Su esquema representativo del mundo equivale al corriente en la época inmediatamente anterior.

En los casi seis siglos transcurridos desde la época de Platón hasta la de Plotino, hubo una tradición ininterrumpida de interpretación de Platón que había comenzado con Aristóteles y con los sucesores inmediatos de la Academia de Platón y continuó durante un período del platonismo que ahora se conoce como platonismo medio.

El término neoplatonismo implica que la interpretación de Platón por parte de Plotino era tan distinta de las de sus predecesores que debería pensarse que introducía un nuevo período en la historia del platonismo.

Al igual que los estoicos y los hermetistas (un influyente grupo de pensadores religiosos egipcios anteriores al surgimiento del neoplatonismo), los neoplatónicos creían que la realidad, en todas sus manifestaciones cognitivas y físicas, dependía de un principio superior unitario y singular.

La filosofía neoplatónica es una forma estricta de monismo que se esfuerza por comprenderlo todo a partir de una causa única que consideraban divina, y a la que se referían indistintamente como "el Primero", "el Uno" o "el Bien". El principio de todo lo existente es la unidad absoluta, el Uno, llamada realidad última o gran vacuidad, de la que surgen todas las demás realidades por emanación. El primer ser emanado del Uno es el Logos, llamado también Verbo, o Inteligencia, que contiene las ideas de las cosas posibles. Después, la Inteligencia engendra el Alma como idea, principio del movimiento y de la materia. El Uno, la Inteligencia y el Alma son las tres hipóstasis de la Tríada neoplatónica.

PLOTINO (203-270 d.C.)

Plotino, de origen egipcio, nacido probablemente en Licópolis, era de lengua y cultura griegas. Se le considera el fundador del neoplatonismo. A los veintiocho años ingresó en la Escuela de Alejandría, donde permaneció durante once años siendo discípulo de Ammonio Saccas, considerado ordinariamente como fundador del neoplatonismo. Se enroló en el ejército del emperador Gordiano III para participar en las campañas contra Persia, aunque su verdadera motivación era la de conocer el mazdeísmo y la cultura persa. Después del fracaso militar de la expedición, viajó a Antioquía y finalmente se instaló en Roma, donde residió hasta su muerte.

Sus obras solamente nos son conocidas gracias a la recopilación efectuada por su discípulo y biógrafo Porfirio, quien las agrupó por orden temático (no cronológico) en seis grupos de nueve tratados monográficos cada uno, razón por la cual se conocen como *Enéadas*. La primera Enéada está dedicada a la moral; las Enéadas segunda y

tercera están dedicadas a la cosmología, al estudio del tiempo, de la naturaleza y el mundo sensible, así como a combatir a los gnósticos; la cuarta Enéada estudia el alma; la quinta, la Inteligencia del Mundo y las ideas y la sexta, la más metafísica, estudia los géneros del ente, el ser y el Bien-Uno.

Su filosofía es una interpretación original de Platón con muchos nuevos elementos, extraídos en parte de Aristóteles y de los estoicos. Junto a estas fuentes de inspiración, Plotino se basa también en el escepticismo, el eclecticismo y el neopitagorismo. El neoplatonismo plotiniano aparece como una gran síntesis del pensamiento pagano antiguo. La influencia platónica predominante en su pensamiento es la derivada del platonismo medio y su concepción de las ideas entendidas como pensamientos de la divinidad, más que como un mundo inteligible separado del mundo físico. Esta tesis es la que está en la base de su concepción de la relación entre lo Uno y lo múltiple entendida como un proceso de emanación, así como del proceso de alejamiento de lo Uno y posterior retorno a él por medio de la purificación.

Plotino escinde el ser en dos esferas, suprasensible y sensible y emprende la tarea de llenar este abismo de separación recurriendo a una serie de escalones intermedios, de los que el último habrá de deducirse del primero.

Dios, el Uno y lo Bueno

Dios está por encima del ser. Ningún predicado es aplicable a Él, ni siquiera categorías espirituales. No es espíritu (*noûs*), sino anterior al espíritu, pues el espíritu es algo de las cosas existentes. No es tampoco ser, porque el ser tiene la forma del ser y aquel es sin forma alguna. Por ser la esencia del Uno la creadora de todas las cosas, no es ninguna de ellas. No ni un algo, ni cualitativo ni cuantitativo. Es lo uni-forme como tal, lo sin forma, es ante toda forma, ya que las formas se adhieren a los seres y los hacen ser una pluralidad. Solo el Uno (ἕν – hén) es el nombre adecuado para Dios, el Uno en sentido de negación de pluralidad y justamente en sentido de lo primero. Tenemos de nuevo la teología negativa de Filón y de los neopitagóricos.

Lo que luego dirá San Agustín sobre la imposibilidad de aplicar las categorías del mundo de la experiencia a Dios refleja claramente ideas plotinianas.

«Sin perjuicio de lo que pueda significar eso de lo Uno Bello, la idea de lo Uno Bueno o quizá simplemente lo "Uno" en las conferencias esotéricas de Platón, –de las cuales no tenemos transcripciones, y cuyos contenidos tal vez Aristóteles reveló más tarde en sus escritos–, lo característico de ese Uno es precisamente lo que distingue al Uno como número frente a todos los demás, es la característica que hace que todos los demás números sean atípicos.

Porque el Dos, el Tres y el Cuatro (una especulación numérica que aparece una y otra vez en las teorías griegas más allá de una matemática de tipo politeísta) son números solo en la medida en que son unidades, y cuando se agrupan, son "número" únicamente porque vuelven a ser una unidad. Es decir, lo que cualifica —no lo que cuantifica— a todos los números es ahora el Uno. Y el escándalo es que no existe solo el Uno.

Justamente sobre este escándalo se indigna el diálogo platónico *Sofista* y trata de ofrecer una serie de soluciones.» [Klaus Heinrich: *Anthropomorphe*. Frankfurt a.M., 1986, S. 190]

La *emanación*: Si no es posible determinar o definir a Dios a partir del mundo, es posible, a la inversa, conocer el mundo a partir de Dios. Todo lo existente procede del Uno por emanación, en una cadena descendente: del Uno emana el Noûs (intelecto o espíritu), del Noûs el Alma, y del Alma el mundo sensible y la materia, que es el nivel más alejado y deficiente respecto al Uno. El proceso cósmico es doble: hay un movimiento de desarrollo (descenso, multiplicación y alejamiento del Uno) y un movimiento de retorno o repliegue (ascenso y reunificación con el Uno). La vida humana y la felicidad consisten en retornar al Uno, superando la dispersión en la multiplicidad y alcanzando la unión mística con el principio supremo.

«Bajo la presión de las doctrinas cristianas, "Plotino es la primera mente griega que se atreve a pensar el mundo propiamente como *producido*, y no simplemente "fabricado" u "ordenado". El mundo tiene un ser recibido, es producto de la Divinidad –el Uno-; pero el pensamiento helénico no es capaz de enfrentarse a la *nada*; el mundo ha sido producido por el Uno, pero no *de la anda*, sino *de sí mismo*.

El ser divino y el mundo son, en última instancia, idénticos. De ahí el concepto de *emanación*, que es, en definitiva, el intento de pensar la creación sin la nada. Esta es la reacción característica de la menta griega ante la idea de creación, introducida por el pensamiento judeo-cristiano" (Julián Marías: *Historia de la filosofía*, p. 98).

Todo ser perfecto es fecundo, y engendra otro ser, que es semejante a él. Siendo el Uno la perfección infinita, será infinitamente fecundo. Dios, más que fuente que rebosa, es el padre que, al engendrar, no mengua ni se altera.

"Todos los seres, una vez que han llegado a la perfección, engendran; por lo tanto, el ser que siempre es perfecto engendra siempre, engendra un objeto eterno y engendra un ser inferior a sí" (Plotino).

El Uno se desborda, según Plotino, por su plenitud y perfección, sin disiparse ni mermar, al modo como el sor vierte su luz, sin sufrir mengua alguna. Lo que viene después del primero será siempre algo distinto y, sin embargo, seguirá perteneciendo siempre a su origen. El Uno es todo.

Para Plotino solo hay una sola realidad, la del Uno. Esta realidad se degrada o atenúa a medida que nos alejamos de ella, como la luz que con el alejamiento de la luminaria se hace más tenue y débil, de modo que cuando llegamos al reino de lo corpóreo, no hay ya más que sombra.

La materia del mundo se hace realidad solo en virtud de las formas. Estas vienen del alma, y esta, a su vez, recibe su forma del espíritu (*noûs*). Y como el espíritu es puesto y fundado a su vez por el primitivo UNO, todo está presente en este. El ser perfecto es el principio de la emanación. Lo perfecto es por necesidad efusivo, desbordante. Así se da el engendrar y el desbordarse, que hace brotar a los seres.

CANTO DEL CISNE DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

Plotino dio forma y contenido al neoplatonismo, dotándolo de una metafísica sistemática centrada en la trascendencia del Uno, la jerarquía de la realidad y la posibilidad de la unión mística con el principio supremo. Su pensamiento fue el punto de partida y el modelo para toda la tradición neoplatónica posterior.

El plotinismo es el último gran esfuerzo de la filosofía griega para constituir un esquema racional de la realidad. En él se funden en un vasto sistema todos los elementos procedentes de la especulación anterior: el platonismo, el aristotelismo y el estoicismo, además de otros de procedencia oriental. Todos los elementos que lo integran se hallan expresamente en sistemas filosóficos anteriores.

Su noción del Ser, del Bien y del Uno tiene antecedentes en Parménides, en Platón y en Jenócrates. De Platón proviene du Dialéctica y la distinción entre dos mundos, el sensible y el inteligible, eterno e inmutable. De Aristóteles toma la noción de potencia y acto, y la trascendencia absoluta de Dios, totalmente separado del mundo. En su psicología y su moral se superponen conceptos platónicos, aristotélicos y estoicos.

Su esquema fundamental de la realidad, constituida por entidades jerárquicamente escalonadas y procedes unas de otras (el Uno, el Logos, el Alma del mundo, el mundo sensible de la materia) es corriente en el neopitagorismo y en el platonismo medio, así como en Filón y en los gnósticos.

Con el neoplatonismo termina la filosofía griega. Después viene una nueva etapa filosófica, en que va ser la mente cristiana la que se enfrentará con el problema metafísico. Pero toda la filosofía posterior va a transcurrir por los cauces que abrió le mente griega.

Cuando el cristianismo se ha visto en la necesidad de pensar otro tipo de objeto y realidades que los que fueron tema para Grecia, ha tenido que tenido que luchar con la dificultad de liberarse de los moldes helénicos. Aunque el neoplatonismo y el cristianismo comparten una visión trascendente de la realidad y ciertas preocupaciones místicas, sus diferencias fundamentales radican en la concepción de Dios, la creación, el valor del mundo material y el modo de alcanzar la salvación.

A lo largo del Imperio romano las antiguas escuelas filosóficas continúan su vida, pero languidecen de día en día con inequívocas señales de ocaso. Aún se advierten aquí y allá conatos heroicos para despertar y reavivar el espíritu de la vieja cultura griega. Una magnífica expresión de ello es el neoplatonismo. Pero falta una evolución sostenida y progresiva.

El neoplatonismo continuó, además de en Roma, entre los discípulos directos de Plotino, en una escuela siria cuyo principal representante fue Jámblico de Calcis o Yámblico (240–325 d.C.), y en una escuela ateniense, entre cuyos miembros destacó Proclo (410–485 d.C.).

La escuela ateniense del neoplatonismo, combatida con vehemencia por el cristianismo, constituye al mismo tiempo el final de la antigua filosofía pagana. El emperador Justiniano clausuró en el año 529 la Academia de Atenas, existente desde los tiempos de Platón, confiscó sus bienes y prohibió toda enseñanza posterior de la filosofía griega. Los siete últimos maestros de dicha escuela se exiliaron.

En el Imperio Romano de Occidente, Boecio (480–524) fue ejecutado por motivos políticos por orden del rey ostrogodo cristiano Teodorico. Aunque externamente cristiano, en su interior era afín a la antigua filosofía pagana (estoicismo y neoplatonismo), y dejó que esta brillara por última vez en su obra escrita en prisión, *De consolatione Philosophiae* (La consolación de la filosofía), la última gran obra occidental del periodo clásico. Boecio ha sido calificado como "el último romano y el primer escolástico".

El cristianismo no comienza conquistando ni destruyendo la filosofía anterior, no extirpa la filosofía griega, más bien la absorbe, asimilando los eternos valores alumbrados por la antigua filosofía. El cristianismo traía una nueva vida (un *Evangelio*), un *hombre nuevo.*

FUNDAMENTOS SOCIALES DE LA BÚSQUEDA DE SALVACIÓN

[Blog de Antonio Piñero – 30.07.2009]

El núcleo de la teología básica de Pablo de Tarso está orientado hacia la salvación del ser humano fundamentalmente, por varios motivos. Principalmente, el ansia y la angustia por la salvación y la inmortalidad era el tema común, obsesivo diríamos, tanto de la religión grecorromana como de la judía en el siglo I.

Además, Pablo, como judío piadoso, se había incardinado con gusto dentro de la atmósfera apocalíptica judía que estaba convencida de que el fin del mundo estaba muy cerca (1 Tesalonicenses 4), que iba a llegar pronto el momento en el que Dios iba a pedir cuenta de sus desviaciones a la humanidad, iba a acabar con el desorden del mundo presente, y acabaría de una vez con este mundo, o bien lo purificaría de tal modo que –aun manteniéndolo en la existencia- se podía decir que iba a producir unos "nuevos cielos y una tierra nueva".

En líneas generales se sospecha que la mayoría de los "apocalípticos" judíos eran habitantes de las ciudades, no del campo. Eran urbanitas, no gente del campo, que a su angustia existencial por el desfase entre lo que Dios deseaba que fuera la humanidad y lo que era en realidad, unían la angustia por lo insalubre, peligroso, molesto e incómodo que era la vida en las urbes de su mundo en ese momento: altísima densidad de población, encerrada en murallas, con pocas posibilidades de crecer; los inmuebles grecorromanos y judíos eran estrechos e insalubres, y cuando la densidad humana es alta, siempre surgen graves problemas sanitarios. La escasez de alcantarillado y de agua, de letrinas y baños públicos (sólo para los ricos) hacía que la higiene fuera casi imposible.

A propósito de las condiciones de vida del siglo I –y de la época en general– que fomentaron como idea prioritaria el "ansia por la salvación", cito a Rodney Stark, *The Rise of Christianity*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996,154-156, extractando un poco.

Dado lo limitado del agua y de los recursos sanitarios, y la increíble densidad de humanos y animales, la mayoría de la gente en las ciudades grecorromanas debía de vivir inmersa en una suciedad que supera nuestra imaginación. Los cubículos de los edificios de pisos estaban llenos de humo, eran oscuros, a menudo húmedos y siempre sucios.

El olor a sudor, orines, heces y podredumbre lo penetraba todo; el polvo, los desperdicios y la suciedad se acumulaban; y finalmente los insectos campaban a sus anchas. La compañera constante de la suciedad, los insectos y el hacinamiento es la enfermedad La ciudad grecorromana era un nido de enfermedades infecciosas: siempre fue así en las ciudades.

Es importante caer en la cuenta de que, donde las tasas de mortalidad son muy altas, la salud de los que están vivos es muy precaria. La mayoría de los habitantes de las ciudades grecorromanas debió de sufrir deficiencias crónicas de salud que les causaban dolor y algún grado de incapacidad física, de la cual muchos habrían de morir pronto.

Stambaugh señaló que, comparadas con las ciudades modernas, la enfermedad era altamente visible en las calles de las ciudades grecorromanas: "Ojos hinchados, sarpullidos cutáneos y miembros amputados se mencionan una y otra vez en las fuentes como parte de la escena urbana". Como señaló Bagnall, en una época anterior a la fotografía y la impresión de las huellas dactilares, los contratos por escrito ofrecían información descriptiva sobre las partes contratantes, "e incluían a menudo desfiguraciones distintivas, generalmente cicatrices".

Además, las mujeres en la época grecorromana se vieron especialmente afectadas por las infecciones crónicas resultantes de los partos y abortos. Por ello no es asombroso que la sanación fuera un aspecto central tanto en el paganismo como en el cristianismo primitivo.

Hasta aquí la cita de R. Stark.

Y yo añadiría que no sólo la sanación, sino la salvación en general, el liberarse de este valle de lágrimas era un deseo general. Un ansia inmensa de escaparse de todas las miserias y vivir una vida mejor.

Si la gente era del campo, no de la ciudad, vivía una existencia preocupada prácticamente por subsistir. Los señores y ricos eran pocos; la mayoría la constituían los pobres o los de clase media baja, cuya vida no era en absoluta halagüeña. Además, al estar fuera de las murallas de la ciudad su vida podía correr más peligro aún.

No es en absoluto extraño que el paulinismo se obsesionara con la idea de la salvación, como núcleo en torno al cual haría girar su teología básica.

EL ANSIA DE LA SALVACIÓN EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

El ansia de salvación al final de la antigüedad se refiere al deseo humano de redención y esperanza que caracterizó el período de transición entre la antigüedad clásica y la era cristiana, marcado por el declive de las estructuras políticas y sociales tradicionales y el surgimiento de nuevas religiones, que ofrecían un consuelo espiritual y una promesa de un futuro mejor en un mundo percibido como inestable y caótico. El final de la antigüedad vio el declive del Imperio Romano y la fragmentación de las antiguas estructuras políticas, lo que generó incertidumbre y un sentimiento de pérdida de control sobre el propio destino. Las religiones paganas tradicionales ya no ofrecían respuestas satisfactorias a las preguntas existenciales de

la humanidad, y muchas personas buscaban un sentido más profundo y un propósito en sus vidas.

Surgieron nuevas corrientes filosóficas y religiosas que ofrecían la salvación individual a través de rituales o conocimientos específicos, pero estas ofertas no siempre lograban satisfacer la necesidad espiritual de las masas. La salvación se convirtió en un concepto central. No era simplemente la salvación del pecado, sino una liberación integral que abarcaba la esperanza de seguridad, equilibrio y renovación, ofreciendo un sentido de propósito en un mundo convulso.

Tres corrientes filosóficas y religiosas ofrecían la salvación, pero no asequible para todos:

El gnosticismo, por ejemplo, no es un movimiento popular, sino aristocrático, cultivado por espíritus refinados, que tratan de combinar la filosofía con un turbio fondo de aspiraciones religiosas de unión con la divinidad en que se desarrollan el platonismo medio y el neopitagorismo y en que se difunden las religiones de misterios o cultos mistéricos. Los cultos mistéricos estaban reservados solo a los "iniciados" (los *mystes*, personas iniciadas en los misterios). Dentro del mitraísmo existían siete grados de iniciación. El mitraísmo no aceptaba a ninguna persona que no fuera hombre y libre. Para participar en esas corporaciones mitraicas resultaba imprescindible superar unas pruebas iniciáticas de las que las mujeres estaban radicalmente excluidas.

La reinterpretación del mensaje de Cristo por parte de Pablo de Tarso conectaba con las necesidades religiosas del momento. Su oferta a los "ansiosos de la salvación" era muy seductora: vida gloriosa después de la muerte; experiencia muy reconfortante de grupo cerrado y unido; consuelo y satisfacción de una devoción religiosa bien formada; una enseñanza ética y espiritual, y bien estructurada; una suerte de "seguridad social" interna que cuidaba de sus miembros como ninguna otra institución del mundo antiguo, etcétera.

El paulinismo eliminó todas las barreras que impedían el éxito de su predicación, facilitando al máximo en la época mesiánica –la que transcurría entre la muerte del mesías Jesús y su venida como Jesús juez universal– el que los gentiles formaran parte del Israel renovado que se iba a salvar, a diferencia del judaísmo ortodoxo. La comunidad cristiana ofrecía una gran "seguridad social" a todas las personas: los más débiles del grupo quedaban protegidos: viudas, mujeres en general, huérfanos. Quien se ingresaba en una comunidad cristiana resolvía muchos problemas sociales y económicos en un Imperio en el que la seguridad y la asistencia brillaban por su ausencia. Pablo, que busca entre los paganos adeptos a los misterios gente convertible al mesías salvador universal que él anunciaba, sabía muy bien qué tipo de religiosidad tenían. Por eso su oferta religiosa consiste en afirmar que lo que ofrecen los misterios lo da Jesús mucho mejor, e incluso más fácil y barato.

«Puede decirse que, aunque la religión que abrazaban exigía un gran cambio de mentalidad, la aceptación de un dios extraño y la práctica de una moral exigentísima, la nueva adquisición, por costosa que apareciera a ojos de los de fuera, era en realidad una ganga. Se explica así que el grupo de iglesias paulinas acabara lentamente con la competencia de los judeocristianos, de los gnósticos y de otros que no supieron organizarse tan bien para sobrevivir.» [A. Piñero]

LOS CULTOS MISTÉRICOS – LAS RELIGIONES DE MISTERIO

El término "místico" se remonta al griego antiguo *mystikós* (μυστικός), 'misterioso', que hace referencia al sustantivo griego *mysterion* (μυστήριον), en latín "misterio", pero también significa 'doctrina secreta', 'culto secreto'. A este contexto pertenece también el verbo griego *myéein* (μυέειν), que significa 'consagrar', 'iniciar', 'ser iniciado'. Sin embargo, esta palabra proviene del verbo griego *myein* (μύειν), que significa 'cerrarse', 'ir juntos', 'cerrar los ojos y los labios', por ejemplo, los labios y los ojos de los participantes en los misterios de Eleusis. El "cerrar los ojos" se refiere a la "percepción interior" que tenía el iniciado después de tomar parte en el misterio.

Las religiones mistéricas constituían uno de los tres tipos de religión helenística, siendo los otros el culto imperial, o la religión étnica particular de una nación o estado, y las religiones filosóficas como el neoplatonismo.

Los misterios complementan la religión civil en lugar de competir con ella. Una persona podía fácilmente observar los ritos de la religión estatal, ser un iniciado en uno o más misterios, y al mismo tiempo adherirse a una determinada escuela filosófica.

En ninguno de los cultos mistéricos se habla estrictamente de la resurrección (resurrección no del alma, que no la necesita, pues es inmortal, sino estrictamente de los cuerpos, como afirma el fariseísmo, y luego el judeocristianismo. En todo caso son algunos de los dioses como Atis, Dioniso u Osiris quienes de alguna forma vuelven a la vida.

Propiamente, para los griegos (véase la risa de los filósofos de Atenas cuando Pablo habla con ellos y afirma que les anuncia la resurrección de la "carne" y se mofan de él…: Hechos de Apóstoles 17) no hay por ningún lado resurrección corporal de esa "parte" del ser humano.

Tal resurrección del cuerpo no ocurre con los iniciados de los cultos de misterio, sino, a lo que acceden en todo caso, si cumplen escrupulosamente los ritos, es a una salvación ultraterrena del alma / espíritu: la diferencia aquí con el judaísmo y el judeocristianismo es muy notable. Para los judíos, sobre todo, el cuerpo del ser humano es tan consustancial con la persona humana completa, que, si se elimina lo corporal, no hay ser humano, sino una sombra.

Se califica como religión mistérica o religión de misterio a aquella que intenta transmitir el conocimiento a través de la experiencia. Presenta entonces ciertos misterios que no se plantea explicitar, toda vez que los detalles doctrinales han de conocerse a través de la experiencia iniciática ritual y no mediante la palabra o la razón.

Los misterios escenificaban dramáticamente los episodios principales de estas divinidades: dioses que mueren y resucitan periódicamente, siendo el culto una manera de incorporarse a la suerte propia de la divinidad. Los iniciandos se preparaban con ceremonias esotéricas antes de llegar a tomar contacto con la divinidad y quedar incorporado al destino divino. Aunque su origen era agrario y su finalidad era la regeneración de la vida y la vegetación, los misterios fueron adquiriendo un contenido ético y soteriológico centrado en el individuo.

Los misterios no estaban basados en un cuerpo doctrinal dogmático, sino en el rito y en la ceremonia que creaban un clima de exaltación mística que los fieles echaban de menos en las religiones nacionales.

«Lo mejor de la religiosidad helenística se sentía inclinada hacia el monoteísmo: tanto el universo como el ser humano se veían en verdad dependientes de un Dios único. Pero, a la vez, el hombre religioso de la época se sentía preso de un destino ciego e inflexible, sujeto al hado, a un sino férreo y cruel representado para la mayoría de las gentes en la tiranía inexorable de los astros.

Otros se abrumaban al creer en el poder agobiante de múltiples demonios o espíritus que habitaban los aires, o en la mala influencia de fuerzas semidivinas perversas, a veces controladas por la magia. No es extraño que, ante el múltiple acoso de tantas potencias sobrenaturales, el hombre religioso helenístico se viera necesitado de la ayuda de otros poderes también superiores, amigos, que le protegieran y liberaran de tantos peligros. Las religiones de misterios del mundo grecorromano –algunas de las cuales eran ya muy antiguas– ofrecían exactamente la posibilidad de una protección y liberación de tales temores.

Después de una vida quizá dura, pero liberada de miedos y terrores, el iniciado en las religiones de misterio podía ser trasladado tras su muerte desde el ámbito ciego del Destino al reino celeste de la divinidad, ya fuera Deméter, Isis protectora, Hermes Trismégistos ("Tres veces grande"), o más tarde Mitra. Así pues, la vida del miembro de una religión de misterios no concluía con la muerte física.

La divinidad a la que se había consagrado en vida era también dueña de las potencias infernales y podía protegerle de ellas: de este modo conseguía el iniciado la salvación. La figura divina que se la proporcionaba era "salvadora". En algunas ocasiones, esta figura divina era un dios joven que había sufrido la muerte y había resucitado de algún modo (misterios de Osiris-Isis, Atis, Adonis). El iniciado experimentaba en su vida también ese proceso. La unión cultual con la divinidad permitía al iniciado participar luego en el destino, a la postre glorioso, de aquélla.

La aspiración religiosa hacia la salvación personal, junto con el deseo de ir más allá de la fría religión oficial del Estado, sobrepasó el marco estricto de las religiones de misterios para llegar a ser patrimonio común de la religiosidad en las épocas helenística y romana.

El cristianismo, cuando se expande por el mundo romano, cae en la cuenta de que tiene que competir con esas religiones. Y el mejor modo de hacerlo fue afirmar con los argumentos que estaban en su mano que él ofrecía incluso algo mejor que las religiones de misterios. El cristianismo ofertaba una salvación mejor, más completa y segura... y además gratuita. Jesús era infinitamente superior a las divinidades salvadoras de los "misterios".

La iniciación cristiana, el bautismo, la puerta para la salvación, y la eucaristía, en la que se rememoraba y se participaba muy claramente de la suerte de Jesús, no costaban nada, lo que contrastaba con los onerosos gastos de la mayoría de las iniciaciones. De unos pocos privilegiados económicamente, la salvación pasaba a todos... y gratis.

Los primeros documentos cristianos, el Nuevo Testamento, aprovechan este ambiente y esta religiosidad para encajar dentro de él su mensaje, pues éste ofrecía evidentes analogías con el de los misterios. Incluso llega a utilizar el mismo lenguaje y categorías religiosas

comunes.» [Antonio Piñero: *Guía para entender el Nuevo Testamento.* Madrid: Trotta, 2006, p. 122 ss.]

[Alberto Bernabé, prólogo del libro de Segura Jaubert *Una mirada al pasado. Cultos mistéricos y cristianismo en el mundo griego y romano* (EUNA, 2021) – En Blog de Antonio Piñero – 11-01-2023]

«La religión griega era una religión del Estado, cuya función principal era la de estructurar la vida de los ciudadanos, a través de una serie de ritos, proteger a la ciudad de la ira de los dioses por no actuar debidamente para con ellos, reforzar los vínculos entre los ciudadanos, marcados por la tradición, articular los ritmos de las estaciones por medio de diversos ritos y, en definitiva, relacionar al ciudadano no solo con los demás, sino también con sus gobernantes e integrarlo en la comunidad.

De este modo, el transcurso de sus vidas y el de la ciudad obedecería a pautas conocidas y discurriría de una manera ordenada y previsible, porque cada uno sabría qué debía hacer para cada uno de los asuntos importantes. Cosas similares pueden decirse de la religión romana, de cuya base, profundamente política, es buena muestra el culto al Emperador, que asociaba aún más a los gobernados con sus gobernantes, a través de un vínculo religioso.

Sin embargo, con esta manera de vivir la religión –en la que el ciudadano encontraba muy pocas respuestas o casi ninguna a sus problemas personales e íntimos–, coexistía otra forma de actividad religiosa, con diversas variantes, a la que llamamos "religiones mistéricas" (aunque sería más adecuado decir "cultos mistéricos"), que pretendía llenar ese hueco. Se trataba de ritos religiosos secretos, que eran accesibles solo para quienes se iniciaban en ellos. Por tanto, se accedía a ellos voluntariamente, frente a los ritos públicos de la religión de la ciudad que eran por así decirlo obligatorios.

En cierto sentido, pues, los Misterios eran más cerrados que los ritos públicos, en la medida en que solo participaba en ellos quien quería y se le permitía (los homicidas, por ejemplo, podían ser excluidos por el sacerdote), pero en otro sentido eran más abiertos, porque en los ritos de la ciudad solo participaban los ciudadanos (no los esclavos, ni los extranjeros, en algunos casos estaban claramente delimitados a un sexo, el masculino), mientras que los Misterios estaban abiertos a ambos sexos e incluso a no ciudadanos o a extranjeros, con tal de que pudieran pagar los costes de los ritos y sacrificios conexos con la iniciación.

No obstante, los Misterios no eran "otra religión", opuesta a la cívica, sino una manera diferente de relacionarse con la divinidad, complementaria de la anterior y más volcada hacia la vertiente personal que hacia la colectiva. Frente a la frialdad de la religión oficial y a la relación distante y "política" que se tenía con la divinidad en la religión cívica, las religiones de los Misterios ofrecían a los fieles una posibilidad de acercarse de modo más íntimo a lo divino, y, sobre todo, les brindaban consuelo y

esperanza, frente a los problemas personales, como el miedo a la enfermedad, a la muerte y a lo que sucede después de ella, o el desconsuelo por los avatares negativos de la vida.

Podría decirse que, mientras que la religión cívica determinaba las relaciones "externas" de los seres humanos y los dioses y se planteaban como el vehículo para rendir culto a la divinidad, los cultos mistéricos proponían una relación íntima y no buscaban que los asistentes ofrecieran nada al dios ("Yo te doy un sacrificio y tú, el dios me retribuyes con tu protección"), sino, por el contrario, recibían del dios soluciones para sus problemas personales.

Los beneficios atribuidos a los Misterios iban desde los más elementales (salud y prosperidad para el iniciado en este mundo) hasta otros que se proyectaban sobre la vida futura, ya que en algunos Misterios se prometía una situación de privilegio en el Más Allá.

Aunque algunos elementos de los Misterios se remontan a una gran antigüedad, el desarrollo en Grecia en la forma en que los conocemos se relaciona con el descubrimiento de lo individual en el mundo griego, que se produce en el s. VI a. C.

Si bien se suele decir que los Misterios son tardíos, y de procedencia oriental, el hecho es que los conocemos desde fines del s. VII a. C, (con el himno homérico a Deméter) y que, incluso en el caso de que divinidades orientales protagonicen Misterios griegos (como es el caso de Isis) el hecho es que en sus lugares de origen no están asociadas a estos ritos. Podemos afirmar sin dudas que los Misterios son un fenómeno griego.

Los Misterios ejercen sin duda una notable fascinación, dado que, por una parte, están asociados a mitos particularmente atractivos y emocionantes, como el mito de Orfeo o el rapto de Perséfone y por otra, su carácter secreto hace que los conozcamos de forma muy imperfecta. Sin embargo, a pesar de que los iniciados debían guardar secreto de cuanto ocurría en ellos, los estudiosos han podido reconstruir, siquiera sea parcialmente, los elementos más significativos de los Misterios, a través del uso combinado de los datos de la arqueología, las artes plásticas, inscripciones o textos literarios, que suministran algunos importantes destellos de información".»

EL MITRAÍSMO

«El culto de Mitra tiene orígenes muy antiguos. Mitra es un difundidísimo personaje divino indo-iraní que aparece tanto en los Veda indios como dios de la luz, subordinado al dios del cielo Varuna, como en el Avesta (colección de textos sagrados de la antigua Persia, pertenecientes a la religión zoroastriana), como compañero del dios Ahura-Mazdah en la lucha cósmica contra Ahriman, el dios de las tinieblas. La reforma emprendida de Zoroastro (VII siglo d.C.) intentó eliminarlo, pero de hecho no lo logró y su veneración permaneció en la religión popular iraní.

Con la expansión del reino persa, el culto de Mitra llegó a Asia menor donde fue helenizado y transformado en un dios ligado a los cultos mistéricos. El culto de Mitra encontró su máxima difusión en torno al siglo II y III d.C., después de que fuera abrazado por el emperador romano Cómodo (180-192 d.C.).» [Alfredo Jacopozzi]

El Mitraísmo fue una religión mistérica muy popular en el Imperio Romano entre los siglos I y IV d.C., centrada en el culto a la divinidad indo-iraní Mitra, divinidad persa

de la luz, los contratos, la guerra y la amistad. Esta religión, con un sistema de siete grados de iniciación y comidas rituales, fue especialmente adoptada por legionarios, comerciantes y otros funcionarios. Aunque se basó en el culto zoroástrico persa a Mitra, el mitraísmo romano desarrolló una iconografía nueva y distintiva, marcada por imágenes como la tauroctonía (sacrificio del toro) y la celebración de la vuelta del sol.

Era un culto secreto reservado para iniciados, que juraban mantener el silencio sobre sus prácticas. Los adeptos pasaban por un complejo proceso de iniciación en siete etapas. La deidad se representaba como un héroe y protector de la humanidad. Fue muy popular entre los soldados romanos, pero también entre comerciantes y otros funcionarios.

Existen realmente pocos textos escritos directamente por mitraístas; gran parte de nuestro conocimiento sobre el mitraísmo romano proviene de interpretaciones de su iconografía, como esculturas y relieves, ya que su culto se basaba más en ritos secretos que en una fe con textos sagrados.

La ausencia de testimonios literarios fidedignos dificulta la reconstrucción de las prácticas cultuales. A partir de la lectura ágrafa de las imágenes, podemos atisbar lo siguiente:

«El nacimiento milagroso de un niño surge de una roca, frecuentemente en forma de huevo. Esta génesis acontece, además, bajo un arco celestial, en el que están representados los signos del Zodiaco junto con los más destacados elementos astrales. Nace Mitra, pues, en una cueva cósmica, la gruta a la que queda reducida la bóveda celeste. De la roca surge el dios niño, desnudo y tocado con un gorro frigio. Se trata de la piedra primigenia, el mundo embrionario sometido al influjo de las constelaciones.

Después encontramos a Mitra adorado por unos pastores. Ignoramos qué sentido interno tuvo esta escena en relación con las restantes experiencias vivenciales representadas. Otro tanto podemos afirmar sobre las enigmáticas escenas en las que Mitra está sobre un árbol que otra figura simula estar talando. Mitra, protector de la vegetación y de la naturaleza según aparentan sus representaciones vinculadas al agua.

Más tarde, parece que Mitra recibe el encargo del dios Sol, a través del cuervo mensajero, de que capture un toro y lo encierra en la caverna mitraica. Y, se representa a Migra subido a lomos del toro yendo hacia la gruta.

Aparentemente el toro logra escapar, por lo que Mitra tiene que recuperarlo. Cientos de vedes descrito, el cuadro representa a Mitra agarrando al toro por los orificios nasales e hincándole la rodilla en el espinazo, mientras le clava una daga en el cuello. Brota vistosa la sangre que lame un perro. Un escorpión clava su envenenado aguijón en las turmas del toro, mientras una serpiente, señora del subsuelo, símbolo del mundo ctónico [relativo a la tierra y las profundidades del inframundo], parece intervenir como anfitriona del óbito. Antes ha habido tiempo de que el rabo se convierta en un haz de espigas, imagen inequívoca del carácter fecundante de la pasión.

Tras el sacrificio, probablemente tiene lugar el banquete ritual: en una mesa Helios-Sol y Mitra comparten las viandas del toro. La fraternidad de los comensales resulta sorprendente. En una, Sol aparece arrodillado ante Mitra, símbolo de una inversión de las relaciones de dominación. Es posible que se trate de un acto iniciático, pero entonces nos faltaría toda la fase expositiva de los conocimientos ocultas de Mitra que Sol ha deseado adquirir. Así sería comprensible la subordinación de Helios-Sol al que, en otras escenas, Mitra tiende la mano en señal de alianza. Que de aquí se pase a la comida conjunta ya no resulta tan llamativo. La amistad entre Helios y Mitra se corona con una apoteosis: ambos dioses, subidos en el carro solar, se dirigen a su destino celeste.

Encontramos a un dios organizador de las relaciones astrales, que gracias a su esfuerzo vivencial otorga sentido al ciclo vital, general fecundidad y, por tanto, es ejemplo de conducta para sus seguidores. Aunque no podemos documentar su pasión, el sufrimiento salvífico se proyecta en el objeto sacrificial, una suerte de víctima sustitutoria que, de no ser una manifestación del propio dios, adquiere naturaleza divina como consecuencia de su propio sacrificio.» [Jaime Alvar: "El misterio de Mitra", en Jaime Alvar, et al.: *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*. Madrid: Cátedra, 1995]

«Hay ciertas "resonancias" entre el mitraísmo y el cristiano, pero no es posible establecer técnicamente una relación de dependencia e influjo entre ambas religiones. Muchos de estos parecidos tienen fondos absolutamente comunes en la religiosidad mediterránea, compartidas por muchas religiones, y son de tono general. En todo caso, cuando el mitraísmo se extiende en el imperio en el siglo II, el cristianismo está bien consolidado y pudo ejercer sobre él un cierto influjo, al menos organizativo.

Pero las diferencias son tan palmarias que no se puede suscribir la famosa frase de Ernest Renan: "Si el cristianismo hubiera sido detenido en su crecimiento por alguna enfermedad mortal, el mundo hubiera sido mitraísta":

el mitraísmo excluía de la religión al cincuenta por ciento de la humanidad: era un culto sólo para varones. Sus miembros tenían la obligación de formular un juramento de fidelidad al emperador reinante, como signo naturalmente de que el monarca representaba a la divinidad; no tenía una casta profesional de sacerdotes; no poseía un drama público que pudiera representarse; todos los adeptos se hacían iniciar en los "misterios".

El mitraísmo no era monoteísta y aceptaba otros varios dioses, aunque secundarios; el mitraísmo era una religión de vocación minoritaria, de pequeños grupos (todos los mitreos encontrados por las excavaciones arqueológicas son muy pequeños).» [Blog de Antonio Piñero – 25.09.2007]

Los presuntos "paralelismos cristianos" presentes en el mitraísmo romano, nacieron al menos un siglo después que los textos neotestamentarios, por tanto, demasiado tarde para decir que el cristianismo tomara prestada alguna idea del mitraísmo. Si acaso, es extremamente probable que sucediera al contrario.

EL GNOSTICISMO CRISTIANO DE LOS SIGLO II Y III

[José Montserrat en el Blog de Antonio Piñero – 23.01.2009]

«Tanto porfiaron órficos y platónicos en la inmortalidad del alma que al final la gente se lo creyó. El mundo helenístico-romano vivía preocupado por el destino del alma individual. De acuerdo con las ideas cosmológicas vigentes, el alma ya desencarnada tenía que atravesar los círculos planetarios para alcanzar su destino último: salvación, reposo, deificación...

Según las creencias religiosas preponderantes, cada órbita planetaria estaba custodiada por un *démon* (*daimon*) o arconte, no necesariamente malo, pero si intratable. Este ángel tenía el encargo de verificar los títulos o méritos de cada alma ascendente, para dilucidar si estaba autorizada a viajar hasta el último cielo, la ogdóada (círculo de las estrellas fijas) o más allá (empíreo). Por esto tales vigilantes son denominados ocasionalmente telones, aduaneros.

Para asegurar la superación de estos exámenes planetarios, los maestros de espiritualidad enseñaban a los iniciados unas "fórmulas", "claves" o "contraseñas" que las almas tenían que recitar al encontrarse con los arcontes.

La gran preocupación de los autores, y por ende de los destinatarios, es el destino personal del gnóstico, su salvación, y en particular su proceso de ascensión a través de las esferas planetarias. El gnóstico ha abandonado el cuerpo en el mundo sublunar, y ahora su complejo alma-espíritu asciende a través de las esferas planetarias hasta la ogdóada. Aquí se despojará del alma y entonces su espíritu entrará en la "cámara nupcial", antesala del Pleroma, donde tendrá lugar su desposorio con el Logos. Al final de los tiempos todos los espíritus rescatados entrarán conjuntamente en el Pleroma.»

[Conferencia de Antonio Piñero, Prof. Universidad Complutense de Madrid]

«La gnosis es una experiencia religiosa basada en un conocimiento revelado, no solamente intelectual (al modo de una teoría del conocimiento) sino total, en el sentido que la contemplación, del objeto permite al contemplante ser uno con él. Objeto de ese conocimiento es Dios y lo que de él dimana, a saber, el reino supracelestial o el más allá, la creación del universo y la vida humana: la verdad, en una palabra. Conocerla significa ser y actuar en ella y, en último término, la salvación.

La "gnosis" en particular, como movimiento que aboca en los sistemas gnósticos cristianos de los siglos II y III se basa en las siguientes ideas fundamentales:

Básicamente, el gnóstico tiende a considerar a una substancia y sus accidentes, una persona y sus acciones, un acontecimiento y sus aspectos no en su relación de funcionalidad, sino como realidades, como hipóstasis, y se imagina que tales accidentes, acciones y aspectos nacen respectivamente de la substancia, de la persona y de los acontecimientos por emanación.

En segundo lugar: el gnóstico está convencido de que todas las realidades del mundo presente, cuando se interpretan bien, son un reflejo paradigmático de otras

realidades superiores, no materiales. Y al revés: las realidades superiores tienen su contrapartida o reflejo en las de aquí abajo.

Así los conceptos y sus divisiones, que corresponden al análisis mental efectuado por el gnóstico sobre el mundo, se consideran como imágenes, conceptos y divisiones del mundo supraceleste y verdadero. Dicho con otras palabras: los conceptos del análisis mental se hacen retroactivos, se proyectan hacia su origen. Toda la especulación gnóstica consiste esencialmente en identificar las cosas con sus conceptos y retrotraer estos hasta su fuente primitiva dentro de la divinidad.

Por este motivo cuando el gnóstico especula sobre las hipóstasis o realidades divinas las mezcla conceptualmente con realidades naturales o históricas –que son sus reflejos–, de modo que engendra así un sistema ordenado que explica tanto la divinidad, en sus diversos aspectos –como el universo intermedio, superior a éste en el que vivimos–, y el mundo de los humanos. Este sistema articulado de explicación universal es una teodicea, una cosmología, una astrología y una pneumatología.

El yo verdadero del ser humano, la parte mejor y más auténtica de él, es el espíritu. Este es como una centella divina que es consustancial con el ser divino, del que procede.

Por un complicado, necesario y desgraciado proceso esa centella divina está aherrojada en la materia, es decir en el cuerpo del hombre y en este mundo material. El yo verdadero se halla preso en este mundo tenebroso, pero tiene su verdadera patria en el cielo.

Esta centella divina debe necesariamente retornar a la fuente de donde procede. Esta vuelta constituye la salvación.

Un ente divino desciende desde el ámbito supraceleste hasta la tierra pasando por las esferas intermedias; hace recordar al hombre por medio de su llamada que posee esa centella divina, y le ilumina e instruye sobre el modo de hacerla retornar al ámbito de donde procede.

La gnosis cristiana de los siglos II y III se basa también en estos 4 principios fundamentales. Por su parte el concepto "gnosticismo" hace referencia a las doctrinas, grupos y comunidades religiosas de estos dos siglos que han abrazado estos principios fundamentales. Aunque el conjunto de sus ideas sea bastante variado, todos ellos tienen en común el colocar en el punto central de su soteriología (o doctrina de la salvación) a Jesucristo que es, por una parte, revelador de un Dios superior, hasta el momento parcial o totalmente desconocido, y por otra, salvador de los hombres que poseen esa chispa divina antes mencionada.

En general, el gnosticismo de los siglos II y III interpreta la divinidad, el universo, la historia, el hombre, es decir, ofrece como fruto de esa su revelación especial en torno a estas realidades los siguientes conocimientos, ocultos a la inmensa mayoría.

En un principio existía solo un SER "perfecto, supraexistente, único que vivía en sí mismo en alturas invisibles e innominables". Este ser vivió siglos infinitos en magna paz y soledad. En él convivía también su Pensamiento.

En un momento determinado este Ser pensó en su pura libertad manifestarse y comunicarse hacia el exterior. En unión con su propio Pensamiento, su deseo de

comunicarse produjo una primera emisión: el Unigénito. Junto con él y como compañera suya fue emitida Verdad.

Estos 4 principios divinos (Padre, Pensamiento - Unigénito, Verdad) constituyen lo que se llama la tétrada primordial. En lenguaje no mítico este desdoblamiento del Padre, significa simplemente que en un cierto momento "Dios establece por voluntad propia un principio y origen del Universo, es decir, de algo exterior a sí mismo".

El Unigénito al comprender que lo que desea el Padre es manifestarse y al ver en su compañera Verdad la totalidad de esa comunicación divina emite una nueva pareja de entidades (o eones) divinos. En el sistema valentiniano se llaman Logos y Vida.

En otros, de otra manera. Logos y vida, emiten a su vez, otra pareja (en el sistema valentiniano se llaman Hombre e Iglesia). Todos juntos forman la ogdóada, es decir, el primer desdoblamiento de la divinidad (Tétrada) y su inmediata proyección (segunda Tétrada) en total ocho = ogdóada. Logos y Vida emiten después otros diez eones, y Hombre e Iglesia, por su parte, emiten 12: en total 30 eones: Este número de entidades o manifestaciones divinas forman lo que se llama el Pleroma o conjunto total de la divinidad con sus proyecciones hacia el exterior.

Todo esto ocurre antes del tiempo. En la formación del Pleroma hay que distinguir dos momentos: en un primer estadio el Pleroma de los eones es formado en cuanto a su sustancia.

En un segundo momento es formado en cuando a la gnosis, es decir, el Padre por medio de la pareja de eones Cristo-E. Santo, comunica a esos eones ya formados sustancialmente el pleno conocimiento de sí mismo, gracias a lo cual son realmente "divinos. Con ello se logra lo que el Padre pretendía: comunicarse hacia el exterior.

Uno de esos entes divinos o eones, por nombre Sabiduría, pretende llegar antes de tiempo al conocimiento del Padre. Es este un deseo que ordenado de acuerdo con la voluntad del Padre, sería recto; pero formulado antes de su justo momento deja de ser un deseo para convertirse en una pasión.

Esta pasión, aunque imperfecta, afecta a una entidad divina y como tal no puede quedar inefectiva. Esta pasión provoca la caída o «pecado» del eón Sabiduría. Este lapso misterioso tuvo una doble dimensión: teológica y cosmológica.

Teológicamente «representa el pecado por excelencia, el paradigma de todo pecado» que exigirá la necesidad del Salvador, con lo que se inicia un proceso de salvación, en realidad querido –o al menos– permitido por el Padre.

Cosmológicamente el lapso de Sabiduría significará el principio de la materia, del mundo todo. En efecto, de la pasión de este eón surgirá una especie de sustancia informe y espesa de la que irá brotando –escalonadamente– todo el universo.

Según la mayoría de los gnósticos, tras su lapso Sabiduría se arrepiente. Para que el Pleroma de todos los eones no sufra conmoción, el primer Padre, por medio del Unigénito, emite un eón nuevo, Límite, que separa a la Sabiduría arrepentida del primer fruto de su pasión, esa substancia informe y espesa. Queda así constituida una doble Sabiduría: una, superior, que vuelve al interior del Pleroma; otra, Sabiduría inferior, hija de la anterior, amorfa, que queda fuera del Pleroma separada por el eón Límite.

Este eón, Límite, es verdaderamente curioso y muy importante en el sistema porque es como una valla que hace de separador entre el mundo inferior (el universo material) y el superior, divino o pleromático. Este "límite" es también el modelo de la cruz redentora. Como línea transversal será copiada luego en imagen por la cruz que redimirá a los hombres. El límite, por su parte, actuará como "crucificador" de la Sabiduría.

En efecto, esta queda "crucificada" o dividida en dos partes: la de arriba, redimida, como hemos dicho, integrada en el pleroma. La segunda, inferior, queda fuera del límite como agente divino exterior que dará origen definitivo a la materia.

La Sabiduría inferior, informe, es en primer lugar conformada más bellamente –es decir, es formada en cuanto a su substancia– por medio del eón Cristo/Logos. Pero este, terminada su obra, se retira al Pleroma. Queda entonces Sabiduría formada y capaz de entender al Padre, pero al mismo tiempo vacía de Cristo/Logos que la había abandonado.

Se lanzó entonces Sabiduría en busca de esa luz que le había dejado (en el fondo buscaba la luz del Padre) pero no pudo alcanzarla a causa del impedimento del Límite.

El no poder rebasar este, por seguir entrelazada con su pasión y al quedar abandonada en el exterior –fuera del Pleroma– cayó en toda clase de pasión multiforme y variada, incluida la conversión. De estas pasiones nace la primera materia, primordial inteligible, no sensible. De su conversión tiene origen el Demiurgo.

Las demás cosas nacieron de su temor y su tristeza. De las lágrimas de Sabiduría provino toda la sustancia húmeda; de su risa, la Sabiduría luminosa; de la tristeza, y del estupor, los elementos corporales del mundo.

Pero esta materia creada por Sabiduría no es la materia sensible que vemos, sino una primigenia e incorporal. El mundo visible es creador por Sabiduría gracias al Demiurgo. Este personaje es descrito de diversas maneras; pero en todos los sistemas gnósticos es una especie de ser divino inferior e ignorante que plasma el mundo a partir de la substancia de su madre Sabiduría sin saber exactamente que lo hace por deseo indirecto del Padre.

En unos grupos gnósticos el Demiurgo es un ser malo y perverso; en otros simplemente orgulloso y necio; en todos este Demiurgo es Jahvé, el Dios del Antiguo Testamento, a quien los judíos creen equivocadamente Dios supremo por haber creado al universo.

La función del Demiurgo en el gnosticismo es hacer de eslabón en la escala descendente de los seres entre la materia inteligible, producida por Sabiduría, y la materia corporal y sensible tal como la vemos en el universo. El Demiurgo toma las formas incorporales de las cosas que existen en Sabiduría como "rationes seminales" y engendra el cosmos. Aquí todos los gnósticos aprovechan e interpretan a su modo el relato del Génesis.

En este momento –con la creación– tenemos en juego la existencia de tres substancias que luego desempeñarán un papel muy importante en la soteriología del ser humano. Tenemos la substancia espiritual o divina (ésta se halla propiamente

sólo dentro del Pleroma) y fuera de él a Sabiduría, que, al fin y al cabo, es un ente divino.

En segundo lugar, tenemos la substancia psíquica; esta es la engendrada por la Sabiduría inferior, es la propia del Demiurgo y de algunos aspectos de la materia, por ejemplo, el alma del hombre: y, en tercer lugar, tenemos la substancia puramente material, representada por la materia del cosmos, los animales y el cuerpo del hombre, creados todos por el Demiurgo a partir de la materia inteligible o psíquica.

La creación del ser humano es efectuada también por el Demiurgo asistido por una serie de ángeles ayudantes creados previamente por él. En la mayoría de los sistemas el Padre envía ante los ojos del Demiurgo, en un momento dado, una especie de imagen refulgente que es copia del eón "Hombre" perfecto.

El Demiurgo y sus ángeles, al verla, quedan maravillados y se proponen reproducirla en la materia. Crean así al primer ser humano a imagen del Dios Supremo y a semejanza del Dios secundario o Demiurgo. Esta imagen yacía sin vida o en otros casos serpenteaba por la tierra sin lograr alzarse. Sabiduría Superior, apiadada de su serpenteo, quiso dotar a esta imagen de Dios del elemento supremo que es el espíritu.

Para ello se vale de una artimaña: hace que el Demiurgo insufle su hálito en esta imagen divina. Al hacerlo le transmite, sin saberlo, el espíritu divino, que él tenía oculto, recibido de su madre, Sabiduría, quedando él a su vez desprovisto, vaciado, de tal espíritu.

El Demiurgo y sus ángeles quedan normalmente envidiosos del ser humano porque, aunque ha sido creado a través suyo, existe a imagen del Dios Supremo y posee una parte del espíritu divino que ellos no tienen.

Para hacer que ese espíritu, o centella divina, o no les toque en parte a algunos, o se vaya difuminando entre más poseedores y queda definitivamente encerrado en la materia, y consecuentemente no pueda volver al Padre (de donde procede, con lo que el hombre se haría aún más superior al Demiurgo) éste crea a Eva y con ella el deseo sexual.

La humanidad se irá multiplicando y creándose cada vez un mayor número de hombres con una centella divina cada vez más disminuida. La mayoría de los hombres se irá olvidando que portan esa centella.

Aunque en muchos textos no se explica exactamente el proceso de entre los hombres que se van creando por generación carnal, se producen tres clases. Hay una, puramente material que no recibe insuflación ninguna por parte del Demiurgo.

Hay otra que recibe una semiinsuflación, es decir, recibe del Demiurgo el hálito de su propia y única substancia, que se llama psíquica o anímica. Y hay, finalmente, una tercera clase que recibe tanto la insuflación psíquica como la pneumática o espiritual.

La división de la humanidad en estas tres clases tendrá su importancia a la hora de la venida del Salvador. La clase puramente material (los llamados hílicos, del griego hylé, materia; asimilados con los paganos) no son capaces de ninguna salvación.

La segunda clase, la de los psíquicos, si prestan atención a los preceptos del Salvador y llevan una vida recta tendrán una salvación intermedia: se despojarán a su muerte de la materia y sus almas ascenderán al llamado cielo de la Ogdóada inferior, es decir a la región superior del universo, aunque separada del Pleroma por el Límite y llevaran allí junto con el Demiurgo y sus ángeles buenos una vida bienaventurada.

La tercera clase, la de los hombres que tienen la centella divina, los llamados espirituales o pneumáticos, recibirán la salvación completa con tal que –gracias al Salvador– caigan en la cuenta que la poseen, y reciban así la gnosis conociéndose a sí mismos. Tras la muerte, su cuerpo carnal perecerá con la materia; su alma ascenderá, junto con el resto de las almas de los hombres psíquicos, cabe el Demiurgo y será allí también feliz, y su parte superior, su espíritu, traspasará el Límite y uniéndose a un espíritu superior que le aguarda en el Pleroma, es decir, su contrapartida celeste, descansará allí haciéndose uno con la divinidad a la que entonará himnos de alabanza y de gloria por siempre jamás.

El último elemento de los sistemas gnósticos que nos interesa es la figura del Salvador.

Este eón divino había actuado ya antes redimiendo a la Sabiduría lapsa. Más tarde, en el culmen de la historia, descenderá desde el Pleroma, atravesará las distintas esferas de los cielos que circundan la tierra sin que los arcontes que mandan en ella lo conozcan y llegará a ésta con la misión de recordar al ser humano espiritual que tiene dentro de sí una centella divina y que debe hacer lo posible para que logre retornar al lugar de donde procede.

El Salvador –o Cristo– es un ser puramente espiritual, divino, pero para actuar en la tierra se introduce en el cuerpo de un ser humano especial que es Jesús, nacido de una virgen. Este Jesús tiene un cuerpo en apariencia normal, pero en realidad es puramente psíquico, material sí, pero incorporal. En la teofanía del Bautismo y en figura del Espíritu Santo, o de voz divina, el eón Cristo se encarna en Jesús.

Durante la vida de este predicará la verdadera gnosis que consiste exclusivamente en hacer caer en la cuenta a los hombres pneumáticos y psíquicos de dónde vienen, quiénes son realmente y hacia donde deben ir al despojarse de su vestidura carnal.

Como el Salvador arrancará, en último término, al hombre del poder del Demiurgo y sus ángeles, éste irritado intentará provocar su muerte por medio de los judíos. Pero en realidad, a la hora de la crucifixión el eón Salvador abandonará a Jesús y volverá al Pleroma.

El único que permanecerá en la cruz será el Jesús psíquico, que en realidad tampoco padecerá, pues su cuerpo es especial como hemos dicho. Así quedan burlados los poderes de este mundo.

Toda la vida del gnóstico consistirá en profundizar en esa Sabiduría (gnosis) que ha venido a traer el Salvador. Todo su anhelo consistirá en escaparse cuanto antes de esta vestidura carnal y hacer que su parte superior, el espíritu, retorne al lugar de donde procede el Pleroma, para gozar allí de un descanso y felicidad eternos.

El gnosticismo cristiano de los siglos II y III es una mezcla indisoluble de ideas judeocristianas y de un platonismo esencial tomado fundamentalmente del *Timeo*.

Sobre todo, los valentinianos tomaron y asimilaron de Platón los puntos siguientes:

1. Existencia de varias hipóstasis divinas, en las que desempeña papel principal el Sumo Transcendente, el Intelecto/Logos y el Alma- Sabiduría. Respecto al primero, el Sumo transcendente, se afirma explícitamente su esencia más allá del ser, del uno y del intelecto.

2. Interpretación monística de los tres principios metafísicos: Dios, formas y materia. Es decir, la divinidad, el mundo intermedio y la materia forman una cadena ininterrumpida del ser; todo procede de una misma y única fuente, aunque por degradación. La materia ocupa el último lugar del ser.

3. Dualismo secundario, que se manifiesta a) en el ámbito cosmológico en una radical separación entre el mundo superior (el Pleroma) y el mundo interior (el kénoma) con la existencia de un espacio intermedio (la ogdóada inferior o lugar del Demiurgo y almas justas) que participan en cierto modo del mundo superior y del inferior. Y b) en el ámbito antropológico: no sólo hay una distinción entre alma y cuerpo, sino entre alma superior (el espíritu: objeto de salvación) y alma inferior o alma simplemente (objeto de esa salvación intermedia cabe el Demiurgo).

4. Cosmogonía: en la que interviene un demiurgo que actúa con las formas superiores de la materia, e intervención de ángeles o demiurgos que operan con la materia inferior.

¿De dónde les venían a los gnósticos todos esos conocimientos? Según todos los sistemas, de un conjunto de revelaciones o enseñanzas secretas impartidas por el Salvador Jesucristo a un número escogido y selecto de elegidos.

Jesús habló privadamente y en secreto a diversos apóstoles, o discípulos, durante su vida otorgando enseñanzas especiales. Luego, tras su resurrección, según los ofitas y los valentinianos, permaneció dieciocho meses (no cuarenta días como dicen los Hechos canónicos) impartiendo enseñanzas secretas.

El apócrifo neotestamentario, la Ascensión de Isaías (9, 16) afirma que Cristo permaneció 545 días después de su resurrección, dedicado a la enseñanza espiritual. Esta es pasada luego a libros esotéricos que se transmiten y enseñan a los grupos de gnósticos que rodean a cada maestro.

¿Qué ofrece este conocimiento a los iniciados?

Ni más ni menos lo que las religiones de misterios en el mundo helenístico o el cristianismo ortodoxo, es decir la salvación verdadera. Pero con un especial hincapié: los gnósticos afirmaban rotundamente que el resto de los hombres buenos (judíos, cristianos normales, etc.) recibirían una salvación solamente parcial: su alma se quedaría detenida –como hemos ya dicho– en la ogdóada o región de las estrellas fijas, sin lograr pasar al Pleroma o lugar en la divinidad.

Solo el gnóstico, el receptor de esta especial revelación podía traspasar por su espíritu el Límite y hacerse uno con la divinidad. A1 ser su esencia consustancial con la del infinito, éste le es en realidad asequible: puede fundirse con él. Esta fusión consiste en comprenderle tal cual es, en alabarle, glorificarle e indentificarse con él, mientras está en ese lugar de reposo perfecto que es la divinidad envolvente: el

Pleroma. Así pues, el infinito solo es asequible al gnóstico. Para los demás, para el resto de los cristianos se halla vedado.

La difusión de gnosticismo

A juzgar por los escritos de los heresiólogos, principalmente Ireneo de Lyon, Hipólito de Roma y Epifanio de Salamina, su difusión fue grande tanto en las iglesias de oriente como en las de occidente.

La variedad enorme de grupos, sectas o denominaciones gnósticas nos da buena cuenta de ello. En Roma, por ejemplo, florecían a mitad del siglo II los valentinianos, lo marcionitas, los simonianos y los marcosianos.

En Siria había toda suerte de grupos encratitas y docetas, como demuestran los Hechos de Tomás y los seguidores de Taciano y compañía.

En Egipto pululaban los grupos y los tratados gnósticos incluso entre los monasterios pacomianos que podríamos considerar ortodoxos como se deduce de la Biblioteca de Nag Hammadi; y el mismo Ireneo que pasaba su vida entre los celtas hablando una lengua bárbara, extraña al griego, necesitó componer un larguísimo tratado para defender a su iglesia de este "falso conocimiento".

Es más, sabemos por testimonio indirecto de Hegesipo, recogido por Eusebio, que la "gnosis era una herejía nacida inmediatamente en la iglesia, tras la muerte de los apóstoles".

Podemos decir que en realidad antes, pues el mismo NT nos da testimonio de las luchas y disputas entre los partidarios de diversas concepciones del cristianismo alguna de ellas clarísimamente gnóstica. Así, Pablo, en la primera Epístola a los Corintios, lucha contra gnósticos cristianos de la comunidad que negaban una futura resurrección del cuerpo afirmando que la única posible, la del espíritu habla tenido lugar ya.

Como signo visible de esa complección consideraban los fenómenos de profetismo estático de la comunidad, por ejemplo, el "hablar en diversas lenguas". La Epístola a los Colosenses presupone la existencia de una gnosis judeo-cristiana en el seno de la comunidad que atribuye efectivamente a Cristo la obra salvadora, pero que exige que se honra con él al resto de los elementos que forman parte del Pleroma.

Las Epístolas Pastorales aluden continuamente a doctrinas gnósticas, que invaden la comunidad, a las que caracterizan como enseñanzas erróneas. Las Pastorales prohíben las discusiones teóricas con los gnósticos ya que no conducen más que a estériles disputas y oponen a la expansión del error gnóstico el valladar de la "doctrina sana de la iglesia".

El acontecimiento escatológico de la Salvación se sitúa en este grupo johánico, del que procede el cuarto Evangelio, en el ahora del presente; la fe en la palabra de Jesús es la verdadera resurrección. Jesús es el enviado divino, el ser divino que desciende a este mundo, y luego asciende y es glorificado tras cumplir su misión. Su obra consiste sólo en la revelación del Padre invisible, cuyas palabras proclama. Solo aquellos que ven a Dios en Jesús, que lo reconocen como Dios serán salvados: la salvación es, pues, una gnosis.

El gnosticismo cristiano de los siglos II y III no es sino una forma peculiar –que no tuvo éxito a la larga– de entender el Cristianismo, pero mucho más parecida al cristianismo paulino y johánico que lo que podrían parecerse estos al mensaje originario de Jesús.

No creo que sea ya hoy objeto de discusión que Jesús –desde el punto de vista de la evolución del judaísmo al cristianismo– fue en realidad el último judío y que Pablo fue el primer cristiano. El mensaje de Jesús debe injertarse e interpretarse a la luz de las esperanzas mesiánicas que en su época eran ambiente absolutamente vivo y normal en Palestina.

Jesús predicó una conversión que interesaba principalmente a las "ovejas" perdidas de Israel, predicó la inminencia de un reino de Dios cuyo contenido jamás explicitó, pues daba por supuesto que era entendido por todos los oyentes judíos: este reino, de llegada inmediata y cuyo mensajero y comienzo era él mismo, exigía un cumplimiento a rajatabla – aunque sublimado– de la Ley de Moisés, sin que se perdiera una iota o tilde de ella; tal cumplimiento servía para prepararse a una futura pero, inmediata, actuación de Dios que habría de establecer su pleno dominio sobre Israel y las naciones en un final del mundo que se imaginaba absolutamente cercano.

Y aunque puede ser verdad que Jesús no debió ser un predicador político ni sus intenciones albergaban propósitos militares, como otras muchas figuras que se proclamaron mesías en su tiempo, sí es cierto que la ética que anunciaba era de "pura interinidad": abandonar todas las riquezas y los bienes, la familia y sus deberes todos para, convirtiéndose, esperar esa llegada inmediata del reino de Dios.

LA COSMOVISIÓN MESOPOTÁMICA Y EL JUDAÍSMO

Los antiguos mesopotámicos creían que el universo era una esfera hueca dividida en dos grandes mitades: cielo (an) e infierno (kur), arriba y abajo respectivamente. En medio del cielo y el infierno se encontraba damkina, la Tierra, que estaba rodeada por un vasto mar, absu. En los extremos de absu, del mar, se encontraban grandes montañas que sostenían el cielo.

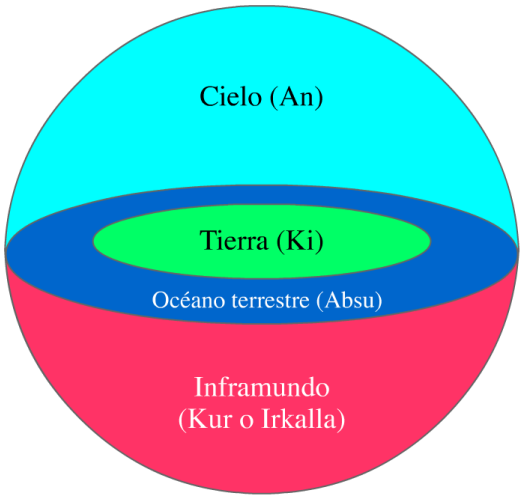
Creían, además, que el Sol y a Luna giraban continuamente alrededor de esta esfera, produciendo el día y la noche. Para salir, pensaban los antiguos mesopotámicos, tanto el Sol como la Luna utilizaban unos orificios que se encontraban en los extremos de damkina.

Los dioses mantenían el orden sobre el caos primordial, y la humanidad desempeñaba un papel vital a través del trabajo y los rituales para el mantenimiento de la estabilidad del cosmos y la tierra. Era una lucha constante entre fuerzas caóticas y el orden que los dioses imponen y que la humanidad debe mantener. Los humanos debían trabajar la tierra y realizar rituales para ayudar a los dioses a mantener el orden del cosmos y la fertilidad de la tierra.

Los dioses mesopotámicos eran politeístas y tenían características antropomórficas: comportamientos similares a los de los humanos, interactuando entre sí y con la naturaleza.

El universo y la humanidad surgieron de las aguas primordiales (Nammu o el Abzu), con dioses como An (cielo) y Ki (tierra) dividiendo el cosmos para darle estructura.

La cosmovisión mesopotámica no solo definió la vida de las antiguas civilizaciones sumeria, babilónica y asiria, sino que también influyó en el desarrollo de la escritura, las leyes y las ciudades, aspectos fundamentales para la historia de la humanidad.



Fuente: Wikipedia

Los sumerios imaginaban el universo como una bóveda cerrada, con la Tierra como una cúpula plana en el centro, rodeada por un gran mar de agua salada primordial.

La creación del universo ocurrió a través de una serie de nacimientos divinos, donde primero la diosa Nammu, las aguas primigenias, dio a luz a Ki (la Tierra) y An (el Cielo).

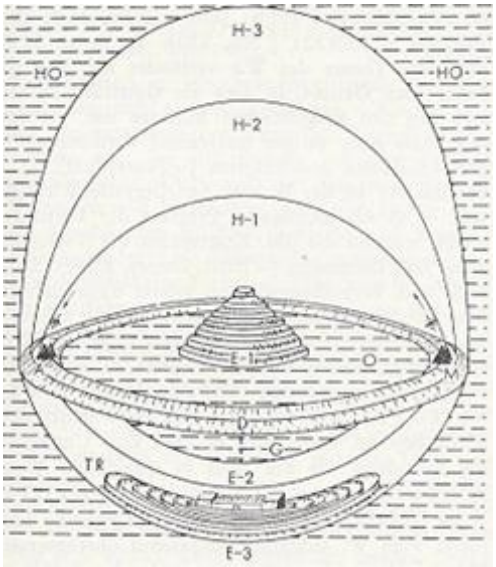
El dios Enlil separó el cielo de la tierra, estableciendo su dominio sobre el mundo terrestre.

El inframundo (Kur) era un lugar sombrío y sin esperanza.

LA COSMOVISIÓN MESOPOTÁMICA Y EL MUNDO SEMITA

[Blog Antonio Piñero – 28.07.2019]

El eco cultural de Mesopotamia es enorme en la literatura y en la religión de los hebreos y, por tanto, en el cristianismo. Los mitos, o símbolos religiosos, que han sido moldeados, o se ven afectados por la cultura que nació en esa religión son muy importantes: el origen del universo, el modo cómo lo entendemos o nos lo imaginamos, (la cosmología), el origen del ser humano, la historia y genealogía de personajes bíblicos de los inicios, el pecado original, el diluvio, la confusión de las lenguas, la legislación bíblica, el mundo de los profetas.



La antigua concepción hebrea del mundo se basa fundamentalmente en la imagen del mundo diseñada en Mesopotamia. Los hebreos añadieron a la que añadían algunas precisiones, que intentaban formar un sistema más concorde con sus ideas de un Dios único.

Los israelitas modificaron el número de esferas celestes hasta siete, número que indica la perfección.

El cielo, en su esfera superior, la séptima, es la morada del Dios único y de su corte celestial, ángeles superiores, arcángeles o "ángeles de la faz", es decir, que ven directamente el rostro de Dios. Los espíritus angélicos en general sustituyen

Imagen del mundo según los acadios-babilonios
[Blog de Antonio Piñero – 6-08-2019]

a los dioses secundarios de los acadios y babilonios de su panteón politeísta.

Los astros entre el cielo y la tierra estaban gobernados por delegados de Dios, ángeles también o arcontes celestes. Unos astros eran buenos y otros perversos, según el gobierno de sus ángeles, que hacían variar sus órbitas en el caso de los malvados porque no quieren obedecer a Dios.

Los que rigen las estrellas fijas, de órbitas inmutables, sin buenos. Los que gobiernan los planetas son ángeles rebeldes, por lo que los planetas no tienen una órbita perfecta, circular.

La tierra se concebía unas veces como un cuadrado, y otras como una especie de rodaja redonda cuyos límites coincidían con el fin de los cielos en su parte inferior. Los hebreos seguían manteniendo que las esferas celestes estaban sustentadas por unas enormes columnas, alejadas entre sí, pensadas como montañas grandes y estilizadas; el mundo subterráneo tenía también sus columnas sustentantes proyectadas hacia abajo.

Pero con el paso del tiempo, el judaísmo helenizado, a partir sobre todo del siglo III a. C. subordinó esta cosmovisión:

A) A una fe monoteísta en un Dios único. Los dioses secundarios se transforman en ángeles y demonios, siendo los primeros los cortesanos del Rey único. Como gema preciosa de la creación este Dios único había plasmado el ser humano;

B) A una concepción apocalíptica muy extendida en círculos de piadosos: fuera de Dios todo está sujeto a una ley divina: el tiempo inexorable es el que conforma una historia del universo y del ser humano diseñada desde siempre por la divinidad. La historia avanza en línea recta desde los orígenes (creación y el paraíso para el ser humano) hasta la consumación final con peripecias diversas.

El universo era al principio bueno y perfecto, pero luego resultó tremendamente desordenado por los pecados y la mala inclinación del hombre.

Finalmente, Dios volverá a poner orden en su creación, y volverá a generarse un nuevo todo, un mundo futuro, similar al del principio, probablemente unos cielos nuevos, o renovados, y una tierra nueva, o renovada, en donde los seres humanos justos (israelitas o convertidos) vivirán felices por siempre jamás.

Este es el mundo en el que vivía y pensaba, sin duda, Jesús de Nazaret. Y este universo semita coincide en parte con la del otro mundo al que pertenece Pablo, nacido en Tarso en Asia Menor, el helenismo, de lengua griega.

La cosmovisión de Pablo, propia de una sociedad acádico-babilónica-hebrea-griega (en parte) de hace más de tres mil quinientos años, no se modificó sustancialmente, al menos entre la gente sencilla, desde el siglo I hasta finales del XIX o incluso mediados del siglo XX. Y mientras la cosmovisión no se modifique, la ideología sigue siendo válida.

LA COSMOGONÍA GRIEGA DE LA ÉPOCA DE JESÚS Y DE PABLO

Para los griegos el cielo y la tierra existen desde siempre: la materia es eterna. El primero es como la mitad de una esfera, sólida. Este "cuenco" celeste cubre una tierra que es plana. La parte del espacio entre la tierra y el cielo hasta las nubes contiene aire o éter. Bajo la tierra, y hacia abajo, hay un espacio amplio, en cuyo final hunde sus raíces el Tártaro. La tierra está circundada por un río inmenso, el Océano.

Tanto Jesús como Pablo dependen de la Biblia hebrea, o de parte de la mentalidad griega del otro. Ambos personajes son pensadores apocalípticos, cuyas ideas básicas encajan perfectamente en ella. En el caso de Pablo, el hecho de que concebía el mundo según esta cosmovisión se confirma por 2 Cor 12,1-2.

En esta imagen del universo, Dios, por muy alejado que se lo presente y a pesar de la distancia entre el cielo y la tierra, está relativamente cerca. En Jesús y Pablo parece que está ya afianzada la idea de la creación, aunque la precisión de que esta fue "desde la nada" es una determinación posterior en el tiempo.

El universo así concebido es en sí muy pequeño; la divinidad es una entidad muy próxima, y se concibe además antropomórficamente. Sus rasgos básicos son como los humanos, aunque su pensamiento sea siempre muy superior.

La tierra es el centro preferente de la creación divina, y hacia ella dirige siempre sus ojos el Dios único, pues en ella ha creado, a su imagen y semejanza, al ser humano.

Ángeles y demonios, además de cortesanos, tienen la función de emisarios buenos, los ángeles, ya de sus contrapartidas perversas, los demonios, cuya misión es a veces poco explicable. Pero ambas clases rellenan el hueco entre el cielo y la tierra, actuando constantemente en la esfera de los hombres y salvando así la distancia entre Dios y el hombre. Pero Dios dirige, consiente o permite todo, arriba y abajo, con designios muchas veces misteriosos.

Y esta concepción del universo, tan pequeña y manejable, tiene enormes consecuencias en uno de los sustentos del cristianismo paulino de hoy: la teoría de la redención (muerte en cruz del hijo de Dios) del ser humano, que como hijo del primer hombre ha estropeado el designio divino a la hora de la creación.

EL POLITEÍSMO EN ISRAEL

[Blog de Antonio Piñero – 25.01.2009; 29.01.2009; 01.02.2009]

El Antiguo Testamento fue redactado o editado definitivamente hacia lo que se ha llamado el "tiempo-eje de la historia" (hacia el 500 a.C.); por ello se encuentra hoy entre dos importantes períodos históricos: por un lado, dos milenios y medio de cultura escrita, en Mesopotamia y Egipto, y por el otro, también dos milenios y medio de historia intensa de la humanidad hasta hoy.

Escribe Trebolle en su bello Prólogo a su libro *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*, Madrid: Editorial Trotta, 2008:

«La Biblia se encuentra a caballo entre estos dos grandes períodos históricos, como también entre los grandes mundos de Oriente y Occidente. Heredó de Egipto,

Mesopotamia y Canaán un caudal inmenso de tradiciones literarias e iconográficas, que transmitió al Occidente cristiano y al mundo árabe e islámico. Forma parte por ello del canon oriental y del occidental, de modo que toda relación entre estos dos mundos, sea de conflicto o de diálogo, transita necesariamente por este Libro de los libros.»

El judaísmo acentuó a lo largo de su historia la aniconía, es decir, la representación de Dios sin imágenes, pero el cristianismo, cuyo arte empezó de este mismo modo, acabó siendo muy amigo de representar a Dios por medio de toda suerte de pinturas y esculturas:

«Respondía así al sentido teológico de la encarnación, que no podía menos de mostrarse sensible a la representación mediante imágenes. Por ello no es acertado atribuir la difusión de las imágenes en el cristianismo a su paganización o helenización» (p. 37).

El autor explica cómo la religión de Israel, en lo que respecta a los símbolos e iconos, debe considerarse en el entorno de las religiones de su alrededor y de su evolución desde el neolítico hasta el primer milenio a.C., que es donde aparecen los fenicios y arameos entre los que se insertan los hebreos.

Cuando Israel entra en la historia (hacia 1200-1000 a.C.) había una tendencia general en las religiones de su entorno a simbolizar a la divinidad por medios abstractos, anicónicos, es decir, sin imágenes (por ejemplo, por cipos o estelas, decoración geométrica, etc.).

Pero mientras las religiones de alrededor abandonaban poco a poco esta tendencia anicónica, la religión de Israel se confirmaba en sus tendencias contrarias a las imágenes, de modo que a medida que se iba implantando el yahvismo entre las gentes de Israel se iba consolidando también su tendencia antiimágenes.

Ello no significa aún una representación monoteísta de la divinidad. Trebolle indica cómo de entre las inscripciones de esta época hay una, del siglo VIII a.C., hallada en Kuntillet Ajrud, en la que se habla de "Yahvé y su Asherá", y que ello hace referencia a la divinidad femenina pareja de Yahvé.

Será sorprendente para muchos que en el siglo VIII a.C. entre las gentes de Israel todavía existiera un politeísmo claro (lo sabemos también por otras múltiples referencias), a saber, cómo al lado de Yahvé había una deidad femenina.

Explica luego el autor cómo la "aniconía" (representaciones abstractas de la divinidad sin imágenes) era típica de las culturas nómadas. Y se explica con facilidad, ya que este tipo de vida no favorecía el ir cargando con pesadas imágenes de la divinidad; eso quedaba para los palacios y los templos, propios de otras culturas urbanas. Como los orígenes de Israel están ligados a esta cultura nómada, se explica que en los orígenes de Israel existiera un aniconismo de facto, aunque tolerante con las imágenes.

Luego se impuso el celo iconoclasta (destructor de imágenes) propugnado por el movimiento deuteronómico [el grupo de gentes responsable de la redacción del Deuteronomio y de la revisión del Pentateuco en general que se llevó a cabo durante tiempos del exilio en Babilonia]. Con lo que el aniconismo de Israel puede ser tan antiguo como el mismo pueblo israelita y, la prohibición expresa de imágenes, la

conclusión última de una tradición muy anterior. Ni el aniconismo ni la prohibición de imágenes son el resultado de una reflexión teológica, aunque conducen a ella (p. 142).

Por tanto, la prohibición de las imágenes es más reciente en Israel de lo que se pensaba hace unos años. Esta interdicción se restringió al ámbito de las prácticas y ritos religiosos; no afectaba a la vida diaria. En tiempos de Jesús, sin embargo, ya se veía mal en general que en las cortes de los reyes y en los palacios de los ricos abundara la decoración a base de estatuas y pinturas, como en las casas de los paganos.

Hay que constatar que tal prohibición no surtió un efecto fulminante en Israel. Por diversos testimonios, sobre todo por los improperios de los profetas, en la religión popular, sobre todo –e incluso quizá en la oficial– siguió el culto a las imágenes ligadas a prácticas politeístas.

Hasta el exilio a Babilonia, y sobre todo a la vuelta de los exiliados, puede afirmarse que por influjo asirio, la diosa Ishtar (divinidad protectora del amor, de la guerra y de la fertilidad; Astarté en Fenicia) se había popularizado entre las hebreas en tiempos del profeta Jeremías (comienzos siglo VI a.C.) generando formas sincréticas del culto yahvista y de los cultos asirios especialmente en el ámbito familiar.

Se ofrecían a Ishtar, la "reina del cielo" tortas en forma de estrella, símbolo de la diosa (Jr 7,18; 44,19), o se la portaba en una hornacina de madera por las calles (Amós 5,26) […]. Así pues, existía un profundo abismo entre el ideal profético-deuteronómico, tendiente a la aniconía, y la práctica de la religión yahvista, muy influida por las religiones vecinas.

EL PASO DEL POLITEÍSMO AL MONOTEÍSMO EN ISRAEL

Antes del exilio en Babilonia no había un monoteísmo claro en Israel. Y durante siglos se siguió discutiendo si Dios operó en el mundo por sí mismo o bien por modos suyos, como su Palabra o su Sabiduría y se discutió durante siglos en el judaísmo si estos modos eran así, o bien hipóstasis o personificaciones reales de una entidad divina.

Un Dios único que reconoce que hay muchos más

[Antonio Piñero en Blog sobre la cristiandad de *Tendencias21* – 20.05.2022]

Para el público que no ha parado mientes en los orígenes de la religión israelita, y que de un modo más o menos consciente tiene grabada en su mente la imagen global que ofrece los primero libros de la Biblia –con los relatos de la creación, Abrahán y los patriarcas, relatos en los que desde el principio parece un Dios único e indiscutido, que crea los cielos y la tierra… y al final al ser humano, cuyos avatares principales se dibujan hasta llegar a Moisés en pocos miles de años– tiene que resultar muy curiosa la pintura que ofrece Trebolle en el capítulo 6 de su libro *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo* (Madrid: Editorial Trotta, 2008): la religión de los israelitas y la figura y culto a su dios único es el producto de una evolución y de la mezcla de concepciones diversas.

Entre ellas destaca la idea en torno a la divinidad. En un principio la religión patriarcal y familiar de los clanes y familias que luego serían Israel no conocía a Yahvé. Su Dios

era la divinidad cananea ’El (la misma palabra que el árabe Alá, cuyo significado es simplemente “dios”). “La presencia del elemento ’El en el nombre propio “Israel-’El” corresponde a un estadio en el que el dios de las tribus israelitas era todavía ’El y no Yahvé” (p. 266).

En Éxodo 6,2-3 se lee “2 Habló Dios a Moisés y le dijo: «Yo soy Yahvé. Me aparecí a Abrahán, a Isaac y a Jacob como El Sadday; pero mi nombre de Yahvé no se lo di a conocer”.

Este pasaje reconoce claramente lo que acabamos de decir y significa que la religión del dios cananeo El es fundamentalmente el sustrato profundo de la religión yahvista, pero que esta divinidad se superpone y añade sus propias características a la antigua religión base.

Según el conjunto el Éxodo 6, el nombre de esta divinidad se comunica a Moisés tan sólo en la teofanía del Sinaí. Pero luego advierte el mismo libro, en el episodio de la zarza ardiente que se le muestra Moisés, pastor de ovejas, en el monte Horeb, que la divinidad que se le muestra de modo tan asombroso es la misma antes adorada con el nombre de ‘El: “Y añadió: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob.» Moisés se cubrió el rostro, porque temía ver a Dios (Ex 3,6)”.

Trebolle añade que Moisés conoció al dios Yahvé a través de su suegro, que era un madianita, sacerdote de ese dios.

Las primeras referencias al dios Yahvé lo sitúan en el sur de Palestina. Es el “Dios del Sinaí” (salmo 68,9), que sale de Seír (unas montañas al sur del mar Muerto habitada primero por hurritas y luego por madianitas/edomitas, por ser zona fronteriza) y avanza desde los campos de Edom (Jueces 5,4-5); que viene del Sinaí, desde Seír (Dt 33,2) o de Temán (Hab 3,3). No cabe pensar que israelitas de una época posterior localizaran a su Dios en un territorio extranjero, si ello no respondía a un recuerdo mínimamente histórico” (p. 266).

Por tanto, Yahvé es un dios más antiguo que Israel. Era la divinidad de una montaña sagrada situada al sur de Palestina. Lo más probable es que Moisés (lo que de entre las leyendas puede reconstruirse como la base histórica de un personaje difuso, cuyo nombre y procedencia parecen ser egipcias, no hebreas) se convirtiera a ese dios, convenciera a un grupo fuerte de entre las gentes de su entorno y que la adoración a esa divinidad se consolidase tras el convencimiento profundo de que ella, y no El era la los había liberado de la esclavitud de Egipto.

Así pues, origen de la religión yahvista “se relaciona con un grupo de hapiru, formado básicamente por prisioneros de guerra de origen étnico muy diverso, condenados a trabajos forzosos en la región egipcia de Pi y Ramsés” (p. 277).

Esta divinidad exige pronto una adoración exclusiva: se proclama primero la más importante, y luego la única. Hay desde el principio una tendencia al monoteísmo que la Biblia liga indisolublemente al movimiento religioso político impulsado por Moisés.

“La investigación más reciente afirma que hasta el exilio en Babilonia la religión de Israel seguía siendo una religión politeísta que no se distinguía de las de su entorno. Hasta los siglos IX-VIII a.C. no existió ni la idea ni la práctica de un culto exclusivo a

Yahvé, en cuyo proceso de formación a partir de esta época tuvo influjo decisivo el movimiento profético de un solo Yahvé" (p. 269).

El monoteísmo teórico, por tanto, no era propio de la religión oficial –patrocinada por el monarca y sus acólitos- en contraposición con la religión popular, politeísta y tendiente a la magia. La verdadera contraposición se dio entre un politeísmo, tanto de la monarquía como del pueblo y un grupo de gentes religiosas, entre los que destacaban los profetas, cuya figura épica es Elías, que luchaban por implantar el culto de un dios único.

La transición de la época politeísta hasta el yahvismo posterior, se dio según Trebolle, por un movimiento doble de convergencia y de diferenciación. El movimiento de convergencia se hizo asimilando con la figura de Yahvé las características de otros dioses: 'El, Baal e incluso la divinidad femenina Asherá. Yahvé tiene en sí mismo, y mejor, las cualidades de cualquier otra deidad. De Baal en concreto Yahvé asume las características de Dios guerrero y de los fenómenos atmosféricos de los cielos.

El proceso de diferenciación de Yahvé se logró, al parecer, por un impulso interno de la religión yahvista que desde sus orígenes tendía a oponerse a cualquier otra divinidad.

Finalmente es interesante la síntesis de nuestro autor que resume en tres fases la evolución del discurso sobre la unicidad de Dios:

1. En un principio "no tendrás otros dioses más que a mí" (Ex 20 Y Dt 5), lo que manifiesta que se acepta que existen otros dioses, a los que no se debe hacer caso alguno, sin embargo.

2. "Yahvé nuestro Dios es el solo Yahvé" (Dt 6,4), donde se establece la obligación del culto a una sola divinidad.

3. Llegada a una formulación estrictamente monoteísta: "Yo, Yahvé, soy el primero y el último; fuera de mí no hay otros dioses" (Is 44,6).

Por último, Trebolle se hace eco de la teoría dentro de la historia de las religiones (propugnada por ya Jakob Burckhardt en el siglo XIX) que el cambio a una religión estrictamente monoteísta no pudo ser más que instantánea, es decir, por una imposición desde las superiores instancias religiosas.

En este caso hubieron de ser las que encarnaron, a la vuelta de exilio, ya en Israel, los impulsos continuos que desde la época de Elías y del profeta Oseas se habían hecho en este sentido. Por tanto, el movimiento encabezado por Nehemías y Esdras.

Esto supone que el monoteísmo absoluto en Israel, a pesar de que la Biblia lo muestra como un fenómeno campante ya entre los antepasados de Israel, en los orígenes, es un hecho mucho más tardío de lo que se supone.

Esta tesis no desconoce, ni le resta méritos a aportaciones anteriores a este movimiento monoteísta: los redactores deuteronomistas, el profeta Jeremías y las reformas religiosas y políticas de los reyes de Judá Ezequías y Josías en el siglo VII a.C.

Introducción de Yahvé a partir de Moisés

[Blog de Antonio Piñero – 19.09.2021]

La crítica histórica descubre que Elohim y Yahvé son ciertamente dos divinidades distintas. Es posible que Elohim predominara en el reino del Norte, Israel, y que Yahvé fuera el dios de los de Judá, que al final terminaron dominando. Hay una pista sobre la no identidad en Dt 32,8-9:

"Cuando el Altísimo (Elohim) repartió las naciones, cuando distribuyó a los hijos de Adán, fijó las fronteras de los pueblos, según el número de los hijos de Dios; mas la porción de Yahvé fue su pueblo, Jacob su parte de heredad".

Es probable que a partir de Moisés (si es que el personaje de Moisés es histórico) los israelitas introdujeran en su panteón a Yahvé, una divinidad de Madián que al parecer era la de la mujer de Moisés, Séfora, hija de un sacerdote de Madián. y que luego –como ocurre en muchas religiones, la griega, por ejemplo— esa divinidad joven acabe asumiendo los rasgos y características de las divinidades "viejas". Yahvé de hecho tiene rasgos de ''El y de Baal, más los suyos propios (Baal es el dios del cielo de los cananeos en general que se identifica con Yahvé, dios de los madianitas en principio).

Así que más sintéticamente: las divinidades son tres: Elohim, su hijo, Baal = a Yahvé, introducido por Moisés. Las dos últimas divinidades (Yahvé y Baal se funden) y en otro momento esa divinidad más joven se funde con Elohim.

Este es un proceso general en la historia de las religiones: tendencia a simplificar fundiendo personajes parecidos. Ejemplos: de muchas clases de demonios en el Antiguo Testamento se hace una (los "demonios"); y de muchos jefes de demonios (Belial, Mastemá, Satán) se hace uno, "Satanás". O de muchas "Marías" (de Betania, Magdalena; mujer pecadora de Lc 7,35) en el Nuevo Testamento se hace una: "María Magdalena".

Asherah, Reina de los cielos – ¿pareja de Yahveh?

[Blog de Antonio Piñero – 21.12.2015]

La idea de una "pareja de Yahveh" excluida de la Biblia se refiere a la diosa Asera (o Asherah), cuya veneración fue suprimida en favor de un monoteísmo patriarcal y la consolidación de Yahveh como deidad única y varón dominante, según estudios arqueológicos y bíblicos. Se argumenta que esta exclusión fue parte de un proceso de construcción de una hegemonía masculina y un paradigma religioso teocrático en la antigua Israel. Asherah, es la eterna Astarte, Ishtar, diosa del mar, del cielo y símbolo del árbol de la vida. Aherah es una diosa común a todo el panteón cananeo, tanto del norte como del sur, desde, al menos, el siglo XVIII a. C.

Es posible que haya ocurrido así. Pero no creo que haya sido por construir conscientemente un paradigma masculinista. Esto significa proyectar hacia milenios atrás nuestra mentalidad. Probablemente quedó fuera por el impulso deuteronomista que luchó –desde la época del exilio en Babilonia y que es el responsable máximo de la biblia hebrea que tenemos hoy.

Para ello modificó textos con tradiciones muy antiguas, con claros restos de politeísmo en Israel, e hizo aparentar que ya casi desde el principio Israel fue

rígidamente monoteísta. Pero no fue así. Saúl, el primer rey de Israel adoraba también a Baal como muestra que le puso al más pequeño de sus hijos un nombre que contenía este vocablo.

Además, en los Papiros de Elefantina (hacia el siglo V a.C.), que recogen textos de una colonia judía de mercenarios que allí residía, se da cuenta de que se adoraba a Yahvé junto a su consorte Aserá /Asherá/ Astarté.

Por tanto, la lucha por el monoteísmo fue intensa, eliminó todo rastro de la consorte de Yahvé y de otros posibles dioses (que se convirtieron en ángeles) y se prolongó en Israel no solo en la edición de los textos sacros cono en la vida del pueblo hasta la época helenística, por lo menos (que comienza con la muerte de Alejandro Magno en el 323 a.C.).

•

[Eugenio Gómez Segura, en Blog de Antonio Piñero – 25.10.2020]

La investigación sobre la "Reina de los cielos" que aparece en Jeremías 44 y se relaciona con los hallazgos en Elefantina presenta muy atractivas relaciones con otras divinidades tanto de su época como anteriores y posteriores. Entre las piezas que allí han aparecido destaca quizá por su escasa repercusión, la placa que presenta una mujer desnuda flaqueada por columnas, en alguna ocasión incluso acompañada de una criatura junto a sus piernas, imagen típica de la infancia en cualquier civilización.

No hay ninguna certeza en cuanto a la coincidencia entre esta Diosa de los Cielos citada por Jeremías y la placa votiva Elefantina. Lo que sí se ha de mencionar es la facilidad con que mercenarios judíos en época persa (instalados en Elefantina con sus familias) eran capaces de invocar a esta reina del cielo, tal como apuntan algunos papiros: en ellos algunos judíos usaban este nombre divino como coercitivo.

El caso es que la placa de la diosa desnuda entre columnas se relaciona con deidades que sí pueden haber desempeñado el papel de reinas celestiales: Hathor, Isis, Afrodita, Astarté, Asherah, Anuket. Este tipo de divinidades presenta numerosos ejemplos en todo el Levante del Mediterráneo y Mesopotamia. Sin ir más allá, destaca el papel que la diosa Ishtar (Inanna) tuvo como divinidad asociada al regir de los cursos celestes, tal como informan numerosas representaciones suyas en las que aparece coronada o rodeada de estrellas (un ejemplo aquí).

Que una divinidad como Ishtar pudiera aparecer en el mundo hebreo, so capa de otro nombre, incluso con algunas diferencias funcionales, no es imposible.En este sentido, se puede mencionar la interesante relación entre la palabra hebrea kawwānîm, precisamente el término empleado en Jr. 7, 18 y 44, 19 para describir el culto a la Reina del Cielo, y el acadio kamānu, utilizado en documentos que detallan ofrendas a Ishtar. En ambos casos estas palabras designaban pasteles ofrecidos a las respectivas divinidades.

La diosa Ishtar está especialmente relacionada con el culto de las estrellas y los astros. Su manifestación cotidiana en los cielos era la estrella Venus, que aparece por la mañana y al atardecer como si fuera quien cierra un ciclo que se reabre unas horas más tarde. Esta omnipresencia en unos cielos que raras veces están nublados, como los de Próximo Oriente, permiten entender que fuera desde antiquísimas

épocas tomada como presencia real y maravillosa, milagrosa por sus persistencia y exactitud, de la diosa misma.

Por otra parte, también se entiende que Ishtar era diosa de los fenómenos tormentosos, al menos en algunas épocas, lo cual permite relacionarla con la prosperidad de las cosechas y, en general, de la comunidad humana. Ishtar era la esposa del rey mesopotámico durante las celebraciones del matrimonio sagrado que aseguraba prosperidad económica y victorias en el campo de batalla.

La idea de Dios en Aristóteles y en el mundo griego

[Blog de Antonio Piñero – 28.12.2012]

Antony Flew, en su libro *Dios existe* (Madrid: Trotta, 2024):

"El Dios que defendemos Conway y yo es el Dios de Aristóteles. Aristóteles adjudicó los siguientes atributos al Ser que, en su opinión, era la explicación del mundo y su forma más absoluta: inmutabilidad, inmaterialidad, omnipotencia, omnisciencia, unicidad, indivisibilidad, bondad perfecta. Hay una coherencia impresionante entre ese conjunto de atributos y los que son predicados de Dios por la tradición judeocristiana".

En mi opinión esta afirmación es dudosa en extremo:

1. La "bondad perfecta" no incluye en sí la idea de "Persona", lo cual es esencial para la "tradición judeocristiana". Incluir esta noción en la definición de Dios iría contra el sistema aristotélico, en mi opinión.

2. En cuanto a "existencia necesaria": pienso que Aristóteles jamás creyó en la existencia real de ese Dios (denominado a veces por él la "divinidad" o "lo divino" = *to theion* en griego, lo que sin duda rechaza el politeísmo), cuya definición sintetiza designándolo como "forma absoluta sin materia alguna".

Ahora bien, tal entidad, que actúa como "Primer Motor" o "Causa final" lógica de todo el universo, no existe en realidad. Es solo una explicación lógica del universo y de cómo este actúa, sobre todo cómo actúa hacia un fin (teleológicamente). Es un modo cómo el ser humano reflexivo trata de explicarse a sí mismo el universo y su funcionamiento.

La divinidad aristotélica no es persona. Ser persona significa un ser que tiene conciencia de ser un individuo existente. Ahora bien, Dios como forma absoluta es el universal absoluto. Y el universal absoluto no puede ser un individuo, no puede ser una persona, sino un concepto; y por lo tanto es muy difícil dentro del sistema que pueda ser concebido como pleno de "bondad", salvo lógica o metafóricamente.

Según Aristóteles algo puede ser real, pero a la vez no ser una entidad verdaderamente existente. Dios, o la divinidad, según Aristóteles es la forma absoluta. Ahora bien, todo absolutamente todo ha de existir como compuesto de "materia y forma". Aristóteles afirma que no puede existir la materia pura, solo materia, sin algún tipo de forma; y de igual modo sostiene que no puede existir la forma absoluta, sin materia. Dado que Dios es pura forma absoluta, no puede existir de acuerdo con las premisas del sistema.

Podría objetar alguien que Dios podría ser forma absoluta porque está fuera de la materia, por tanto, no sujeto a condicionante alguna. Pero en el sistema de Aristóteles eso parece imposible, puesto que supondría que la forma absoluta tendría que crear la materia desde la nada. Esa concepción es radicalmente ajena al sistema aristotélico. Es muy difícil encontrar una razón suficiente para explicar por qué un Dios espiritual, omnisciente, omnipotente y totalmente feliz en sí mismo, haya podido crear la materia, es decir, el universo entero material. Esa creación no parece tener sentido alguno.

Este es el problema que percibió nítidamente Aristóteles en el sistema de su maestro Platón: siendo el mundo de las ideas, absoluto, eterno, inamovible, sin defecto alguno, no hay razón alguna para que esas ideas absolutamente perfectas se vean reflejadas en la materia.

La solución de los estoicos y de Spinoza es que el espíritu no se distingue cualitativamente de la materia, sino cuantitativamente. Por ello desde el espíritu a la materia no hay un paso infranqueable. Son entidades del mismo orden. Solo que el espíritu tiene unas cualidades que la hacen aparecer a nuestra imaginación como distinta.

Por ello, la Razón universal que es la explicación de todo el orden del mundo, puesto que está dentro de todo, permeando todo e invadiéndolo de su calidad, sería la más sublime expresión de la materia, aquella en la que parece estar en un escalón decididamente elevado o superior.

Eliminación de antropomorfismos en la idea de Dios en el Antiguo Testamento

[Blog de Antonio Piñero – 28.08.2009]

En torno a la idea de Dios en el Antiguo Testamento. Cambios y avances en la idea de la divinidad.

Siguiendo la pauta que señalábamos en la postal de la semana pasada ("Dios habita en una luz inaccesible. Nadie lo ha visto ni puede verlo jamás"), los escritores de la época helenística que se va acercando al tiempo de Jesús, cuando reescriben ciertos pasaje bíblicos para explicar o completar sus lagunas, por ejemplo el caso del Libro de los Jubileos o Pequeño Génesis (el texto se halla en la colección "Apócrifos del Antiguo Testamento" de Ediciones Cristiandad, tomo II, evitan los antropomorfismos (mostrar a Dios actuando como podría hacerlo un ser humano con sus mismas reacciones y maneras) que acercan demasiado a Dios a las costumbres humanas.

El antiguo modo de hablar que presentaba a Dios con rasgos de varón sobre todo, y acentuaba ciertas pasiones de su esencia como el amor o el odio, o su aparición en persona sobre la tierra, su comportamiento como un ser humano que habla, está de pie, pasea, etc., suscita después del Exilio, en época helenística, un cierto escándalo..., son sencillamente eliminados estos antropomorfismos en las nuevas versiones del texto sagrado.

Así, en el mencionado Libro de los Jubileos, de principios del s. II a.C. –obra que parafrasea la historia del libro del Génesis, como si fuera que Dios a través del autor la cuenta de nuevo-, ya no es la divinidad en persona el que presenta los diversos

animales a Adán para que le ponga nombre, sino que lo hace un ángel en su lugar (3,1), y en otros pasajes Dios no se pasea ya por el Jardín del Edén, ni tampoco es dibujado como "arrepintiéndose" de haber creado a los hombres, etc. La lucha de Jacob con Dios de Gn 19,3, incluso aunque el texto del primer libro de la Biblia represente a la divinidad por su ángel, es eliminada en Jubileos.

La teología del judaísmo alejandrino --con Filón a la cabeza, junto con el libro de la Sabiduría, la Carta de Aristeas, los fragmentos de Aristóbulo-- se encomendó como una de sus tareas principales eliminar de su exposición del Antiguo Testamento todos estos antropomorfismos. Y lo hizo con un método de interpretación que hemos comentado ya en otra serie: por medio de la alegoría, es decir ofreciendo una interpretación espiritual de la letra de la Ley y de su imagen de Dios.

Así se lograba acomodar la rudeza ocasional del texto sagrado a las concepciones más refinadas de la filosofía espiritualista griega. Cuando Filón escribe un comentario a Gn 6,6, donde se indica que Dios se arrepintió de haber creado a la humanidad y que por eso lo castiga con el Diluvio, le da el título de *Quod Deus sit inmutabilis!* ("Dios es inmutable")

B) Cambios en la designación de Dios.

El hincapié en la trascendencia y el absoluto señorío de la divinidad se expresa también en esta época posterior al Exilio de Babilonia en el modo como se habla de Dios y en los nombres que se le otorgan. Lo más notable en este ámbito es que el nombre propio de la divinidad, Yahvé, revelado por ella misma, deja de usarse. En vez de él se utilizan expresiones generales, abstractas, perifrásticas. Un misterio tremendo empieza a rodear el Nombre que indica la inmutable esencia divina.

Poco a poco se irá prohibiendo todo uso del Nombre, no sólo el uso vano, sino cualquiera utilización, aunque honesta, y se fundamentará la costumbre de que el nombre de Yahvé se exprese una sola vez al año, pronunciado muy bajito por el sumo sacerdote en el debir del Templo, el lugar sagrado, el santo de los santos.

También otras antiguas designaciones de Dios como Elohim, El, Elahá, con ciertos resabios politeístas, pero tan corrientes en el Antiguo Testamento, desaparecen y se sustituyen por los respetuosos Adonai y Mará, es decir "Señor", en griego Kýrios o, como hemos indicado, "Altísimo". Otros nombres usuales de esta época son el Todopoderoso (gr. pantocrátor), que sustituye a Yahvé Sebaoth, y también el Grande, el Santo.

En realidad, este desarrollo conduce verdaderamente a que desaparezca en la religión israelita el modo simple y sencillo de hablar de Dios. A medida que aumentan las designaciones abstractas, la religión judía correría teóricamente el peligro de desarrollar una concepción impersonal y poco vital de la divinidad. Pero esto se evitará como indicaremos.

Un par de estos nombres merecen unos momentos de consideración. Se trata de la Šechiná, "Habitación", y de la "Gloria", (Yequirá), divinas. Ambas expresiones suelen ir unidas. La primera no significa propiamente "presencia", sino "habitación", como hemos dicho, e indica que Dios habita en alguna parte, pero no precisamente en el Templo (otros piensan que sí, que habita de algún modo misterioso en el Santuario),

sino en el alto cielo. Sólo metafóricamente puede decirse que "Dios habita en medio de Israel".

Todo el ciclo de los libros de Henoc supone que Dios no tiene habitación alguna en la tierra, sino en su alejada morada celeste, en su trono rodeado de llameante fuego, en la cúspide del séptimo cielo, como dijimos. Tenemos la impresión de que ya en el siglo II a.C. existía en el judaísmo una tendencia a suponer que se había perdido el contacto inmediato con Dios, incluso en el Templo, concepción tan cara a los antiguos israelitas. Si alguna vez podría Dios visitar la tierra, tales visitas serían de castigo, normalmente, las propias de una personalidad casi perpetuamente alejada.

Más tarde, en la época rabínica, la misma expresión, Šechiná, valdrá para indicar la presencia de Dios que no abandona Israel a pesar de que el Templo haya sido destruido y que los judíos se vean dispersos hasta los últimos confines de la tierra. Esta concepción supone una cierta vuelta a ideas más antiguas, pero esta presencia no será nunca una inmanencia: tenderá siempre a señalar las distancias insalvables entre el hombre y Dios. La segunda, Yequirá, la gloria, o la majestad, no es más que el correlato celeste de la presencia divina e insiste también en su lejanía, como es evidente.

La idea de Dios en el judaísmo helenístico

[Antonio Piñero: *Biblia y helenismo.* Córdoba: Ediciones El Almendro, 2002, p. 138 ss.]

La apelación, el nombre propio de YHWH (Yahvé), queda reducida en Israel al ámbito del Templo, donde se pronunciará una sola vez al año, en voz baja, en el santo de los santos por el sumo sacerdote. Las antiguas y simples designaciones como Elohim, El, Eloah (es decir, "Dios" sin más, que en árabe es Alá, forma muy parecida) desaparecen. La literatura judía helenística gustará de dirigirse a Dios como el "Altísimo", "Santo", o el "Padre invisible".

A esta misma tendencia de respeto y distancia deben adscribirse las especulaciones judías helenísticas sobre las hipóstasis de la divinidad que actúan ad extra, hacia fuera, hacia el mundo. Se entiende por "hipóstasis" en estos casos una entidad real, una substancia. Y en un lenguaje referido a Dios se habla de "hipostasiar" cuando se hace una entidad real, o una "persona" divina, algo que es un mero "modo" de Dios; es decir: el ser humano concibe que Dios actúa en una circunstancia determinada de un modo determinado y piensa que ese modo es algo más: es una auténtica entidad o realidad divina.

Así se imagina que la divinidad se "desdobla" o "despliega" hacia fuera para mantener intocada su núcleo íntimo, su trascendencia. Por ejemplo: no es el Dios "supersupremo" quien operó en el momento solemne de la creación, sino su Sabiduría personificada, su Palabra (Proverbios 8; Eclesiástico 24,3-6; Sabiduría 7,22, etc.) o su "Espíritu" (Sab 1,5).

Dios se halla tan alejado que "emite" de sí mismo unos como modos suyos -hipóstasis personificadas- que operan en el exterior de sí mismo. De este modo se piensa que su trascendencia queda incólume, sin mezclarse con la materia. Pensar de este modo de Dios era algo inconcebible en la antigua teología de Israel que se imaginaba a la

divinidad de un modo humano, cercano, que gobernaba e intervenía directamente en la historia.

Pues bien, en época helenística y sin duda por influjo del intelectualismo griego, el cercano Dios de antaño, que hablaba con Adán o con Abrahán y Moisés, deja de comunicarse directamente con los humanos. Ni siquiera por medio de los profetas, que producían en otros tiempos oráculos inspirados y venerandos en su nombre. La gente judía piensa hacia mediados del siglo II a.C. que la profecía ha cesado en Israel. Dios no habla ya directamente: ya no se generan más escritos sagrados.

El progreso de la idea monoteísta de Dios que se percibe en el judaísmo helenístico conserva, sin embargo, su punto flaco. A pesar de insistir la religión judía en un Dios único –creador único del universo y de todos los hombres y razas–, esa divinidad universal, absolutamente de todos los hombres sigue por siempre ligada de un modo especial a un pueblo, por ella elegido entre todos los demás; el Dios judío sigue "concretizando" su voluntad en una Ley cuyo núcleo constituye las costumbres y el derecho nacional de un pueblo peculiar.

Esta doble y concepción –universal y particularista a la vez– encierra, pues, una contradicción muy antigua que tampoco el judaísmo helenístico parece percibir o –al menos- no darle importancia. Solo más tarde la secta judía heterodoxa que acabará siendo el cristianismo caerá en la cuenta de tal contradicción y abrogará esa Ley particularista estableciendo un Dios sin pueblo o raza elegida y una norma divina por igual válida para todos los mortales.

Por tanto, podemos decir que Pablo no pudo "convertirse", en estricto sentido, a ningún cristianismo plenamente formado. La teología cristiana se estaba constituyendo entonces; él mismo la estaba formando, y desde luego él es el "responsable" de la teología que tiene hoy el cristianismo. La otra teología, la judeocristiana, murió de inanición. Empezó a declinar con el triunfo del paulinismo, y parece que en el siglo IV es ya historia.

Pablo está convencido de que él y sus convertidos a Jesús-Cristo siguen siendo verdaderos israelitas, el verdadero Israel, y que los demás judíos, que no creen en Jesús, son los apóstatas de la fe judía, fe que llega a la plenitud en su interpretación de Jesús. Él no se "convierte" a ninguna religión nueva, no piensa que está creando "religión nueva" alguna, sino llevando a su perfección y plenitud al judaísmo.

ISRAEL Y SU MUNDO CUANDO NACIÓ JESÚS

[Extractado de Antonio Piñero: *Año 1. Israel y su mundo cuando nació Jesús*. Ed. Laberinto, 2008]

El Año 1 es especial, sobre todo, para Occidente, pues es el año que nace Jesús de El pueblo judío, sin estado propio desde la destrucción del Primer Templo en 587 a. C., en tiempos de Nabucodonosor II, había pasado varias décadas sometido, sucesivamente, a babilonios, persas, la dinastía ptolemaica de Egipto y el Imperio seléucida, sin que se produjeran conflictos de gravedad. En el siglo II a.C., el monarca seléucida Antíoco IV Epífanes, decidido a imponer la helenización del territorio, profanó el Templo, lo que desencadenó una rebelión, acaudillada por una familia sacerdotal, los Macabeos, que tendría como consecuencia el establecimiento de un

nuevo estado judío independiente, que duraría hasta el año 63 a. C. En este año, el general romano Pompeyo intervino en la guerra civil que enfrentaba a dos hermanos de la dinastía asmonea. Con esta intervención dio comienzo el dominio romano en Palestina.

Aunque separada de Judea por la historia, Galilea era en el siglo I una región de religión judía. Tenía, sin embargo, algunos rasgos diferenciales, como una menor importancia del Templo, y una menor presencia de sectas religiosas como los saduceos y los fariseos. Estaba muy expuesta a las influencias helenísticas y presentaba grandes contrastes entre el medio rural y el medio urbano.

En pleno corazón de Galilea se encontraban también dos importantes ciudades: Séforis, muy cercana (5 o 6 km) a la localidad de donde era originario Jesús, Nazaret; y Tiberíades, construida por Antipas. Tiberíades era la capital de la monarquía de Antipas, y estaba muy próxima a Cafarnaún, ciudad que fue con probabilidad el centro principal de la actividad de Jesús.

Las ciudades eran focos de influencia de la cultura helenística. En ellas residían las élites, en tanto que en el medio rural habitaba un campesinado empobrecido, del que procedía con toda probabilidad Jesús. El medio campesino veía con hostilidad las ciudades. Los campesinos de Galilea soportaban importantes cargas impositivas, tanto del poder político (la monarquía de Antipas), como del religioso (el Templo de Jerusalén), y su situación económica debió de ser bastante difícil.

Galilea fue la región judía más conflictiva durante el siglo I, y los principales movimientos revolucionarios antirromanos, desde la muerte de Herodes el Grande en 4 a. C. hasta la destrucción de Jerusalén en el año 70, se iniciaron en esta región. La lucha contra el Imperio romano fue, según el historiador Geza Vermes, «una actividad galilea general en el primer siglo d. C.».

Galilea era fundamentalmente agrícola. Alejada del ambiente de la capital, Jerusalén, estaba rodeada de paganos. Con los que no se mezclaron, al contrario, aumentaron sus tendencias nacionalistas, mostrándose incluso más cumplidores con su religión y más estrictos que los de Jerusalén. Esta observancia era su señal de identidad para diferenciarse de los gentiles de los alrededores.

Alejados físicamente alejados del Templo, la espiritualidad de los galileos estaba más centrada en la sinagoga (estudio de la Ley y oración) que en los sacrificios. La lejanía geográfica pudo influir en el fortalecimiento de una piedad más interiorizada, que compensaba la imposibilidad de asistir con asiduidad a los sacrificios del santuario central.

Cuando Jesús veía la luz del mundo, Israel llevaba unos treinta años disfrutando de cierta paz, aunque sufriendo la mano dura del rey Herodes, que no era un judío pleno, sino que procedía de Idumea, región al sur de Israel conquistada por el monarca macabeo Juan Hircano hacia el año 100 a.C., quien había obligado a sus habitantes a judaizarse.

El judaísmo del Año 1 es ante todo una religión de la acción práctica, de las cosas que deben realizarse y cumplirse siguiendo la Ley divina: "hacer las obras de la Ley". Lo que caracterizaba a un judío de inicios del siglo I no era un conjunto compacto de ideas o nociones teológicas (había diferencias notables en la teología de los distintos

grupos), sino la conciencia de pertenecer a un pueblo elegido por Dios y la realización práctica de esta elección por el cumplimiento de acciones precisas: la circuncisión, la observancia del sábado, el estudio de la Ley en la escuela y sinagoga, etc.

Ideas básicas del judaísmo del Año 1: Solo existe un *Dios*, que es en esencia inefable, innombrable. Este Dios ha *creado* el universo todo y entre los seres del cosmos, al hombre. Dios controla la historia entera. Dios, como soberano del mundo, eligió para sí un pueblo, Israel, y para gobernar la vida de este y dirigir los modos de contacto con Él le otorgó una Ley, por obra de Moisés. Esta Ley contiene también las normas de un pacto, o alianza, previo entre Dios e Israel.

Dentro de esta Alianza, Dios se compromete a mostrarse fiel, justo, misericordioso y a impartir su gracia para que el israelita pueda cumplir las normas del pacto. Israel, por su parte, se compromete a amar al Dios de la alianza con todas sus fuerzas y a serle fiel, no buscando otros dioses y cumpliendo estrictamente las leyes divinas. La *elección del pacto* supone un cierto apartamiento de los demás pueblos, aunque sin despreciarlos, pues son también criaturas de Dios. Los gentiles pueden aspirar a transformarse, por la conversión, en israelitas. De todos modos, aunque no lo hagan, se salvarán si viven de acuerdo con las normas naturales de comportamiento, inscritas por Dios dentro de su corazón, normas que se corresponden con el Decálogo.

La historia, controlada por Dios, se halla dividida en dos grandes periodos: el presente es malo y perverso y está dominado por el Espírito del mal, adversario a la divinidad; el periodo futuro será regido totalmente por Dios, por lo que no habrá más injusticia. En él los justos habrán de vivir una vida paradisíaca y dichosa. El presente evoluciona irremisiblemente hacia un final cercano según un esquema predeterminado por el plan divino. Por eso es inminente la intervención de Dios en el mundo para arreglar sus problemas e injusticias y para implantar finalmente su reino/reinado en él.

En el judaísmo del Año 1 el concepto de salvación tenía un matiz especial del que carecía la religión de los gentiles: no era el judaísmo una religión que insistiera demasiado en la salvación del individuo, sino en la del pueblo, y dentro de él, de la persona concreta. Esta salvación contemplaba un doble aspecto: primero la libertad plena, política, económica y social de Israel en esta tierra, y finalmente, en la conclusión de la historia, una resurrección general de los justos de Israel y una vuelta al estado paradisíaco primitivo, normalmente en una suerte de supertierra y cielos renovados para unos, o bien en un paraíso ultramundano para otros. Dentro de esta salvación se situaba la del individuo.

Sea como fuere el *modo* de realización de las promesas divinas sobre el glorioso futuro de Israel, todos los grupos coincidían más o menos en el contenido de esa futura situación gloriosa: Israel será restaurado a su antigua forma de doce tribus completas; la mayoría de los paganos será aniquilada o subyugada al poderío de Israel; Jerusalén será el centro glorioso del mundo y resplandecerá en él sobre todo por su Templo; el pueblo de Israel será puro, cumplirá la Ley en su totalidad, vivirá feliz y la tierra dará inmensos frutos. La vida sobre la tierra será paradisíaca para los justos del Señor.

En el Año 1 la creencia en un mesías, un ayudante de Dios para la ejecución de este maravilloso plan divino sobre el futuro de Israel, era más o menos común entre las

gentes piadosas. Pero en verdad lo era desde hacía relativamente poco tiempo, porque en la literatura del Antiguo Testamento la figura del mesías no está en absoluto clara, o más bien no aparece.

Florentino García Martínez ha escrito: "En el Antiguo Testamente no hay mesías. Hay indicios, rastreos, gérmenes de ideas que en épocas posteriores se plasmarán en la idea el mesías". Como se afirma comúnmente en la investigación, parece muy claro que en el tiempo de Jesús el término "ungido/ mesías" estaba en camino de convertirse en una expresión usual para designar al futuro monarca davídico, que es un personaje súper extraordinario, dotado con los dones más excelentes de la divinidad.

El ambiente social y religioso de Israel en el siglo I explica la aparición de figuras religiosas o proféticas alimentadas por la teología de la "restauración" de Israel, entonces bajo el dominio de Roma. Juan Bautista y Jesús de Nazaret se desarrollaron en ese ambiente de expectación mesiánica.

El judaísmo de la época de Jesús no tenía ortodoxia clara, era una "práctica correcta": el mantenimiento de ciertas formas y modos de vida ligados a una veneración por el Libro sagrado y a la conciencia de formar parte de un pueblo elegido por la divinidad, que había hecho con Israel una Alianza y les había otorgado una Ley. Todas las ramas del árbol del judaísmo participaban de ideas comunes. Por tanto no copiaban las ideas unos de otros.

La religiosidad del mundo pagano: los misterios, la posibilidad de que la divinidad tenga hijos entre los hombres, la deificación de personas humanas y el culto al Emperador, las concepciones de ultratumba, el universo de la ética, etc. La recta comprensión de este entorno de Israel ayuda a la interpretación de ese producto sincrético, mezclado, que es el cristianismo.

El Año I es un mundo preparado para el nacimiento del cristianismo y su idea mesiánica de la salvación, tanto por parte de Israel como del entorno grecorromano. Se esperaba tanto entre judíos como entre gentiles que el universo cambiase de signo para una nueva salvación.

EL "JESÚS HISTÓRICO" Y EL "CRISTO DE LA FE" (JESUCRISTO)

Hasta mediados del siglo XVIII nadie dudaba de la historicidad de los evangelios canónicos, que eran considerados relatos históricos inspirados por Dios que reproducían fielmente los hechos históricos y los mensajes de Jesús de Nazaret, Cristo, Hijo de Dios. Las divergencias en las narraciones neotestamentarias se veían como diversos puntos de vista. Ante el auge del racionalismo liberal ilustrado, el protestantismo alemán tiene que dar razón de la fe. Comienza así la crítica histórica aplicada a los textos sagrados, analizados ahora como textos literarios.

«Desde 1789, cuando Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) publicó su opúsculo *Sobre el propósito de Jesús y el de sus discípulos*, se empieza a distinguir por medio de un análisis crítico de los Evangelios entre lo que es el Jesús de la Historia y el Cristo de la Fe. Hay una diferencia entre lo que nos enseña la Iglesia y lo que nos muestra un análisis crítico de los Evangelios.

Este análisis se empieza a hacer poniendo en cuatro columnas lo que nos dicen cada uno de los Evangelios y comparándolos entre sí y viendo sus diferencias. Nos depara un Jesús con rasgos humanos, que ignora cuándo va a ser el fin del mundo, que tiene una serie de contradicciones, que se irrita y no es nada manso ni modesto hacia sus enemigos. Creemos que es un análisis válido porque ha ido decantando un consenso entre los muchos observadores independientes no supeditados a su fe.

De dicho análisis resulta un judío piadoso, un fariseo, rabino o maestro carismático de la ley independiente de los muchos que había por entonces (no hay que confundir el rabinato informal de la época de Jesús con el de 200 años más tarde, cuando los fariseos forman escuelas, son ordenados mediante imposición de manos y reciben una tradición oficial), procedentes de Galilea y contrapuestos a los rabinos de Jerusalén, que son mucho más obedientes y apegados al Templo. Esta gente tiene otra mentalidad y discute de la Ley con mucha más facilidad.» [Blog de A. Piñero – 8 noviembre 2008]

Según Reimarus, Jesús fue un Mesías político que con su reinado quería liberar a los judíos del yugo romano, pero fracasó. Sus discípulos decepcionados inventaron la resurrección y presentaron a Jesús como un Mesías apocalíptico que habría de volver. Así pues, Por lo tanto, no es históricamente fiable lo que los apóstoles dicen sobre Jesús, pues no es un testimonio directo de Jesús.

Alfred Loisy (1857-1940), considerado el "padre del modernismo", movimiento que va de fines del siglo XIX hasta los primeros años del siglo XX, fue el que comenzó con la distinción entre el "Jesús histórico" y el "Cristo de la fe". El término "Jesús histórico" se refiere a los intentos de "reconstruir la vida y enseñanzas de Jesús de Nazaret por métodos históricos críticos", en contraste con las definiciones cristológicas ("el Cristo dogmático") y otros relatos cristianos de Jesús ("el Cristo de la fe")». También considera el contexto histórico y cultural en el que Jesús vivió.

«La Iglesia y los teólogos cristianos distinguen entre el Jesús histórico, del que sabemos muy poco, y el Jesús de la fe o de la teología, es decir, el que se creó a partir de su muerte. Esta labor la desempeñó en concreto el judío Pablo de Tarso, convertido a la fe cristiana y que se adjudicó a sí mismo el título de Apóstol a pesar de no haber conocido nunca personalmente a Jesús.

Para la Iglesia, más importante que el Jesús histórico es el Cristo de la fe, convertido en Dios. Por el contrario, para los investigadores históricos es más valioso el Jesús histórico, la figura de la persona antes de las manipulaciones teológicas.

El Nuevo Testamento es una mezcla de historia y de teología. Los evangelistas presentan al Jesús histórico, ya que cuentan episodios y dichos reales del profeta judío, pero mezclados con la catequesis primitiva. Es un Jesús modelado para el uso de las diversas comunidades a las que se dirigían los evangelistas. Según fueran judías o paganas, condicionaron fuertemente los Evangelios. Un ejemplo de esto son los relatos de la pasión y muerte de Jesús contados por los cuatro evangelistas pero que contienen diferencias muy grandes e incomprensibles sobre un hecho tan importante.» [Juan Arias: *El gran secreto de Jesús*, 2010, p. 187 s.]

«Hay que distinguir entre "Jesús de Nazaret" y "Jesucristo": el primero como figura histórica indudable de cuya existencia no me parece lícito metódicamente dudar; y

el segundo, un híbrido de "Jesús histórico / Cristo de la fe", el cual como tal no es objeto de la historia, aunque el buen creyente sostiene que el Cristo histórico es exactamente igual a Jesús.

El Jesús histórico fue un rabino carismático, exorcista, sanador, profeta-proclamador de la venida inmediata del reino de Dios. Por tanto, un ser como Usted y yo.

Esa persona se diferencia de la Segunda Persona de la Trinidad porque esto último es un constructo teológico. Pertenece a la fe y no a la historia. El historiador ahí no se mete ni opina.

El que no haga esta distinción, el que no tenga en cuenta que la figura de Jesús fue repensada e idealizada y reescrita, pero conservando la base histórica del rabino fracasado y casi ignoto que fue el Jesús galileo, le costará mil dolores de cabeza explicar no solo la redacción de los evangelios, sino la figura de Pablo y todo el cristianismo posterior.

El proceso de divinización de Jesús tiene una base histórica en cuanto que es un proceso humano: pueden rastrearse en los textos llegados hasta nosotros una concepción de partida –un Jesús humano–, una de llegada –un Jesús divino– y el proceso por el que se pasa de una concepción a otra». [Antonio Piñero]

«El Jesús histórico es del todo irrelevante para la fe cristiana, la cual no halla su legitimidad en la investigación histórica.» [Fernando Bermejo]

«Jesús de Nazaret pudo existir perfectamente. Pero Jesucristo, como hibrido constructo, no existió nunca. Jesucristo es un constructo mental que une a la figura de Jesús de Nazaret un concepto teológico el "Cristo celestial", o eclesiástico con el tiempo. Es un híbrido: la mitad es una figura histórica y la otra mitad es pura construcción teológica, por tanto, una fabricación de la mente humana = Jesús – Cristo: Jesucristo. Cuando la gente dice Jesús no existió nunca está pensando en que no existió el Jesucristo eclesiástico. Y esto último es verdad, ya que la mitad es una construcción teológica, humana y falible.

He argumentado mil veces que "Jesucristo" es una mezcla de un individuo real y de un concepto teológico, "el Cristo celestial" originado en la especulación teológica judía de Pablo de Tarso, con mezclas indudables de una religiosidad griega propia de los cultos de misterio grecorromanos.» [El Blog de Antonio Piñero – 31.12.2020]

ANTONIO PIÑERO: *CIUDADANO JESÚS*

«En 2012, tras haber terminado el libro *Ciudadano Jesús* (Atanor, Madrid, 2012), sigo pensando que esta síntesis recoge todo lo esencial de lo dicho aquí:

- Jesús existió realmente. Pero una cosa es la existencia y otra como fue transmitido y reinterpretado.
- Nació durante el reinado del emperador Augusto, probablemente algunos años antes del comienzo de la era cristiana.
- Creció en Nazaret de Galilea.
- Perteneció a una familia numerosa. Los hermanos y hermanas de Jesús citados en Mc 6,3 son probablemente auténticos hermanos carnales. Los autores del

Nuevo Testamento –y prácticamente toda la Iglesia primitiva hasta mediados del siglo III-- no tienen otro interés que señalar el nacimiento milagroso y virginal de Jesús, el gran héroe de la historia. El resto de la vida de María y José no les interesó por sí mismo, por lo que suponen que formaban un matrimonio normal y que tendrían otros hijos.

- La formación de Jesús fue la usual de un varón galileo de clase media pobre. Muy probablemente sabía leer y escribir. No sólo hablaba arameo, sino que poseía ciertos conocimientos de hebreo, de griego y de latín
- Fue un individuo profundamente religioso.
- Nada podemos decir de su estado civil antes del inicio de su vida pública, Puso ser soltero, casado o viudo.
- Su religión y religiosidad fueron plenamente judías. El Dios de Jesús es esencialmente el del Antiguo Testamento. Jesús se atuvo a las creencias y prácticas religiosas de su pueblo; estimó y tuvo profunda devoción hacia la ley de Moisés como fundamento de su patrimonio religioso y cultural.
- Fue atraído por la personalidad de Juan Bautista y por su mensaje religioso. Fue bautizado, ya en su madurez, por éste. Muy probablemente fue su discípulo durante meses, aunque no podamos definir exactamente cómo fue ese discipulado.
- Jesús tomó de Juan Bautista algunos de los principales motivos de su predicación.
- Reunió un grupo de discípulos, cuyo núcleo estuvo compuesto de doce. Es muy posible que este grupo tuviera un significado simbólico y representara a las doce tribus de Israel,
- Habló y actuó como con el convencimiento de ser un profeta, el portavoz o heraldo de Dios para los momentos finales de este mundo.
- Utilizó en su predicación un lenguaje directo, accesible al pueblo, a veces figurado, caracterizado por imágenes hiperbólicas y parábolas persuasivas. Fue visto por el pueblo como un maestro, en hebreo rab, rabino, de la Ley.
- El centro y la razón de ser de su predicación fue el anuncio de la venida del reino de Dios. Su concepción de este Reino --cuyas características básicas no explica porque las da por supuestas, comprendidas y aceptadas por él mismo y por sus oyentes-- fue muy parecida a la transmitida por la tradición profética del Antiguo Testamento y por la piedad general del Israel de su tiempo.
- El reino de Dios era para Jesús una entidad esencialmente futura. Ese reino no estaba presente en Israel mientras Jesús mantenía su predicación de que vendría muy pronto, sí, pero en el futuro.
- Jesús no estableció plazo alguno definitivo para la irrupción del Reino. Ignoraba muy probablemente cuando vendría.
- Jesús se expresó en ocasiones como si en su propia acción hubiera ya signos de la venida del reino de Dios. Unos pocos dichos de Jesús –especialmente en Lucas y Mateo- parecen referirse al Reino no como una entidad únicamente

futura, sino como una realidad que está irrumpiendo en el presente. Pero estas sentencias no contradicen el contenido de los dichos de Jesús que esperan un Reino en el futuro, ni significan que Jesús creyese que el Reino estaba ya presente. Son sólo la manifestación de que sus acciones contra Satanás, exorcismos y sanaciones, sobre todo, señalaban que los preludios de la venida del Reino estaban ya comenzando. Sus expresiones de "presente" son, por tanto, indicación de su entusiasmo escatológico y de su visionaria convicción de la inminencia del Reino futuro.

- El reino de Dios habría de instaurarse en la tierra de Israel, un Israel que sería restaurado como el centro del mundo según las Promesas.
- El mensaje del reino de Dios, aunque fuera de carácter eminentemente religioso tenía implicaciones materiales y políticas.
- Jesús restringió su predicación a Israel y no fue un predicador universalista. Probablemente hizo una excepción con los samaritanos.
- Se dirigió de forma especial a los pecadores. Precisamente por orientar su predicación a todo Israel, Jesús centró su atención en los sujetos marginales necesitados de salvación desde un punto de vista religioso.
- Creyó que la instauración del Reino no dependería de los hombres, sino de Dios.
- El reino de Dios predicado por Jesús incluía la idea de un juicio, que implicaba tanto la salvación de unos como la condenación de otros.
- Jesús realizó acciones que tanto él como algunos de sus contemporáneos consideraron extraordinarias, como exorcismos y curaciones.
- Antepuso los aspectos morales a los rituales. En la enseñanza de Jesús el culto judío no es abolido, pero queda postergado ante los aspectos éticos. Su crítica del legalismo autocomplaciente y la concesión de primacía a la pureza interna, la misericordia y el amor—al pobre, al prójimo—sobre el sacrificio están en continuidad con el espíritu del profetismo bíblico.
- Radicalizó la Torá, o Ley, si bien tal radicalización permanece en el marco de ella. Con otras palabras: Jesús no quebrantó ni abrogó la ley de Moisés.
- Jesús mantuvo polémicas con otros grupos religiosos de su tiempo, aunque este conflicto tiene lugar en el seno de acuerdos básicos en el marco de la común religión judía.
- Desde Galilea, Jesús fue a Jerusalén en la Pascua de su último año de vida (hacia el año 30 o 33 d.C.), sea para celebrar la fiesta y para predicar, o en espera de la instauración del Reino por parte de Dios, aunque no para morir. Jesús no anunció su muerte de manera programática. Tales anuncios son inserciones posteriores en los Evangelios, como se deduce del comportamiento de los discípulos y de Jesús mismo en el relato de la Pasión.
- Protagonizó un incidente en el Templo. Aunque es incierto el sentido de la acción (¿limpieza cultual simbólica y profética de la futura restauración de Israel y del Templo mismo?), la intervención en el santuario fue ejercida con

cierta violencia y conllevó el impedimento temporal de la actividad comercial que debía realizarse para llevar a cabo los sacrificios. Esta purificación no significa en absoluto que Jesús aboliese el culto al Templo, sin todo lo contrario.

- Jesús fue arrestado –y decidida su ejecución– por motivos de índole sociopolítica.
- Jesús murió en tiempos de Tiberio, crucificado junto a varios bandoleros por los romanos. La muerte agravada en cruz estaba destinada a esclavos huidos o recalcitrantes y a rebeldes políticos contra el Imperio.

¿Fue Jesús un enigma? Pienso que no. Tenemos datos suficientes como para conocer las líneas generales de Jesús, para situarlo y formarnos un juicio de cómo fue en esos puntos fundamentales. Sabemos más de Jesús que de muchos otros personajes históricos de importancia.

El "enigma" se formó porque los evangelistas construyeron una "biografía" de Jesús basándose en dos líneas de elementos que no casan bien entre sí: Un elemento, la tradición de lo que había sido Jesús, que se imponía por la fuerza de los hechos y de la memoria, y otra, la reinterpretación espiritual, propia sobre todo de Pablo, e interpretación mística, del Evangelio de Juan.» [Antonio Piñero: *Tendencias21* – 17.05. 2012]

EL JESÚS HISTÓRICO – JESÚS DE NAZARET

[Extractado de Antonio Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Editorial Trotta, 2006]

LAS BASES DE NUESTRO CONOCIMIENTO DE JESÚS DE NAZARET

Las remodelaciones y reinterpretaciones mismas de la figura de Jesús realizadas por los evangelistas nos indican que están tratando de modificar un tanto la vida de un personaje real. Las divergencias entre las dos pinturas de Jesús, el de la historia y el de la fe, o los datos de la primera que contradicen a la segunda, no existirían si la figura de Jesús fuera un puro invento literario de los primeros cristianos sobre el modelo de una divinidad salvadora helenística. De las fuentes no cristianas sobre Jesús, absolutamente escasas y escuetas, solo se puede deducir que este personaje existió realmente, que fue considerado por unos un hombre portentoso y por otros un seductor del pueblo. También que Poncio Pilato lo ejecutó como individuo peligroso para el dominio imperial de Roma. Aparte de esto, nada más.

"No poseemos ni una sola «sentencia» ni un solo relato sobre Jesús –aunque sean indiscutiblemente auténticos–, que no contenga al mismo tiempo la confesión de fe de la comunidad creyente, o que al menos no la implique. Esto hace difícil o incluso lleva al fracaso la búsqueda de los hechos brutos de la historia" (G. Bornkamm: *Jesús de Nazaret*. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 15).

No hay información ninguna sobre Jesús ni sobre la Iglesia primitiva en los manuscritos de Qumrán. Fundamentalmente por dos motivos: 1. Los manuscritos del mar Muerto se compusieron antes de la vida pública de Jesús. 2. Jesús no era esenio, ni sus seguidores tampoco.

EL MENSAJE DE JESÚS DE NAZARET – EL REINO DE DIOS

El núcleo de la predicación de Jesús debió de ser al principio bastante parecido al de su maestro Juan Bautista, es decir, daba por supuestas las verdades centrales de la religión judía. Sobre todo, primaba en Jesús la creencia en un Dios cercano, a la vez padre y rey de su pueblo, que procuraba la salvación de todos, incluidos aquellos pecadores y paganos que desearan abandonar su mala vida y abrirse al reino de Dios.

Esta idea del Reino y su proclamación a todo Israel conforme a las promesas de la Alianza componían el mensaje fundamental que ocupaba la actividad de Jesús. Jesús nunca explicita a sus oyentes qué es exactamente el reino de Dios, da por supuesto que todos sus oyentes saben a qué se refieren sus palabras, y tan solo glosa algunas de las características más prominentes del Reino en ciertas parábolas. Esto indica que tal concepto no era una novedad de Jesús, sino que representaba lo que los judíos del momento entendían normalmente por él.

Este ideal del Reino significaba la venida de Dios en poder para reinar sobre Israel, la actuación definitiva de Dios en el marco de la Alianza tal como la consignaban los profetas y aspiraba a la liberación político-religiosa del pueblo judío. Las características del reino de Dios predicado por Jesús son, al menos aparentemente, un tanto contradictorias: es un "reino o reinado de Dios" que se realiza en el futuro, pero con unas ciertas características de comienzo en el presente; es un reino material, que se realiza en este mundo, pero con insistencia en sus elementos espirituales; es un reino con claras implicaciones indirectas en la política del momento, pero su proclamador, Jesús, no parece tener interés por la política, ni por poner los medios políticos para su realización.

El "Reino" es una entidad esencialmente futura, aún no llegada, "que ha de venir", cierto, aunque de modo inmediato. Jesús predicó, pues, una venida, una instauración del reino de Dios, súbita e inminente que habría de alcanzar su pleno y efectivo cumplimiento en aquellos mismos días en suelo de Israel. Jesús consideraba, pues, los preludios del futuro inminente casi como con una presencia. Pero el Reino como tal aún no había venido. El reino de Dios traerá no sólo bienes espirituales, sino también materiales, en cuanto que el reino de Dios tendrá lugar en la tierra (de Israel).

Desde la vuelta del Exilio (siglo V a.C.) se había ido formando en Israel la concepción de que un reinado de Dios era incompatible con el hecho de que el pueblo elegido estuviera dominado por príncipes extranjeros, por otros que no fueran su señor natural, Dios. En el reino de Dios que Jesús predicaba, donde la "constitución" que gobernaba era la ley de la Alianza, no tenían cabida los romanos, ni los herodianos, ni los comerciantes griegos del entorno de Judea/Galilea, ni siquiera los judíos que no abrieran su corazón a las exigencias del Reino.

La postura de Jesús en materia de política queda iluminada también por los siguientes hechos: los romanos vieron en Jesús a un pretendiente mesiánico peligroso para Roma y por ello lo ejecutaron como un rebelde; Jesús tenía al menos a un celota por discípulo; la proclamación del reino de Dios por parte de Jesús tiene a veces cierto carácter de violencia, pues en Lc 22,36 Jesús incita a armarse a sus seguidores.

No se desprende de los Evangelios que la acción directa y violenta para poner en marcha el Reino fuera importante en la predicación central de Jesús. Esta ausencia indica más bien que Jesús debió de pensar que era cosa solo de Dios poner en marcha el proceso para instaurar el Reino. Podemos sospechar que su entrada como mesías en Jerusalén era entendida por Jesús como un prerrequisito para que Dios actuase por sí mismo (por medio de alguna acción celeste) e implantase su reinado sin especial intervención humana.

El Reino era en principio solo para los judíos, el pueblo de la Alianza; en todo caso, algunos paganos convertidos accederían al Reino en segundo lugar.

LA RELIGIÓN DE JESÚS

Jesús se sitúa en el marco de las esperanzas judías escatológicas de la mayor parte del judaísmo contemporáneo. Jesús aceptaba los puntos de vista religiosos fundamentales de este judaísmo que se basa en los esquemas de la tradición profética de Israel.

Jesús, al bautizarse por manos de Juan, aceptaba el marco ideológico en el que se enmarcaba el bautismo de este: el final de la historia de Israel estaba a punto de llegar; Israel se había descarriado como pueblo y estaba en grave peligro de que sobre él cayera la ira de Dios, es decir, un juicio terrible; el único modo de evitar este juicio era provocar un cambio fundamental en la mente y en el corazón: había que convertirse a la Ley y prepararse para la venida del reinado o gobierno de Dios.

Jesús aparece en los escritos evangélicos como un judío practicante. Jesús se atiene sin discutirlas a las principales prácticas religiosas de su nación, y frecuentaba habitualmente los centros de culto y de enseñanza del judaísmo de su entorno. Jesús predica continuamente en las sinagogas, y respeta y visita al Templo en las fiestas anuales.

Jesús no quebrantó la Ley mosaica y afirmó con rotundidad la validez de la Ley en su conjunto como único medio de salvación. Jesús tampoco infringió las normas concernientes a los alimentos. No hay, pues, que pensar que Jesús se pone a la misma altura que Dios, con poderes para alterar la Ley; Jesús no altera la Ley; propiamente ni siquiera la corrige, sino que va a la esencia de lo que la Ley exige. Jesús hace la Ley aún más radical.

En conclusión: Jesús no cuestiona en modo alguno la identidad judía. Lo que discute Jesús, lo mismo que algunos fariseos de la época, son ciertas disposiciones de la Ley oral que estaba en vías de consolidarse.

Es solo el cristianismo posterior a Jesús el interesado en presentar al maestro como superador de la Ley en un momento en el que las disputas entre judíos y el incipiente cristianismo eran muy tensas. Jesús se muestra como piadoso judío al utilizar los libros sagrados como instrumento y medio de su predicación.

Por ninguna parte aparece en las expresiones sobre Dios de Jesús algo más que esa relación especial entre la divinidad y él mismo. No hay rastro en los Evangelios sinópticos de que Jesús se considerase la segunda persona de la Trinidad.

Lo más prudente es considerar que Jesús actuó en modo muy parecido al de un fariseo. Para explicar esta aparente anomalía en la presentación de Jesús por parte de los evangelistas como un furioso antifariseo, siendo en realidad alguien muy cercano a esa secta, hay que tener en cuenta que, en las antiguas y normales historias de disputas de Jesús con sus antagonistas judíos en torno a la Ley, los evangelistas sustituyeron el vocablo "judío" por "fariseo", que eran los principales oponentes de las comunidades cristianas del momento.

¿JESÚS ESENIO?

Jesús se sintió, al menos al final de su vida, el mesías de Israel; su estilo de contacto y predicación al pueblo era eminentemente fariseo, así como su interpretación de la Ley, con una tendencia más hacia la profundidad, lo esencial de la ley de Moisés, que hacia un cumplimiento minucioso y detallista de ciertos pequeños preceptos, sobre todo rituales.

La falta de ayuno de Jesús y sus discípulos y el poco aprecio de la pureza ritual por sí misma, el contacto continuo con gentes de mal vivir, el entorno de mujeres que lo seguían, su concepción de la celebración anticipada del reino de Dios por medio de los banquetes con sus discípulos; su predicación a los pecadores y prostitutas intentando ganarlos para el reino de Dios..., todo ello hace que sea muy difícil considerar a Jesús un esenio, y más en concreto un qumranita. Si alguna vez perteneció a la secta, debió de retirarse de ella.

¿CÓMO SE VIO JESÚS A SÍ MISMO?

Jesús se vio a sí mismo como un mensajero divino con una relación especial con la divinidad. ¿Se consideró Jesús hijo de Dios en pleno sentido, es decir, hijo físico, real, consustancial con la divinidad? La respuesta positiva es sumamente improbable. De los aproximadamente 1315 pasajes en los que aparece el vocablo "Dios" en el Nuevo Testamento son solo siete los textos que afirman con suficiente claridad que Jesús es Dios. Son estos: Jn 1,1; 1,18; 20,28; Rom 9,5; Tt 2,13; Hb 1,18 y 2 Pe 1,1.

Ahora bien, entre estos siete no hay ninguno en el que aparezca Jesús hablando directamente de sí mismo y de su naturaleza. Son otros los que hacen afirmaciones sobre ella. Según el sentir general de la investigación, incluso católica, ni uno solo de los pasajes en los que (en los tres primeros Evangelios) se afirma directa o indirectamente que Jesús es Dios, proviene con seguridad del Jesús histórico.

Es decir, los textos que afirman la divinidad, real, física, de Jesús proceden de la tarea redaccional, personal, de cada evangelista. Tales pasajes que sostienen la divinidad de Jesús no concuerdan con la imagen que podemos formarnos de la religión que practicó este personaje; se trata de textos que reflejan una teología que no era la de Jesús, sino más bien las preocupaciones o reflexiones teológicas de la Iglesia primitiva.

Aunque Jesús llamaba a Dios "padre" (abbá), y él mismo se considerase como "hijo", no parece que otorgara a esta última denominación un significado más allá de "persona predilecta de la divinidad", de individuo de especial trato con Dios. Lo absolutamente probable, es que Jesús no se considerase a sí mismo hijo real y físico

de Dios, sino un profeta, un proclamador / anunciador del reino de Dios, y ciertamente al final de su vida el mesías esperado por Israel. Esperar cualquier otra cosa de él en este aspecto no podría encajar en absoluto con la descripción que hemos esbozado de su religión y de su concepción de Dios.

JESÚS, MESÍAS DE ISRAEL

Al menos al final de su vida Jesús se presentó a sí mismo como mesías. Según Lc 9,7, al preguntar Jesús qué opinaba la gente de él, le responden sus discípulos: hay quienes piensan que es Juan Bautista (resucitado); otros, que Elías vuelto a la tierra; otros, que uno de los profetas antiguos (también redivivo). La gente, pues, no tenía tan claro cómo encasillar a Jesús.

Pero la entrada triunfante en Jerusalén, así como el motivo de su condena a muerte por los romanos (crucificado como aspirante al trono de Israel), son una prueba inequívoca de que, al final de su vida, ciertamente, Jesús se presentó ante el pueblo con esta pretensión mesiánica (Mc 11). De esto no parece caber duda razonable porque de lo contrario quedarían sin explicación estos hechos capitales.

Tenemos como probable que Jesús, al menos al final de su vida, se consideró a sí mismo como el mesías de Israel. Si él al principio de su vida pública no lo vio claro, algunos de sus discípulos insistieron en hacérselo ver. Hacia eso apunta la escena de la confesión mesiánica de Pedro en Mc 8,27-30 y el intento de algunos judíos de proclamar rey a Jesús de Jn 6,15.

A pesar de sus enormes implicaciones políticas, el mesianismo de Jesús fue eminentemente religioso. Él pertenecía a unos cuantos en el Israel de su tiempo que dejaba totalmente en manos de Dios, y de un misterioso enviado celeste, la acción de instaurar su reinado. La tarea de Jesús era preparar religiosamente a todo el pueblo de Israel para que el Dios de la Alianza efectuara la gloriosa restauración.

INSTAURACIÓN DE UN NUEVO CULTO. ¿ÚLTIMA CENA O EUCARISTÍA?

Jesús celebró realmente un último banquete, escatológico, de despedida, antes de morir, con sus discípulos porque intuía que su enfrentamiento con las autoridades iba a acabar mal. La comunidad primitiva, ya desaparecido Jesús, celebraba una repetición de ese banquete en recuerdo general de los que compartió Jesús durante su vida y en especial de su "Última Cena".

La interpretación de las palabras de Jesús como un rito eucarístico propiamente tal –en el que de alguna manera se conmemora y se repite la muerte vicaria de Jesús por toda la humanidad– es producto de una revelación personal de Jesús a Pablo. Este lo recuerda en 1 Cor 11,23 ("Porque yo recibí del Señor lo que os he transmitido..."). Muy de acuerdo con el conjunto de su teología sobre el valor de la muerte de Jesús, Pablo interpreta la Última Cena como institución de un acto cultual conmemorativo ("Haced esto en memoria mía": 1 Cor 11,24) de ese sacrificio salvador.

Los evangelistas sinópticos, todos posteriores al Apóstol, recogen la tradición de Pablo o de las iglesias paulinas, y transmiten la celebración de la eucaristía, por una parte, de modo análogo a los banquetes de Jesús cuando estaba en vida y, por otra,

como las cenas funerarias, sagradas, de los paganos piadosos de su entorno, otorgándole un verdadero sentido sacramental.

Fueron profetas cristianos primitivos en nombre de Jesús los que pronunciaron en nombre de Jesús las palabras de la institución de la eucaristía que pasan a la colección de palabras "auténticas" de Jesús sin marca o señal alguna que las distinga.

¿FUNDÓ JESÚS UNA IGLESIA?

Uno de los pasajes más discutidos del Evangelio de Mateo es precisamente la base de la respuesta positiva que desde centenares de años se viene dando a esta cuestión: Mt 16,13-20 ("Y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella").

Entre los teólogos católicos de hoy hay muchos que valoran la escena de Mateo como rigurosamente auténtica y plenamente histórica en todos sus extremos. Proclaman, por tanto, que Jesús fundó estrictamente una Iglesia, la cual es como la de hoy día.

Todos los textos de apoyo que se citan para apuntalar la escena de Mateo (Jn 10,16; Hch 1,8; Mt 28,19) son ante los ojos de la mayoría de los intérpretes altamente sospechosos y muy probablemente no proceden de la boca misma de Jesús, sino que son posteriores, añadiduras tardías de una tradición evangélica secundaria. Llama la atención en este pasaje que una escena donde se afirma algo tan trascendental como es la institución del sistema organizativo que habría de continuar la obra de Jesús no aparezca en ninguno de los otros tres Evangelios.

Jesús era ante todo el proclamador de la venida futura, pero inmediata, del Reino o reinado de Dios, de un Reino que supondría el fin del mundo tal como se vivía en aquellos momentos. Dios intervendría para instaurar un nuevo cielo y una nueva tierra: en ella Israel se vería libre del yugo de sus enemigos y viviría en unas circunstancias sociales, políticas, económicas y religiosas en las que iba a ser posible el cumplimiento de las antiguas promesas de Dios al pueblo elegido y la observancia exacta de la Ley divina.

Jesús estaba, pues, convencido del fin inminente de este mundo corrupto. Lo mismo que otros apocalípticos de su época, o que los esenios qumranitas del mar Muerto, Jesús creía firmemente que su generación sería la última (Mc 13,30) antes de que tuviera lugar el cambio de escena con la irrupción del reino de Dios en una tierra nueva (véanse Mc 9,1; Mt 4,17; 10,7; 10,23, etc.).

Para muchísimos exegetas esta creencia de Jesús es absolutamente incompatible con el pensamiento de crear una organización que hubiera de durar indefinidamente y que hubiera de asentarse en un mundo que aún no ha recibido el Reino y a la espera paciente de su segunda venida.

Del conjunto de los Evangelios se deduce que para entrar en ese Reino no era necesario inscribirse en ninguna organización que ya Jesús hubiera fundado en vida, y cuyo jefe en ciernes fuera Pedro. Si esta estructura de grupo hubiera sido algo esencial respecto al reino.

LA PRIMACÍA DE PEDRO

El jefe de la Iglesia de Jerusalén, en la que se congregaban los "hebreos", es decir, los seguidores más inmediatos de Jesús, fue en primer lugar Pedro (Gál 1,18); pero este fue luego claramente desbancado por Santiago, el "hermano del Señor" (Hch 15,13ss). Es claro también que en las iglesias fundadas por Pablo no gozaba Pedro de ningún predicamento o posición especial. La discusión por un rango preeminente en el reino de Dios de la que se hacen eco los Evangelios (Mc 10,36-42) significa con claridad que el Maestro no había dispuesto ninguna primacía entre ellos.

Así pues, todas estas disputas y la precaria posición de Pedro en la Iglesia primitiva no se explican muy bien si Jesús hubiera dejado ya bien sentada la cuestión de la primacía de Simón Pedro sobre los demás apóstoles. Los biblistas, incluso ciertos católicos, y la investigación teológica en general tienen sobrados motivos para dudar de la opinión tradicional que ve en Jesús el fundador inmediato de su Iglesia, opinión que considera al episodio narrado por Mateo un suceso real acontecido históricamente en la vida del Maestro de Galilea.

Más bien se tiende a pensar que la evolución histórica natural del grupo de seguidores del Nazareno, y sobre todo la sensación (y preocupación) de y por el retraso indefinido de la segunda venida de Jesús, los empujó a constituirse poco a poco en organización bien establecida y a reclamar para sí el título de haber sido fundada por el Maestro al que siguieron en vida. Luego, siguiendo una tendencia bien conocida en el mundo antiguo, un profeta cristiano, hablando en nombre de Jesús crea la historia o el marco narrativo en el que el fundador de tal complejo organizado es Jesús mismo.

"Defiendo denodadamente que tal "Gran Iglesia" petrina no existió nunca y que es un mero constructo de la historia teológica confesional al dibujar los dos primeros siglos del cristianismo como fenómeno ideológico. Fue la "Gran Iglesia", ciertamente paulina, la que –siguiendo un impulso de Pablo mismo– buscó ensalzar la figura de Pedro con la idea de atribuirle muchas concomitancias con la teología paulina y de sus sucesores.

Una vez que se construye –tras la muerte de los dos apóstoles– la figura de un Pedro más o menos de acuerdo con la mencionada teología paulina se logró que el gran constructo de la interpretación de Jesús por parte de Pablo (dependiente de visiones personales de Dios y de su Hijo y no de contacto directo con el Jesús histórico) quedara justificada por medio de un puente o unión con la iglesia primitiva, la de Jerusalén, heredera de ese Jesús de la historia.

El Pablo histórico intentó siempre que su "evangelio sobre Jesús de Nazaret" (convertido en Jesucristo) fuera refrendado por la iglesia de Jerusalén. Así lo afirma en Gálatas 2,7-9. Los sucesores de Pablo lo intentaron igualmente y tampoco lo lograron. Pero una vez muertos Pedro y Pablo, las comunidades paulinas, que formaron la base que construyó el Nuevo Testamento actual, idealizaron la figura de Pedro e hicieron de él el puente unión del pensamiento paulino y el judeocristiano de Jerusalén." [Blog de Antonio Piñero – 20.05.2019]

LA MUERTE DE JESÚS

En la Palestina del siglo I una muerte en la cruz, y a manos de los romanos, indica que Jesús había cometido un crimen serio contra el Imperio. Dos hipótesis contradictorias se presentan para resolver esta cuestión:

Una, tradicional, la que se desprende de una rápida lectura de los Evangelios –y que representa, sin duda, la intención de los autores de estos escritos– es eliminar toda culpabilidad de Roma en esta muerte y achacarla a puros problemas internos dentro del judaísmo. Los romanos fueron meros ejecutores, contra su voluntad, de una pena máxima debida a motivos puramente religiosos.

La segunda entiende que Jesús fue condenado a muerte por los romanos como pretendiente mesiánico, como individuo políticamente peligroso en cuanto que –al proclamarse mesías– podría provocar de inmediato un motín contra las fuerzas de ocupación romanas, motín que quizá se produjo de hecho, o al menos un conato, tras la entrada triunfal en Jerusalén.

El texto del historiador romano Tácito (Anales 15,44), totalmente ajeno a problemas teológicos judíos o cristianos, presenta a Jesús como un revolucionario mesiánico, y, por tanto, ejecutado como un peligro para Roma.

El establecimiento del reino de Dios suponía la expulsión de los romanos y una nueva constitución política. Lucas ofrece una pista certera cuando nos presenta a los colaboracionistas judíos acusando a Jesús así: "Hemos encontrado a éste alborotando a nuestro pueblo, prohibiendo pagar tributos al César y diciendo que él es el mesías, rey" (23,2).

Las autoridades romanas debieron de considerar la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén y el episodio de la "purificación" del Templo como acciones menos peligrosas que otras, pues se limitaron a acabar con el cabecilla y dejaron libre la huida a sus discípulos principales. Estos no fueron perseguidos. Tal hecho solo se explica si el caso de Jesús fue considerado más bien menor a pesar de todo.

LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

El hecho de la resurrección, un acontecimiento de un carácter tan marcadamente sobrenatural y tan por encima de las leyes de la naturaleza, no pertenece al ámbito de la historia, sino al de la fe. Sin embargo, se puede poner de relieve que los textos del Nuevo Testamento que dan cuenta de este acontecimiento tan profundamente importante en la fe cristiana (sin la creencia en la resurrección de Jesús es imposible explicar el nacimiento del cristianismo) están llenos de ambigüedades e inconsistencias.

Pablo, por su propia cuenta y bastante antes de que apareciera en público el primer Evangelio, ofrece una lista de apariciones en 1 Cor 15, pero sin detalles del cómo y del dónde, por lo que no se pueden reforzar con el testimonio de los Evangelios; la aparición a Santiago, el hermano de Jesús, no es mencionada en los relatos canónicos, sí en uno apócrifo (el Evangelio de los hebreos); tampoco la manifestación a los "quinientos hermanos"; el orden de apariciones tal como las menciona el Apóstol no es encajable dentro del esquema de los Evangelios; Pablo hace hincapié en que

el Jesús resucitado solo es visible –salvo en su propio caso– a los que tienen fe en él.

Es curioso que el Apóstol no mencione la tradición de la tumba vacía, que debió de ser muy importante para el grupo de los primeros seguidores.

En Marcos el motivo de las mujeres visitando la tumba para ungir el cadáver de Jesús al tercer día es bastante inexplicable teniendo en cuenta el horror de los judíos por los cadáveres y la impureza que eso suponía.

Mateo señala que la tumba se abrió sola ante las mujeres (y ya no son tres, sino dos) mientras que Lc y Jn indican que ya estaba abierta (Mt 28,2; Lc 24,2; Jn 20,1). La misión angélica en la tumba no se halla tampoco clara.

En Juan son dos espíritus los que se muestran a las mujeres y simplemente tienen la función de meros guardianes de la tumba.

En 24,22s Lucas contradice a Mateo y a Juan, negando que las mujeres hayan visto a Jesús en las cercanías de la tumba. La contradicción más importante es que para el tercer evangelista no hubo apariciones en Galilea (contra Marcos que las sitúa todas allí), sino solo en Jerusalén.

Mientras que los creyentes ven en las diferencias –mejor que en una uniformidad artificialmente elaborada– una prueba de la antigüedad y de la veracidad histórica de las tradiciones, consideradas desde distintos puntos de vista, los críticos estiman que esta inconsistencia hace imposible considerar como algo fundamentadamente histórico el hecho de la resurrección.

«La creencia en que Jesús había vuelto a la vida era realmente más que plausible entre los judíos y los grecorromanos; unos, los primeros, porque estaban acostumbrados a la noción normal de la resurrección de todos los seres humanos (o al menos los justos; los otros serían simplemente aniquilados) para el Juicio Final previo al reino de Dios; y entre los grecorromanos porque era también usual la creencia en la resurrección por parte de los dioses de algunos humanos, sobre todo los héroes, que se convertían por ello en inmortales.

En síntesis: queda claro que son totalmente plausibles tales experiencias extraordinarias que apuntan hacia algo trascendente, y que se dan entre personas no enfermas mentales, sino normales. Que esa realidad trascendente exista en verdad supera el ámbito de la pura historia y es otra cosa; queda pues en el ámbito de la fe; pero no es irracional.» [Blog de A. Piñero – 04.04.2019]

Decir que resucitó es un modo de hablar en la antigüedad para expresar que Jesús estaba vivo espiritualmente entre ellos. Pero lo creían a pies juntillas. Y si no se admite esta creencia, no es posible explicar el nacimiento del cristianismo. El punto de vista de la mentira consciente, por tanto, no aclara lo que ocurrió después. En el siglo I la gente era súper crédula y todo eso les parecía muy plausible.

«Al principio del movimiento de los seguidores de Jesús no se preocuparon en absoluto de su tumba. Por dos razones: a) porque es probable que fuera depositado en una tumba común, según la tradición de Hechos de los apóstoles 13,27-29; b) porque en un principio, tras la creencia de que estaba vivo, es muy probable que al principio se creyera que Jesús había sido exaltado al cielo, sin más.

Las apariciones al principio debían de ser meras visiones en las que el cuerpo físico no desempeñaba papel alguno. No se preocuparon de su cuerpo en absoluto los seguidores de Jesús. La creencia en el fin del mundo inmediato, del juicio final y de la resurrección general de todos los seres humanos para el Juicio hacía inútil formularse esta cuestión: iban a resucitar todos con sus cuerpos, según la creencia común, de procedencia farisea, del judaísmo del momento.

Más tarde, al retrasarse esa venida, y ante los ataques de los adversarios, los seguidores de Jesús comenzaron a excogitar pruebas más plausibles de la resurrección. Fue entonces cuando surgió la leyenda de la tumba vacía, la guardia de esa tumba por parte de los romanos, y más tarde pruebas más tangibles de la resurrección: se inventaron historias de apariciones en las que Jesús come y puede ser palpado, como en el Evangelio de Juan que es muy tardío en su redacción final, quizás del año 100, setenta años después de la muerte de Jesús, cuando el retraso de la parusía era muy notable, y cuando los ataques de los increyentes se hicieron más recios.» [Blog de Antonio Piñero – 14.02.2016]

●

«En mi opinión puede explicarse la creencia en la resurrección de Jesús como surgida por la intensidad del afecto hacia su persona entre las mujeres –no los varones- del grupo de seguidores de Jesús, afecto parecido al de una mujer que ha perdido a un hijo muy querido, o un esposo con el que se llevaba muy bien y que le ha sido arrebatado súbitamente. En momentos de soledad, llanto, sensación de desamparo, etc. muchas de esas mujeres "hablan" con el difunto como si aún estuviese presente, o lo "sienten" cerca de sí.

Pienso que fue entre algunas de esas mujeres, con una personalidad media mucho más afectiva que las de los varones seguidores de Jesús- entre las que se suscitó la primera conciencia de que Jesús estaba vivo entre ellas. Las narraciones evangélicas tanto de los Sinópticos, como las del Evangelio de Juan implican a mujeres siempre en los relatos de la tumba vacía o en la primera aparición de Jesús (Jn 20). Así pues, lo que debieron sentir al principio debió de ser algo así como que ¡Jesús continuaba vivo espiritualmente entre ellas que lo habían amado y admirado tan intensamente!

Y pienso que es posible que la idea de una resucitación corporal de Jesús tuviera lugar solo en un segundo momento. Y aquí, como entra en juego lo físico del cuerpo de Jesús resucitado, la imaginación de cada uno de los creyentes en ese tipo de resurrección permite que se exprese de maneras muy diferentes.

Este hecho explica la disparidad de tradiciones sobre este "evento": tras un período de dudas que se apoderara pronto del grupo apiñado en Jerusalén la idea de que el Maestro seguía vivo de algún modo: la vivencia era la misma en todos los que pensaban en este segundo tipo (la creencia en la resurrección corporal), pero la expresión de esa vivencia (las tradiciones que hablan de ella) se realizó por personas diferentes y en lugares diferentes, allí donde se creía haber gozado de una aparición del Resucitado… en Emaús, en Jerusalén, más tarde en Galilea.

Sugiero en conclusión que la resurrección de Jesús –desde el punto de vista de las posibilidades psicológicas de reconstrucción que nos permiten los textos neotestamentarios– no fue pensada por los primeros cristianos de un modo igual:

- Unos, probablemente, no pensaron en una resucitación corporal, sino en un traslado espiritual del alma o espíritu de Jesús al ámbito de Dios.
- Otros, por el contrario, y de un modo más popular y menos teológico, se imaginaron la resurrección de un modo totalmente físico: resucitó el cuerpo y alma de Jesús.

Y sostengo que fue solo esta segunda línea de interpretación de la resurrección la recogida en los Evangelios, y la que da origen a muchas historias legendarias de apariciones… que no pueden tomarse al pie de la letra. Los antiguos sí las creían al pie de la letra.

Para el historiador de hoy lo único que importa es señalar que sin la firmísima creencia en que Jesús seguía vivo entre sus discípulos, que él había resucitado, no se explica el origen del movimiento de sus seguidores, un movimiento religioso que en pocas decenas de años iba a formar una constelación teológica que pronto podría considerarse una religión diferente a la del judaísmo.» [Blog de A. Piñero – 13.04.2007]

LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

[Antonio Piñero: "Tesis para un debate sobre orígenes del cristianismo". Blog de Antonio Piñero – 02.11.2007]

El plural "orígenes" y no el singular es muy adecuado. El cristianismo es un fenómeno complejo y dinámico que no tiene un solo origen, sino varios.

Debemos distinguir entre orígenes remotos y próximos. Los orígenes remotos del cristianismo son el judaísmo antiguo, anterior al siglo VI a.C. que a su vez tiene muchas influencias sobre todo del mundo cananeo, de Egipto y de Mesopotamia.

El trasfondo próximo del cristianismo es la religión judía del siglo I de nuestra era. Pero este no es un judaísmo antiguo, sino uno judaísmo modificado desde el tiempo del final del exilio en Babilonia (sobre todo a principios del siglo V en adelante) por dos influencias principales: la de los mundos babilónico-persa; segunda: la atmósfera religiosa de la piedad y filosofía del helenismo.

Respecto a los orígenes inmediatos del cristianismo el axioma principal es: Jesús no fue propiamente el fundador del cristianismo, sino solo su base y su impulsor. La religión de Jesús fue esencial y profundamente judía, no cristiana. El cristianismo es una reflexión creativa sobre el legado de este; una reinterpretación de la importancia y trascendencia de la figura y la misión de Jesús.

El cristianismo es por tanto un fenómeno exegético: los seguidores de Jesús reinterpretan la misión y figura de Jesús a partir de unos presupuestos previos –su mesianismo y su resurrección–, y por una exégesis a) de textos que los rabinos de la época consideraban mesiánicos y b) de otros textos similares de la literatura piadosa de la época o inmediatamente anterior. Esta literatura constituye lo que hoy se llama Apócrifos del Antiguo Testamento junto con los Manuscritos del Mar Muerto.

Los seguidores de Jesús se constituyen en facción o grupo aparte del judaísmo de su tiempo. Este nuevo grupo se denominará a sí mismo "iglesia" o verdadera asamblea de Dios. Esta "iglesia" es distinta del grupo de los Doce, el único fundado por Jesús

con un significado simbólico: representar al futuro Israel de los últimos días, restaurado por Dios. Es esta iglesia la que dará forma y difundirá la nueva teología o doctrina sobre Jesús mesías.

El proceso de relectura del Antiguo Testamento y de su literatura aneja, que da origen a la teología cristiana, se hacía dentro del judeocristianismo naciente siguiendo unos modelos de interpretación bien definidos en la época. Estos modelos eran fundamentalmente tres: 1. Modelo promesa/cumplimento. 2. Modelo inserción/sustitución. 3. Modelo de oposición/contraposición.

El cristianismo solo es tal cuando aparece –en unos cincuenta años tras la muerte de Jesús– como una doctrina cuya ideología supone un salto teológico cualitativo sobre el judaísmo y consecuentemente sobre el pensamiento de Jesús.

1. La base principal de esa disidencia es la divinización de Jesús.
2. El discurso de Esteban en el capítulo 7 de los Hechos de los apóstoles es el núcleo germinal de la teología paulino-cristiana. Y esta a su vez es el núcleo germinal del cristianismo de hoy. Este es esencialmente paulino en sus tres formas principales: católica, protestante y ortodoxa.
3. Se puede decir que el principal fundador –entre otros- del cristianismo de hoy es Pablo de Tarso. La teología paulina se resume en lo siguiente: el cumplimiento de la ley de Moisés es innecesario para la salvación; sólo se salva quien crea que Jesús es el mesías y que su sacrificio en la cruz, junto con su resurrección, fue el acto que reconcilió a la humanidad pecadora con Dios.
4. El cristianismo actual es un fenómeno complejo y dinámico que tiene varios "fundadores". Entre los otros señalaría especialmente el grupo o personaje que está detrás de la línea de pensamiento del Evangelio de Mateo y el que está detrás del grupo y pensamiento del Evangelio de Juan.
5. Pablo de Tarso cambia radicalmente la figura del Jesús histórico, pues hace de él un salvador universal -del mismo tono que las divinidades salvadoras del mundo helenístico en el que vive- y no un mesías judío, a la par que transmuta el mensaje (kérygma/evangelio) del Jesús histórico: cambia el significado de Evangelio: de ser un anuncio de la venida del Reino (absolutamente irrelevante en el mundo helenístico) pasa a ser en Pablo el anuncio de que la muerte y resurrección de Jesús, que realizan la salvación. Esta perspectiva encaja muy bien en un mundo preocupado precisamente por las ansias de salvación (soteriología).
6. Las interpretaciones de los textos de la Escritura y literatura aneja que podían afectar a Jesús, a su figura y misión entre los cristianos a la vez que eran muy divergentes a las comunes del judaísmo eran también divergentes entre sí, sobre todo en aquellos temas no previstos o no tocados por la predicación que se recordaba de Jesús. Por ello hay que hablar de cristianismos, en plural.
7. Los principales son: 1. La naturaleza del salvador Jesús, es decir, cómo se había constituido su personalidad divina. 2. La naturaleza y misión del grupo de sus seguidores hasta que él volviese de nuevo a juzgar a vivos y muertos: cómo debía entenderse la Iglesia y su función. 3. La naturaleza exacta de la salvación.

8. El cristianismo paulino era la que mayores garantías de éxito podía tener en el complicado y efervescente "mercado" religioso del Imperio romano, pues Pablo había resuelto bien el problema de la salvación de los paganos por medio de una simple "justificación por la fe". Eran innecesarias tanto la circuncisión y la observancia de normas de pureza como la iniciación en los "misterios".
9. La escuela de Pablo, sobre todo la representada por las Epístolas Pastorales, caminaba también por la dirección del éxito cuando insistía en ciertas directrices esenciales a la hora de consolidar las nuevas iglesias que se iban fundando. Estas directrices son: 1. El control absoluto de la comunidad en cuanto masa social, como sucesores de los apóstoles en especial de Pablo. 2. El control ideológico del grupo, al ser los que mantenían oficialmente el "depósito" de la recta doctrina. 3. El control de la interpretación de la Escritura común con el judaísmo, el Antiguo Testamento.
10. Cuando se lleve a cabo este triple programa ("recta interpretación" de los textos sagrados; formación del concepto de "tradición" o recta doctrina; establecimiento de la jerarquía basada en la "sucesión apostólica"), a lo largo de los siglos II y III, tendremos completado el proceso de constitución del cristianismo.

REINTERPRETACIONES DE JESÚS = JESUCRISTO

[Extractado de Antonio Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Editorial Trotta, 2006]

Tras la muerte de Jesús, se dispersaron los que habían sido sus seguidores. La mayoría de ellos volvió a Galilea después de la aventura fracasada de proclamar la inmediata venida del reino de Dios. Otro pequeño grupo de seguidores permaneció en Jerusalén. Hubo de haber entre ellos alguna motivación fuerte para permanecer escondidos en la boca misma del lobo. Es posible que tuvieran como programa intentar restablecer la buena fama del Maestro muerto tan ignominiosamente.

La impresión de las obras, palabras y figura de Jesús seguía vivísima entre los que habían sido sus seguidores. Muy pronto, a los tres días según los Evangelios, algunas mujeres de entre los antiguos discípulos sintieron vivamente que no era posible que Jesús, tan admirado y querido, hubiese desaparecido para siempre. En algunas de ellas surgió muy pronto una certeza: ¡Jesús continuaba vivo en medio de los que le amaban! Su presencia espiritual, su espíritu podía casi palparse. En aquella época una de las maneras de expresar este sentimiento era afirmar que el muerto había resucitado.

En unos momentos en los que se creía en continuos milagros, viajes celestes, raptos del alma, apariciones de seres sobrenaturales, misiones de ángeles, etc., era esta una idea perfectamente plausible. Parece claro que el sentimiento de que Jesús seguía vivo, de que había resucitado, comenzó ciertamente en el grupo de las mujeres, pues los Evangelios indican que los varones no las creyeron y que en general se resistieron a admitir la posibilidad de una nueva luz tras la noche del fracaso más absoluto.

La posibilidad de resucitar era aceptada comúnmente entre los judíos piadosos Véase, por ejemplo, en Lc 9,7-9 cómo los judíos creían que Juan Bautista podía haber resucitado, pero el cómo variaba. La creencia en que Jesús seguía vivo explica el que muy pronto diversos miembros de la comunidad afirmaran que el Resucitado se les había aparecido. Dicho con otras palabras: la creencia en la resurrección explica el hecho de las apariciones.

La primera tarea de la reflexión del grupo era dar una aclaración plausible al escándalo de la horrorosa muerte en cruz de Jesús, es decir, las primeras indagaciones teológicas del grupo tuvieron como fin explicar este tremendo fracaso... ¿y qué otra manera mejor que volver los ojos hacia las Escrituras para intentar encontrar en ella alguna luz que explicara lo acaecido?

La única aclaración debía estar en los planes de Dios, ignorados hasta el momento, pero estos tenían que poder vislumbrase en su Palabra. Por ello tornaron sus ojos a los libros sagrados, la Ley y los profetas, como lo había hecho Jesús tantas veces. La escena –ideal y programática– que pinta Lucas en el cap. 24 explica claramente este proceso.

Lo que Lucas pretende decir en este texto revelador es que los seguidores de Jesús vieron que la solución al misterio de la muerte ignominiosa en la cruz estaba en verdad en las Escrituras, aunque solo si se leían de nuevo rectamente gracias a la inspiración del Jesús viviente. Hch 3,18 lo expresa de este modo:

"Dios ha dado así cumplimiento a lo que había anunciado por boca de todos los profetas, la pasión de su ungido". Había un plan de Dios, del que hasta el momento no habían caído en la cuenta (¡a pesar de las tres predicciones de la pasión y resurrección!): era preciso que el mesías padeciese y resucitase.

Jesús había proclamado la inmediata venida del reino de Dios y que él era el agente mesiánico de esta venida. En estos primeros momentos se añadía a esta idea ya sabida una importante variación que implicaba nuevas perspectivas: ese mesías, aparentemente fracasado, había sido resucitado por Dios y sentado a su diestra.

La noticia de que el mesías Jesús habría de venir pronto a concluir su misión debía ser manifestada y extendida por el pueblo todo. El grupo de seguidores de Jesús, en posesión de semejante noticia, tenía que comunicarla a todos los judíos para lograr que se unieran a su creencia. Se iniciaría así la formación del verdadero Israel, el creyente en Jesús, que estaría bien preparado para la instauración del Reino.

Los Hechos nos cuentan que la primera expansión de la nueva fe en Jesús se produjo en la festividad de Pentecostés, sin necesidad de salir de Jerusalén, pues para esta fiesta de renovación de la Alianza se congregaban allí judíos procedentes de los cuatro puntos cardinales. A estos judíos venidos de lejos se les designaba como "helenistas" porque su lengua materna solía ser el griego.

Estos judíos helenistas que tenían en Jerusalén sus propias sinagogas (Hch 6,9) debieron de acoger con gusto el programa que les presentaban –siempre según los Hechos– Pedro y sus compañeros: el final de la terrible situación política y religiosa que vivía Israel vendría pronto, pero no por mano de hombres, sino por la de Dios con la colaboración de Jesús constituido tras su resurrección en señor y mesías, en Hijo del hombre.

Es muy probable que el título como tal, "hijo de Dios", fuera empleado ya por la comunidad de Jerusalén, pero que lo fuera en un sentido muy cercano al uso del Antiguo Testamento. Es decir, el mesías es "hijo de Dios" en el sentido que lo era antiguamente el rey de Israel o bien un profeta cualificado. El mesías, futuro rey/juez/ungido, es "hijo de Dios" en el sentido de persona especialmente amada por la divinidad.

Es muy posible que esta filiación divina no supusiera para los primeros cristianos de Jerusalén que el "Hijo" fuera un ser engendrado directamente por Dios, y que como tal fuera preexistente y de naturaleza estrictamente divina, como se pensaría más tarde. Parece que esta noción no pudo generarse en una comunidad de observantes de la Ley, acendradamente monoteísta. Solo pudo ser entendido plenamente así en todo caso por algunos del grupo de los "helenistas".

Estos, inmersos en el ambiente de la religiosidad pagana, aunque en pugna con ella, podían admitir con mayor facilidad que la divinidad pudiera "prolongarse" en un hijo real y "físico". Jesús en su vida anunciaba el reino de Dios simplemente como mensajero; ahora la venida del Reino incluye a su persona como agente divino, mesías - señor - hijo de Dios. Al hacer de Jesús un objeto de anuncio de salvación nacía dentro de esa secta, que vivía intensamente el judaísmo, pero a su modo, un concepto de mesías que no se conocía antes dentro del imaginario nacional.

El núcleo estaba formado por galileos, seguidores de los primeros momentos de Jesús; entre ellos tenían una posición prominente los doce discípulos escogidos por Jesús para representar simbólicamente a todo Israel; pronto el grupo recibió el refuerzo de miembros de la familia de Jesús, como Santiago, el hermano del Señor, y también su madre (Hch 1,15). Se denominaban a sí mismos "santos"; tenían comunidad de bienes y una gran solidaridad social; practicaban el bautismo como rito de admisión en el grupo y celebraban comidas en común. Pero el grupo no formaba ninguna comunidad al margen del judaísmo, sino que intentaba desde dentro revitalizar la religión ancestral por medio de las aportaciones de Jesús.

EL COMIENZO DE LA REINTERPRETACIÓN DE JESÚS

Ya desde los primeros momentos del "nazarenismo" o judeocristianismo jerusalemita el grupo de seguidores del Crucificado era mixto: se componía de dos comunidades: la de los "hebreos", los autóctonos, de lengua materna aramea, y la de los "helenistas", los judíos nacidos fuera, los de lengua materna griega pero asentados en Jerusalén.

Pronto surgieron problemas entre las dos comunidades, dado que los "helenistas", de una mentalidad diferente, iban a generar una visión distinta de lo que podía significar Jesús y su aportación al modo de vivir el judaísmo. Los seguidores del Nazareno vivían momentos de ebullición teológica: se estaba desarrollando un proceso de interpretación de Jesús, muerto y resucitado, y era natural que surgieran diferencias ideológicas.

Basándose sin duda en las críticas del Maestro al modo de entender la Ley por parte de sus contemporáneos y a las no menos duras palabras de Jesús sobre el Templo y su sustitución por uno no hecho por mano de hombre sino por Dios (Mt 24,2 y par.), estos helenistas comenzaron a criticar el valor de la Ley tal como los demás lo

entendían y a defender que solo había que observarla como la había interpretado Jesús, es decir, de otra manera. Jesús era el supremo maestro.

Uno de estos "helenistas", por nombre Esteban, un hombre "lleno de gracia divina y poder sobrenatural, que realizaba prodigios y milagros" (Hch 6,8), mantenía encendidas discusiones teológicas con otros judíos piadosos sobre la importancia y el significado de Jesús. Sus enemigos de Jerusalén le acusaban de pronunciar blasfemias contra Dios (situaba a Jesús de algún modo muy cerca de la divinidad: 6,11), contra Moisés (entendía la importancia de la Ley de otro modo: 6,14) y contra el Templo (6,13: Dios haría un santuario nuevo).

Los helenistas comenzaron muy pronto a cuestionar la validez de la ley de Moisés como vía exclusiva de la salvación tal como la entendían las gentes de Jerusalén y entre ellos sus propios colegas en la fe, los judeocristianos "hebreos", a la par que dudaban de la necesidad de adorar oficialmente a Dios en un lugar preciso y determinado: el Templo. Esto no agradó en absoluto a las autoridades de Jerusalén quienes, dicen los Hechos (8,1-2), comenzaron una terrible persecución contra los judeocristianos, cuyo resultado fue al menos la muerte de Esteban a manos de las turbas (Hch 7,58).

Cuentan los Hechos que en la capital había un joven fariseo, venido de fuera para formarse religiosamente, cuyo nombre era Saulo. Su celo por la Ley veía con buenos ojos que se reprimiese severamente a los disidentes. "Todos" los cristianos fueron dispersados menos los "apóstoles" o jefes del grupo (Hch 8,1).

Los "helenistas", que empezaban a «sobrepasarse» con una teología atrevida, fueron expulsados de Jerusalén, mientras que los "apóstoles" y su grupo, los "hebreos", más conservadores en su teología y más afines al judaísmo "normativo", pudieron permanecer en la capital.

Los de la comunidad de Jerusalén, los "hebreos", se consolidarían en poco tiempo como una tendencia más fiel al judaísmo y a la doctrina judía de Jesús de Nazaret; los otros, los "helenistas", desarrollarán una teología que al interpretar a Jesús a su modo se irán separando de hecho del Jesús histórico.

Los "helenistas2, que impulsados luego por la potencia intelectual y moral de Pablo de Tarso serán los que a la postre triunfarán con su visión del cristianismo. De momento, sin embargo, este grupo de judeocristianos más conservadores de la comunidad de Jerusalén tendrán mucha fuerza y serán unos de los adversarios vivos y tenaces del que llegará a ser el máximo representante de los helenistas y de su modo de entender el cristianismo, Pablo. Muy probablemente serán ellos los que ofrezcan una resistencia feroz al "evangelio" paulino, según las Cartas a los gálatas y a los filipenses.

Dentro de Israel, en Galilea, tuvo que haber otra comunidad fuerte de seguidores de Jesús, continuadora de los que habían vuelto allí tras la muerte de Jesús. Debemos postular su existencia ya que las apariciones en Galilea (evangelios de Mateo y de Juan) suponen la existencia de una comunidad de seguidores de Jesús en aquella región.

De la lectura del Evangelio de Juan es necesario postular también en estos momentos la existencia de otra comunidad dentro de la Iglesia primitiva, distinta de las

mencionadas hasta el momento y un tanto apartada del grupo general. Del estudio de la teología que se refleja en el producto posterior que pensamos salido de este grupo, el Cuarto Evangelio, se deduce que se trataría de un conjunto disidente con rasgos parcialmente similares a los de los "helenistas".

Este grupo comienza también él a reinterpretar a Jesús, pero afirmará que no lo hace por su cuenta, sino basado en la iluminación del Espíritu (un rasgo muy acentuado por los helenistas) y en las ideas de un personaje muy próximo al Maestro cuyo nombre nunca revelan, el discípulo amado. Este personaje, de lengua materna aramea, conocía también el griego, y sin duda alguna las especulaciones judías helenísticas sobre el Logos, la Sabiduría, el conocimiento especial revelado solo a unos pocos (gnosis) y la teología de los esenios retirados en Qumrán, pues todas ellas se manifestarán en su obra sobre Jesús.

Fueron los judeocristianos de Judea y Galilea los que se distinguieron por empezar a recopilar la tradición de los dichos de Jesús y de las historias que se contaban sobre él. Es muy probable también que la llamada "fuente Q", que consta fundamentalmente de dichos e historias de Jesús y que tiene un marcado carácter escatológico, se recopilara en parte en Galilea. La primitiva historia de la pasión, que subyace a la narración del Evangelio de Marcos y a la de los otros evangelistas, hubo de desarrollarse en la comunidad de la capital, pues residía en la ciudad donde murió Jesús.

La tradición de la vida y muerte de Jesús de Nazaret se transmite e interpreta, unas veces para acomodarla a la vida presente; otras, para entender mejor a Jesús teológicamente. Los dos grandes grupos de judeocristianos, «hebreos» y «helenistas», generan esta interpretación a partir de una lectura atenta y nueva de las profecías del Antiguo Testamento, profecías que aplican a Jesús.

En la historia de la pasión se observa claramente cómo se remodela la tradición: lo ocurrido está plasmado a la luz de salmos proféticos, en especial el 22 y el 69, hasta tal punto que es difícil saber qué constituye exactamente verdad histórica y qué es producto de una acomodación a los textos de la Escritura ya existentes.

El mismo fenómeno se observará en la comunidad de judeocristianos que está detrás del Evangelio de Mateo y que tiene un espíritu parecido al del grupo palestinense: todo lo que de importante dice el evangelista sobre Jesús es el cumplimiento de algún texto de las Escrituras. Lo mismo ha de decirse de las narraciones sobre la Última Cena de Jesús que luego reinterpretan Pablo (1 Cor 11,23-26) y los tres evangelistas sinópticos.

Lo peculiar del cristianismo nace de la interpretación de las Escrituras antiguas con ojos nuevos. y, naturalmente, no a tontas y locas, sino siguiendo las normas exegéticas que el judaísmo había desarrollado hasta el momento. No sabemos con exactitud cómo desapareció de la historia del cristianismo la comunidad palestinense, y más en concreto la de Jerusalén. Por ironías de la historia fue precisamente el grupo cristiano que más de cerca siguió la doctrina del Jesús histórico, el grupo más judío de todos los cristianos, el que primero desapareció de la escena.

Dejó entonces el campo libre para el cristianismo futuro, que en líneas generales es una mezcla sobre todo de paulinismo y del espíritu de los Evangelios de Mateo y de Juan.

●

«El nombre del cristianismo deriva de esta palabra griega de curioso significado original: "Ungido". Al parecer ya usada en los años 40 en Roma un poco variada (*Chresto*). El título es, en realidad, el adjetivo verbal con valor pasivo del verbo "chrío" (χρίω), que significa 'untar', 'ungir'. La razón por la que aparece en la historia del cristianismo es fácil: cuando a Jesús de Nazaret se le consideró el esperado catalizador de la nueva creación, del nuevo paraíso en la Tierra que sería el reino restaurado de Yahvé, se le aplicó un título hebreo que significaba eso mismo "Ungido".

El título, por supuesto, era el de "Mesiah", del correspondiente verbo hebreo "untar", "ungir". La razón de esta atribución (y el momento) es cuestión de debate histórico y filológico. Sabemos que el término está firmísimamente asentado en toda la correspondencia paulina, es decir, para el año 50 de nuestra era. Además, contamos con el informe de Suetonio sobre unos disturbios ocurridos en Roma durante el reinado de Claudio (41-54), disturbios que se atribuyeron a un tal *Chrestus*, concretamente en el año 49.» [Eugenio Gómez Segura en El Blog de Antonio Piñero – 27.02.2022]

«Los evangelistas construyeron una "biografía" de Jesús basándose en dos líneas de elementos que no casan bien entre sí: Un elemento, la tradición de lo que había sido Jesús, que se imponía por la fuerza de los hechos y de la memoria, y otra, la reinterpretación espiritual, propia sobre todo de Pablo, e interpretación mística, del Evangelio de Juan. Ambos elementos se superponen a la hora de delinear la biografía de Jesús porque los cuatro evangelistas, Juan incluido, ven en el fondo a Jesús con ojos fundamentalmente paulinos. Ahora bien: la reinterpretación paulina de Jesús y los datos históricos sobre el Jesús de la historia no casan bien en su mayor parte.

Este resumen del "esqueleto" biográfico del Jesús, que creo histórico y que acabamos de presentar, dista bastante de la imagen del "Jesucristo" transmitida por la tradición eclesiástica en libros o en la predicación general.

Entre una y otra imagen media la reinterpretación de Jesús por parte de sus seguidores, tanto judeocristianos como, sobre todo, judíos de la Diáspora, de mente más universalista, por medio de una nueva lectura interpretativa de los textos de las Escrituras a la luz de la creencia firme en su resurrección, en que Jesús no había muerto para siempre, sino que era el Viviente, que estaba a la derecha de Dios y que Éste lo había constituido "Señor y Mesías".

No mucho tiempo después, en el lapso que media entra su muerte y la última edición del Evangelio de Juan, hacia el año 100, este Jesús había sido ya convertido en un Logos/Palabra divina, preexistente junto al Padre desde toda la eternidad, que por nosotros los hombres y por nuestros pecados había descendido desde el cielo, se había encarnado, proclamado la redención, sufrido una muerte redentora por todos los humanos, resucitado y vuelto al empíreo de donde procedía.

En el año 325 un concilio de la Iglesia universal proclamaba en Nicea contra el hereje Arrio que este Jesús era el Hijo eterno de Dios desde siempre, y que nunca había sido creado, sino engendrado por el Padre desde toda la eternidad: "Creemos en un solo Señor Jesucristo hijo único de Dios… Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza (griego homooúsios) que el Padre".

En el año 451 el concilio de Calcedonia definió con más exactitud cuál era la naturaleza eterna de este Logos / Jesús: tenía dos naturalezas, una divina y otra humana, pero era una sola persona, la Segunda Persona de la Santísima Trinidad.» [Antonio Piñero: *Tendencias21* – 17.05. 2012]

LAS COMUNIDADES HELENÍSTICAS. ANTIOQUÍA

Las comunidades helenísticas de judeocristianos fuera de Israel se formaron por la dispersión del grupo de "helenistas", expulsados a la fuerza de Jerusalén por las autoridades religiosas de la ciudad (Hch 8,1-2). Las etapas de esta dispersión están también en el libro de los Hechos. La lengua preferente de los judíos helenistas era el griego, por lo que la tradición sobre Jesús recogida al principio en arameo fue de inmediato traducida al griego. No cabe duda de que el cambio de lengua supuso una mutación de mentalidad, de conceptos y de alteraciones en la tradición misma.

Las críticas a la Ley y al Templo abrían nuevas posibilidades: aunque fueron tildadas de "blasfemias" y de quebrar la tradición de Moisés, comenzaban a dibujar un salto cualitativo que habría de diferenciar al cristianismo emergente de la doctrina judía y, por tanto, de la que mantuvo Jesús respecto a esos conceptos de Ley y Templo.

Sus seguidores "helenistas" comenzaron a afirmar de hecho lo contrario: se cuestionan la validez absoluta de la Ley; el Templo no es ya el lugar indiscutible del culto. Y estas ideas no solo empiezan a ser distintas a las que sostenía el Maestro, sino también diversas a las que mantenían los seguidores «hebreos» de Jesús en Jerusalén.

Los "helenistas", y más en concreto los que se asentaron en Antioquía y Damasco fundando nuevos grupos de judeocristianos, son los inmediatos precursores de Pablo: sin ellos no puede comprenderse la revolución ideológica que operará el «evangelio» paulino. Es más, la "conversión" o "llamada" de Pablo, y su evolución interna se enmarcará justamente dentro de las líneas de reflexión teológica comenzadas por el grupo de Esteban.

En las primeras comunidades "hebreas" los títulos Hijo del hombre, Señor, Mesías e Hijo de Dios situaban a Jesús de algún modo en la esfera de lo divino, pero sin considerarlo Dios propiamente. En un ambiente helenístico, rodeado de paganos, para quienes el contacto del ser humano con lo divino era mucho más fácil, estos títulos adquirieran pronto más consistencia, es decir, se entendieron como «más divinos».

En estas comunidades, y sobre todo en Antioquía, pierde importancia enseguida el título "Hijo del hombre" aplicado a Jesús porque traducido al griego no significaba nada, o muy poco. Casi nadie lo entendía. Sin embargo, sí eran fácilmente comprensibles otros títulos como "Hijo de Dios" o "Señor" a secas.El estricto concepto

de sufrimiento y muerte vicaria y expiatoria por otros en general no era en absoluto familiar a los judíos del siglo I. Sin embargo, sí lo era y mucho en ambientes donde reinaba la cultura griega.

Los helenistas, precisamente por estar inmersos en un ambiente cultural griego, tenían a mano una excelente herramienta ideológica para explicar el porqué de la muerte de Jesús: por designio de Dios él era un hombre justo que había muerto para acelerar la venida del reino de Dios, cierto, pero ante todo el plan de divino era que «muriera por otros», que su muerte sirviera de expiación vicaria de los pecados de muchos –de Israel o del mundo entero–, lo que suponía la salvación de la ira de Dios.

Los helenistas, pues, eligieron la noción y la terminología de la muerte vicaria, pese a que ninguna de ellas aparecía explícitamente en el Antiguo Testamento ni en las escrituras judías extracanónicas, como herramienta para explicar la muerte de Jesús.

Es este el primer gran ejemplo de fusión del ideario religioso helenístico y el mundo del Nuevo Testamento. La formulación de la "muerte vicaria y expiatoria" por unos pocos implicaría, con muy poco desarrollo posterior, que Jesús era el salvador de todos aquellos que respondieran positivamente al anuncio del Reino. Los helenistas debieron ser los primeros que tomaron en serio la iniciativa de propalar el "mensaje", la "buena noticia" (Evangelio), la "Palabra" a los paganos.

Los "helenistas" no fueron exigentes con los requisitos para entrar a formar parte de la comunidad de los creyentes en Jesús Mesías, con lo que eliminaron un gran obstáculo para la salvación. En Antioquía, los "temerosos de Dios" fueron el mejor vivero de conversos a la nueva secta judía que no exigía la circuncisión ni tampoco unas estrictas leyes dietéticas, y sí mantenía el sistema de ayuda social

La explicación probable subyacente debió de ser la idea sostenida por algunos judíos de que en tiempos mesiánicos se disolvían las barreras que separaban a judíos y gentiles para formar parte de los que esperaban integrarse en el futuro reino de Dios.

Pablo dará forma, peso y consistencia teológica al principio de la no necesidad de la Ley como vía única de salvación con la consiguiente apertura a los gentiles, pero los fundamentos estaban colocados antes que él, en Antioquía, y no precisamente por Pedro como indican los Hechos en 9,31-10,48.

También será Pablo el que fundamente teológicamente el universo de ideas complementarias (la salvación por la fe, etc.) que llevaba consigo la nueva posición, secundaria, de la ley de Moisés.

No es extraño que fuera en Antioquía de Siria, como indican los Hechos (11,26), donde los seguidores de Jesús comenzaron a ser designados de otra manera, como "cristianos". Estos se distinguían ya específicamente del judaísmo en que invocaban como "Señor" (es decir, más o menos como Dios) no solo al Dios del Antiguo Testamento, sino a su hijo Jesús. Para los cristianos helenistas "hijo de Dios" designaría realmente el ser divino de Jesús; «Señor» (Kýrios) se emplearía para expresar su rango superior respecto al ser humano, su posición de Señor en la vida y en el culto.

En resumen: entre la muerte de Jesús y los momentos anteriores a la redacción de la primera carta que se nos ha conservado de Pablo (1 Tes; hacia el 50/51 d.C.)

asistimos a progresos muy importantes en la historia del cristianismo que se ven reflejados con relativa claridad en el Nuevo Testamento.

Los palestinenses o "hebreos", plasmaron su comprensión de la vida de Jesús aplicando ciertos rasgos del mesías esperado a un personaje histórico concreto, Jesús; también entendieron a este mesías como un Hijo de hombre que ha de venir a instaurar el Reino en nombre de Dios y lo invocaron como juez futuro de vivos y muertos.

El otro grupo, el de los judíos de la diáspora o "helenistas", junto con antiguos paganos convertidos a la nueva fe, ven en Jesús a un ser de naturaleza divina, un Hijo de Dios en esencia, un hombre divino conforme a los esquemas de la religiosidad circundante y le invocan como el "Señor".

Este mismo grupo interpretó pronto la muerte de Jesús como muerte vicaria, como expiación por los pecados de toda la humanidad y vieron en la cruz el acto supremo de la redención. Este Jesús era un ser divino ya antes de su muerte.

LA DIVINIZACIÓN DE JESÚS

[Blog de Antonio Piñero – 13.04.2014]

En el conjunto del Nuevo Testamento no se denomina "Dios" directamente a Jesús más que seis veces (Evangelio de Juan 1,1; 1,14; 20,28; Tito 2,13; Hebreos 1,8; 2 Pedro 1,1). Hay un cierto pudor en decir claramente que Jesús es Dios.

A pesar de estos casos tan claros de divinización del Mesías, el culto cristiano primitivo fue solo al Dios de Israel, pero con la convicción de que Jesús estaba completa e íntimamente unido con ese Dios al que se rendía culto. Los primeros cristianos no dieron a Jesús un culto estricto, sino al Dios único mediante Jesús.

Sin embargo, a la vez consideraron que Jesús era Dios, de algún modo. Sostiene D. G. Dunn (*El cristianismo en sus comienzos*. Volumen I: *Jesús recordado*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2009) que Jesús era entendido como la encarnación de la cercanía del Dios transcendente; que aquel era en un sentido real Dios mismo acercándose a la humanidad, que Jesús participaba de la Sabiduría y del Designio divino y que invocarlo era el medio y el camino por el que debían de llegar a dar un culto verdadero al Dios transcendente.

Lo importante, según Dunn, es la convicción de los primeros cristianos de que con esa manifestación más o menos diáfana de la divinidad en Jesús, y con frases tan fuertes como la paulina de Filipenses 2,11, no se rompía el credo monoteísta que prohibía que se diera culto a nadie que no fuera Dios.

Por tanto, a pesar de venerar al Nazareno exaltado al ámbito divino por Dios mismo, se afirmaba que la divinidad era única y que el Padre era siempre mayor e importante que el Hijo. Por eso, salvo en el caso del Apocalipsis, y con algunos reparos en el del Evangelio de Juan, a la pregunta si los primeros cristianos dieron verdadero culto a Jesús y si lo consideraron Dios, con mayúscula, la respuesta ha de ser negativa: el Jesús exaltado no era el destinatario del culto como si fuera totalmente Dios o se identificara plenamente con él. Su veneración se entendía como culto dado a Dios en él y mediante él, "el culto de Jesús en Dios" y "de Dios en Jesús".

El libro de Dunn concluye con unas declaraciones muy teológicas en las que se afirma que, frente a judíos y musulmanes, el cristianismo ofreció una fórmula, la divinización de Jesús, como un modo de cruzar el abismo entre la divinidad transcendente y la humanidad; por tanto, en contra de la opinión de judíos e islámicos, el cristianismo no es una religión triteísta sino monoteísta, puesto que sostiene que el único destinatario del culto es el Dios único.

Como historiador, estoy de acuerdo con Dunn en sus precisiones sobre el culto cristiano dado exclusivamente a Dios a través de Jesús y por la intermediación de este. Igualmente pienso que es correcta la idea de que los primeros cristianos concibieron al Cristo celestial –y por retroproyección imaginativa hacia su vida terrenal también al Jesús terrestre– como la representación de Dios más cercana a los hombres, y el ser humano más cercano posible a Dios.

Estoy de acuerdo también en que la consideración del Jesús exaltado como Logos, Sabiduría y Espíritu será la base del proceso de divinización plena de aquel en tiempos posteriores. Sin duda, tales especulaciones solo fueron posibles por efecto de la asimilación consciente por parte del judaísmo helenístico desde hacía siglos, y consecuentemente por los judeocristianos después, del platonismo y estoicismo vulgarizados y popularizados.

En síntesis: se puede pensar con verosimilitud que la evolución teológica, que se produjo a gran velocidad en el grupo de seguidores de Jesús, se generó tanto por las necesidades de la predicación como por el culto litúrgico. Más en concreto se debió a la necesidad de explicar el "escándalo de la cruz" y de aclarar con mayor precisión qué había significado Jesús: su figura, su posición celeste tras la resurrección, la misión a él encomendada. Todo ello se concreta sobre todo en los llamados títulos cristológicos, que implican un proceso de elevación de Jesús desde lo meramente humano al ámbito de lo divino. Éste fue el acontecer básico del cristianismo naciente.

Puede pensarse también que en este proceso influyó poco a poco un hecho: la parusía o venida de Jesús en poder no llegó tan rápidamente como se pensaba. Entonces las palabras del Señor debían ser reinterpretadas y actualizadas, lo que conllevó la generación de un cierto número de nuevas ideas teológicas.

Además, debió de influir la relación entre los judeocristianos y los paganos convertidos, y la de todo este conjunto con el que podríamos denominar el judaísmo oficial.

DESPLIEGUE DEL CRISTIANISMO – PABLO DE TARSO

[Extractado de Antonio Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Editorial Trotta, 2006]

Unos veinte años después de la muerte de Jesús el grupo de sus seguidores comienza a producir literatura teológica importante. Dentro de ella destaca notablemente la obra de Pablo de Tarso, que debe valorarse con mucho cuidado porque a la candente pregunta de quién fundó estrictamente el cristianismo habrá que tenerle a él muy en cuenta. Se tiende a creer que los Evangelios se compusieron cronológicamente primero y que luego escribió Pablo sus cartas. Pero ya sabemos que esto no fue así.

La primera composición del Nuevo Testamento es la Carta primera a los tesalonicenses, redactada hacia el 51 d.C.

Hoy día hay un notable consenso (90%) entre los investigadores para declarar genuinamente paulinas, "solo auténticas sin duda alguna", las siguientes cartas: 1 Tesalonicenses, Gálatas, Filipenses, Filemón, 1 y 2 Corintios y Romanos.

Componentes que confluyen en la formación de Pablo: el haber nacido en una familia judía muy religiosa, la cultura griega de su ciudad natal, su psicología de ciudadano (pertenece a una cultura urbana, no campesina) y su talante universalista como ciudadano de un mundo amplio, el Imperio romano, entre cuyas nacionalidades no había verdaderamente fronteras.

Su "conversión", que él denomina "llamada", desde su postura como celoso defensor de la ley y religión "oficiales" judías a una secta marginal, el cristianismo, da el último toque a los elementos que determinan su personalidad. Estos componentes sociológicos y religiosos tienen poco que ver con el mundo rural y galileo de Jesús de Nazaret. Pablo afirma de sí mismo es que era totalmente judío, de la tribu de Benjamín y fariseo (Flp 3,5-6). Su educación primaria pudo haberla adquirido entre la sinagoga y las escuelas de su ciudad natal, muy afamada por sus ambiciones culturales y su estima de las letras y la filosofía. Probablemente no conoció a Jesús de Nazaret, si es que debe interpretarse así lo que dice en 2 Cor 5,16 (No "conocí a Cristo según la carne").

Es muy probable que Pablo tuviera el griego como lengua materna, pero según Hch 21,40; 22,2; 26,14 hablaba también arameo y hebreo. Por sus cartas se ve que manejaba con notable soltura la lengua griega, y que era capaz incluso de crear neologismos o de otorgar nuevas acepciones a términos antiguos para expresar sus ideas. Pablo no dice en ningún lugar de sus cartas que fuera ciudadano romano, pero sí lo sostienen los Hechos (16,37; 22,25; 23,27).

Pablo da la impresión en sus cartas de ser poco receptivo a los modelos generales de la cultura griega. Si lo comparamos con Filón de Alejandría se notará la diferencia: Pablo es el polo opuesto, porque no trata de acentuar las semejanzas entre el helenismo y Cristo, sino la superación por parte de éste de toda la sabiduría griega.

Pablo debía de conocer los fundamentos de la religión pagana en general, en especial de las religiones de misterios o cultos mistéricos, y tener alguna idea de las escuelas filosóficas en boga en sus días, estoicos, cínicos y epicúreos, porque parece enfrentar conscientemente su mensaje sobre Jesús al de las religiones paganas y a algunas ideas de estos filósofos.

Pero el corpus literario que Pablo conoce y utiliza con pasión y técnica es la traducción judía de la Biblia al griego (llamada de los LXX). Así lo prueba no solo el abundante uso de ella en sus citas, sino también el propio vocabulario paulino. El trasfondo cultural más importante en Pablo es la versión griega de la Biblia. El Apóstol supone en general que sus lectores paganos o judíos están familiarizados con esta versión.

De la vida de Pablo hay que destacar tres fases: fariseísmo agudo (hasta aproximadamente los 26 años), "conversión" o llamada de Dios al cristianismo y apostolado activo en pro de su nueva fe.

Pablo nunca llamó "conversión" a lo que había ocurrido en el camino de Damasco. Siempre lo denominó "vocación" o "llamada" (Gál 1,15, como la "vocación" de un profeta). Él seguía siendo judío, pero desde su visión, o aparición del Jesús resucitado (1 Cor 15,8s), su judaísmo se completaba con la confesión de que ese Jesús era el mesías, y no solo de los judíos sino del mundo entero como su salvador, con todas sus consecuencias.

Pablo cuenta que después de la "llamada", se retiró a meditar y reflexionar. "Al punto, sin pedir consejo a la carne ni a la sangre, sin subir a Jerusalén donde estaban los apóstoles anteriores a mí, me fui a Arabia y de nuevo volvía a Damasco" (Gál 1,16-17). Fue una retirada a la soledad del desierto, probablemente como la de Juan Bautista. La vocación debió de tener lugar hacia el 33 d.C., unos tres años después de la muerte de Jesús. Pablo maduró su fe durante unos quince años, en los que solo una vez se acercó a Jerusalén.

A su vuelta a Jerusalén en el 58 es arrestado antes de culminar un deseado viaje a Roma. Dos años en prisión en Cesarea, y luego envío a Roma como prisionero (hacia el 60) para ser juzgado allí por el César al haber apelado ante su tribunal. La muerte de Pablo debió de tener lugar en la capital del Imperio bajo el reinado de Nerón, sin que se pueda precisar más: hacia el 64.

Las cartas de Pablo y las del Nuevo Testamento en general

Los primeros creyentes judeocristianos estaban tan convencidos del fin del mundo, de la pronta venida de Jesús como mesías desde los cielos (la parusía), que normalmente no se sentirían tentados a redactar otra cosa que escritos de circunstancias. Una carta servía de presentación de los misioneros, de respuesta a las preguntas de las nuevas comunidades, de arreglo de malentendidos o diferencias de orden teológico, y de exhortación a mantenerse en la nueva fe.

Las cartas del Nuevo Testamento, salvo las auténticas de Pablo, no fueron en realidad escritas por los personajes que dicen ser sus autores. En líneas generales las cartas del Nuevo Testamento se acomodan con algunas peculiaridades al estilo y formato normal de las cartas de la época.

Las cartas de Pablo no son "epístolas" o tratados doctrinales, sino auténticas misivas personales, llenas de afecto o de reproches, incluida Romanos, aunque ésta tiene mucho de tratado expositivo. Eran un medio de prolongar su acción apostólica, pues en ella anima, corrige y enseña. Sus cartas iban remitidas no a individuos, sino a comunidades, y estaban pensadas para ser leídas en público, normalmente cuando el grupo se reunía para celebrar la eucaristía.

El núcleo de la doctrina de Pablo de Tarso

Pablo, como Jesús, solo se entiende bien si se le enmarca en la teología de la restauración de Israel. Pablo estaba convencido de un final del mundo inmediato y de la incorporación de los gentiles al Israel completo y verdadero que había de afrontar el definitivo juicio de Dios.

El inicio de su vigoroso pensamiento religioso está marcado por el evento de su "llamada" que tuvo que ver con algún tipo de trance extático y Pablo consideró

siempre que había recibido una especial revelación divina (Gál 1,11-12) como las otorgadas a los profetas de Israel: "Dios me segregó de los demás desde el seno de mi madre, me llamó por su gracia y se dignó revelar en mí a su Hijo" (Gál 1,15-16). Esta revelación lo hace tan apóstol como los que acompañaron a Jesús.

A partir del contenido de sus cartas podemos afirmar que los rasgos esenciales del contenido de esa llamada –que significó ciertamente una verdadera conversión intelectual y que se fue perfilando con el tiempo– fueron los siguientes:

A pesar de la cruz y el aparente fracaso, Jesús es el verdadero mesías. Tras su muerte, que ha de interpretarse como sacrificio expiatorio querido y aceptado por Dios, este había hecho a Jesús señor y mesías. Estos acontecimientos inauguran el tiempo mesiánico, preparatorio para la salvación final de la humanidad y para la instauración definitiva del poder de Dios sobre ella.

Hay un nuevo plan de Dios para la salvación; comienza una era de gracia; se va a cumplir la promesa a Abrahán. El mesías no es solo el redentor de Israel tal como lo entiende la masa de los judíos, sino del Israel completo o restaurado, que en los últimos tiempos acogerá también en su seno a un cierto número de gentiles. Todo el pueblo de Dios, judíos y gentiles por igual, está siendo reunido por Dios en estos momentos gracias a la obra de Jesús.

El fin del mundo está cerca. El tiempo que resta es muy escaso. Pronto, muy pronto, habrá de venir Jesús como juez definitivo de vivos y muertos. En ese momento se instaurará la soberanía de Dios. Ello significará el final del mundo presente, y la inauguración de un reinado divino ultramundano y eterno.

Esta revelación incluía una noción clara de lo que significaba la figura y misión de Jesús, a saber, qué es lo que él, Pablo, tenía que predicar acerca del mesías. Solo hay un "evangelio", el suyo. Este "evangelio" [εὐαγγέλιον – euangélion – 'buena nueva'] fue precisado y completado por Pablo durante años de maduración por medio de noticias y reflexiones sobre Jesús tanto propias como del grupo de cristianos que lo recibió tras su "conversión" en la comunidad de Damasco y sobre todo en la de Antioquía.

Pablo pensaba en principio que el número de paganos planeado por Dios para entrar en el Reino no debía ser muy grande. No había que convertir a todos. Como apuntamos, esto explica su método misionero, su rápido y febril tránsito de un lugar a otro fundando nuevas comunidades, su salto de Siria al mundo griego (Asia menor), de ahí al continente, sus deseos de alcanzar Roma y los confines del mundo, Hispania.

Según Dios le había revelado, el nuevo plan divino era facilitar al máximo en los últimos momentos que los gentiles formaran parte del Israel renovado. Hasta que Jesús había aparecido sobre la tierra, la salvación había procedido de dos maneras: a) para los judíos: por la observancia de la ley de moisés; b) para los paganos: por el reconocimiento de la existencia de Dios y por el cumplimiento de los preceptos de la ley natural, que de hecho se equiparan al Decálogo.

Pero después de la venida de Jesús a este mundo (la "plenitud de los tiempos": Gál 4,4) y tras su sacrificio redentor, la revelación de Dios a Pablo afirmaba que había más fáciles condiciones para la salvación:

La observancia de la ley de Moisés no era ya un requisito indispensable. Pablo presenta la revolucionaria idea de que Dios exige ahora el cumplimiento de una ley, no ritual, sino "la ley del amor" reforzada por Jesús. La ley de Moisés no tiene ya por sí misma ninguna eficacia salvadora. Nadie puede salvarse por el mero cumplimiento de la ley de Moisés, ni siquiera los judíos (Gál). Tampoco es necesario la observancia de las "leyes de Noé". La circuncisión tampoco era ya una exigencia necesaria.

La defensa de este plan divino de salvación, sitúa a Pablo en el polo opuesto al judaísmo. El que pretenda que sus pecados sean perdonados por sus propias fuerzas humanas, es decir, circuncidándose o cumpliendo voluntariosamente las "obras" prescritas por la ley de moisés, obrará en vano.

Ahora es Jesús quien elimina los pecados de la humanidad y reconcilia a esta con Dios gracias al sacrificio expiatorio de su muerte. Para apropiarse los beneficios de esta reconciliación, todo ser humano ha de presentar a Dios el obsequio de un acto de fe en la valía y consecuencias de ese sacrificio. Este acto de fe tiene como ejemplo a Abrahán, el verdadero padre de Israel, a quien Dios hizo la promesa de que en su descendencia sería salvada toda la humanidad. Con ese acto de fe el ser humano hace realidad en sí mismo la promesa a Abrahán.

La predicación de Pablo para los paganos respondía plenamente a las ansias espirituales de buena parte de los espíritus religiosos en el Imperio romano. Según Pablo: la salvación y la inmortalidad que ofertaban las religiones de misterios del mundo helénico las otorgaba el cristianismo exactamente igual, más fácil y barato: bastaba la fe en el valor del sacrificio de Cristo; luego, las ceremonias del bautismo (sumergirse en la muerte de Cristo y emerger de las aguas participando de la vida eterna como él) y de la eucaristía (participar del cuerpo y de la sangre de Cristo bien real o simbólicamente) hacían exactamente las mismas funciones salvíficas que los costosos ritos de iniciación de las religiones de misterios. Ahora todo era sencillo, fácil... y además gratis.

A la larga el éxito entre los "temerosos de Dios" y los paganos en general estaba asegurado.

Pablo de Tarso y la idea del reino de Dios

La expresión "reino de Dios" (βασιλεία τοῦ θεοῦ – basileia tou theou) solo aparece en ocho ocasiones en las siete cartas que reconocemos de Pablo, aunque no con la misma frecuencia ni el mismo énfasis que en los Evangelios. Pablo la utiliza para referirse a una realidad espiritual y escatológica, más que a un reino político o terrenal.

«Parece que podemos postular que Jesús el galileo predicó un reino de Dios terrenal y judío. ¿Y Pablo? ¿Habló en los mismos términos o cambió algo el mensaje, como ya sabemos que hizo respecto a la exclusividad judía de dicho reino? Las pocas menciones a este tema en las siete cartas auténticas permiten hacerse una idea rápida de la cuestión.

Hay pasajes que explican qué no es el Reino de Dios porque no aparecerán por él quienes cometan crímenes y pecados: en él falta la maledicencia, los injustos, idólatras, homosexuales, la envidia, la embriaguez, etc. (Gál 5, 19-21 y 1 Cor 6, 9-

10). Estos datos pueden hacer pensar que, como Jesús, Pablo de Tarso pensaba en un reino terrenal libre de fechorías y maldades (por así decirlo), cosa que también podemos deducir de 1 Tes 2, 11-12 y de Rom 14, 17-18.

Podríamos seguir pensando así al repasar 1 Cor 4, 17-21, que habla de un poder divino presente en el reino de Dios.

Se trataría de un reino lleno de plenitud divina que se manifestaría en la ausencia de maldad y pecado por la mera influencia de ese atender a la voluntad del dios supremo, de entender el "espíritu" de su voluntad, es decir, aquello que realmente desea como comportamiento de quienes integraren ese reino.

Las dificultades comienzan, sin embargo, cuando Pablo, a diferencia de lo que parece haber proclamado Jesús, niega que la comida y la bebida, la satisfacción de los mínimos vitales, sean cosa del reino de Dios (Rom 14, 17-18). Esta cualidad "antiterrenal" es más que chocante: resulta claramente perturbadora por ser, en realidad, "antijesuítica".

Y la cuestión se aclara, pero se complica mucho más si atendemos al pasaje que habla de transformación, de resurrección, 1 Cor 15, 50-52. Parece que hay que entender que el mundo dejará de ser el que es. De hecho, es un concepto importante en Pablo la "nueva creación" (Gál 6, 15) que contrarrestará a la primera, llena de pecado, el primero el del primer hombre, Adán.

A esa nueva creación en la que no habrá muerte ni corrupción se llegará gracias al nuevo primer hombre, Jesús, que habrá vencido a la muerte el primero de todos (la primicia citada más arriba en 1 Cor 15, 22).

Pablo habría predicado un nuevo mundo no recreado sino creado nuevo, que sería ese reino de Dios en el que se seguiría su voluntad, su Ley, y se haría comprendiendo el "espíritu" de esa Ley. Ese "espíritu" que ayudaría a hacer las cosas como se deben hacer.

La máxima complicación aparece cuando en ese reino en el que el pecado y la muerte no reinarán (Rom 5, 14, 17, 21 y 6, 12) no hemos de concebir a Jesús como rey. Para Pablo Jesús reinaría entre los tiempos finales del primer mundo y la instauración del segundo (1 Cor 15, 24-25: Luego, el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad. Porque debe él reinar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies).

En definitiva, el reino terrenal de Jesús es transformado de dos maneras:

a) Jesús, el rey que traería ese reino (*basileus* en griego, la palabra odiada por Roma y que aparece en el título de la cruz) es transformado en un Kyrios (señor / monarca en griego, con menos connotaciones políticas) que sólo reinará durante el tiempo que medie entre este mundo y la nueva creación, el nuevo mundo - nuevo reino.

b) El nuevo reino será de una cualidad diferente: la muerte y la corrupción asociada a ella dejará de existir para los vivos, que serán "espirituales". Esto quiere decir que seguirán el espíritu de la legislación cósmica divina, que se atendrán sin necesidad de Ley a los artículos de la Ley universal, aquella que ya Noé cumplía sin haber Ley.

Estos seres espirituales (en el sentido legislativo) serán lo que Adán debiera haber sido: en consecuencia, vivirán en un paraíso (distinto al proclamado por Jesús, que,

recordémoslo, era un reino en esta tierra con abundancia de bienes) sin muerte y siempre, eso no cambia, felices.

Los ya muertos judíos que se hubieren atenido a la Ley divina (mosaica) o paganos que hubieren comprendido el espíritu de esa Ley, tendrán su recompensa con una nueva vida sin muerte ni corrupción. Será la resurrección.

Quienes, en el momento en que vivía Pablo, siguieran el espíritu de esa Ley divina, es decir, fueran espirituales, no morirían puesto que el final de este mundo era inminente en su opinión y, transformados porque su cuerpo y alma ya no experimentaría la muerte-corrupción, ingresarían tan contentos en el nuevo mundo / nueva creación, paraíso de una nueva y última era, ajeno al mundo que conocemos, ajeno a Roma y su imperio.» [Eugenio Gómez Segura, en Blog de Antonio Piñero – 08.11.2022]

Resumen de la teología paulina

La humanidad antes de la venida de Jesús estaba toda ella sumida en una situación de pecado; el ser humano no puede salir de esta condición por sus propias fuerzas.

Esta situación va contra los designios del Dios de la creación, quien actúa por sí mismo, por libre voluntad, para modificarla.

El salvador divino desciende de las alturas y se abaja, encarnándose en un cuerpo humano. Ese salvador, Jesús de Nazaret, es a la vez hombre y Dios de algún modo.

El salvador muere violentamente en la cruz, conforme a un plan divino.

La muerte del salvador es un sacrificio expiatorio por los pecados de la humanidad.

El salvador crucificado resucita, lo que confirma su divinidad e inmortalidad.

Por consiguiente: el acto divino de la salvación no acontecerá en el futuro. Ha tenido ya lugar en el pasado.

Los beneficios del acontecimiento salvador, la muerte vicaria y expiatoria de Jesús y de su resurrección, sólo se hacen efectivos en aquellos que hacen un acto de fe en el significado y eficacia de esa muerte redentora.

En consecuencia, las «obras de la Ley» no tienen en sí mismas y por sí mismas efecto alguno de salvación.

La justificación por la fe es equivalente a una circuncisión espiritual.

La justificación por la fe aporta los mismos beneficios que las religiones de misterios: la salvación eterna y la inmortalidad.

El bautismo significa la inmersión en la muerte de Cristo y el nacimiento con él a una nueva vida que conduce a la eterna.

En la eucaristía se rememora el sacrificio de la cruz y se logra que se actualicen sus beneficios.

El tiempo que resta es muy escaso. Se acerca el fin del mundo.

La vida en este mundo tiene poca importancia.

Pablo sueña con una restauración de Israel en el futuro. Piensa que el pueblo elegido, movido por la sana envidia de ver la salvación de los gentiles, acabará creyendo en Jesús y será readmitido como pueblo.

EL SUSTRATO ASIRIO-BABILÓNICO EN PABLO DE TARSO

[Extractado de Antonio Piñero, *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino.* Madrid: Editorial Trotta, 2015]

El pensamiento de Pablo estuvo naturalmente condicionado por las concepciones y la cosmovisión de su tiempo, en concreto por unas ideas de Dios y del mundo veterotestamentarias que a su vez reflejaban en líneas generales la concepción del universo de los asirios y babilonios; estos eran deudores por su parte de una cosmovisión más antigua aún, la acadia, plasmada ya hacia el 1700 a.C.

Para los babilonios, la Tierra era plana, de forma circular normalmente, pero con cuatro puntos cardinales bien diferenciados, los "cuatro confines" de la Tierra. El centro de esta era Babilonia. La zona seca y elevada de la Tierra estaba rodeada por todas partes por el océano, limitado por un muro de contención. Encima de la superficie plana, o rugosa -montañas-, y acuosa estaban las esferas celestes, en número de tres.

En la cúspide de estas esferas se hallaba el trono de los dioses que formaba como una corte celestial en la que había una divinidad dominante. En una de esas esferas, supralunar, se hallaban el Sol y los planetas y, más arriba, las estrellas fijas que giraban como un bloque sobre la Tierra, que era el centro natural de todo.

En la parte inferior de la superficie de las aguas y de la tierra plana o rugosa se hallaba el reino de los muertos, que cumplía además la función de base o sustento de aguas y tierra. El ámbito de este reino estaba igualmente dividido por esferas subterráneas, más pequeñas que las celestes.

En una de ellas tenía su palacio el guardián de los muertos, divinidad también, aunque inferior. En la zona exterior a todo este conjunto se pensaba que estaba una suerte de océano de aguas finísimas, que es el aire.

La antigua concepción hebrea del mundo se basa fundamentalmente en esta imagen, a la que añadían algunas pequeñas precisiones, que intentaban formar un sistema más unitario. A partir de un caos originario e informe, Dios era quien había creado el cielo, la tierra y los abismos: las tres entidades formaban el "todo", el universo, concebido generalmente con las mismas tres partes: el cielo arriba; la tierra abajo, y por debajo de ella el mundo subterráneo, constituido en parte por esas aguas caóticas primordiales y por el reino de los muertos.

Los israelitas modificaron el número de esferas celestes hasta siete, número que indica la perfección. El cielo, en su esfera superior, la séptima, es la morada del Dios único y de su corte celestial, ángeles. Estos espíritus sustituyen a los dioses secundarios de los acadios y babilonios.

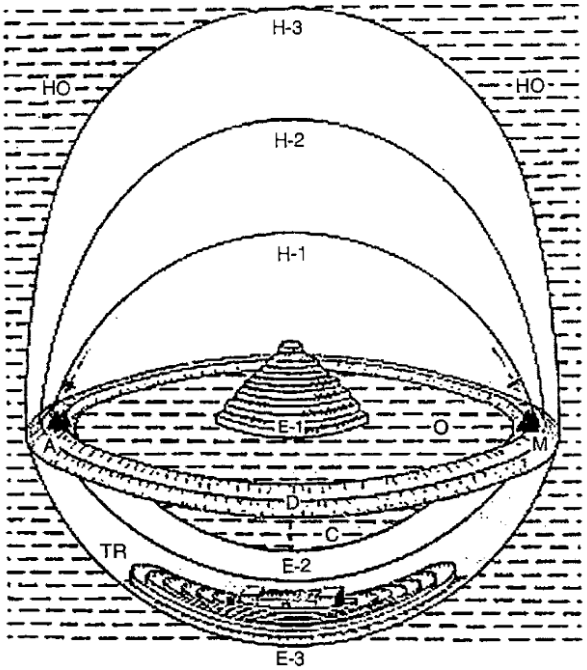
Los astros entre el cielo y la tierra estaban gobernados por delegados de Dios, ángeles también o arcontes celestes. Según los hebreos, las esferas celestes estaban sustentadas por unas enormes columnas, alejadas entre sí, pensadas como

montañas grandes y estilizadas; el mundo subterráneo tenía también sus columnas sustentantes proyectadas hacia abajo.

Con el paso del tiempo, el judaísmo helenizado subordinó esta cosmovisión a una fe monoteísta en un Dios único. Los dioses secundarios se transforman en ángeles y demonios. Fuera de Dios todo está sujeto a una ley divina: el tiempo inexorable es el que conforma una historia del universo y del ser humano diseñada desde siempre por la divinidad.

La historia avanza en línea recta desde los orígenes (creación y el paraíso para el ser humano) hasta la consumación final con peripecias diversas. El universo era al principio bueno y perfecto, pero luego resultó tremendamente desordenado por los pecados y la mala inclinación del hombre.

Finalmente, Dios volverá a poner orden en su creación, y volverá a generarse un nuevo todo, un mundo futuro, similar al del principio, probablemente unos cielos nuevos, o renovados, y una tierra nueva, o renovada, en donde los seres humanos justos (israelitas o convertidos) vivirán felices por siempre jamás.



E 1: Montaña terráquea (Babilonia ocupa el centro)

E 2-3: Ámbito del mundo subterráneo o reino de los muertos con el palacio del reino de los muertos con sus siete murallas

H 1-3: Ámbito celeste

HO: Océano celeste

0: Océano terrestre

G: Base del océano terrestre

D: Círculo de contención

M: La mañana. Montañas desde donde sale el sol

A: La tarde. Montañas de la puesta del sol

Fuente volumen III del Biblisch-Historisches Handworterbuch, Gotinga, 1955, col. 2161, "Weltbild"; igualmente la leyenda.

Este universo semita coincide en parte con el del otro mundo al que pertenece Pablo, el helenismo. Aunque para los griegos el cielo y la tierra existen desde siempre –la materia es eterna.

Es importante caer en la cuenta de que en esta imagen del universo se basa una buena parte de la estructura mental de Jesús y de Pablo de Tarso, obtenida fundamentalmente de la lectura de los libros sagrados: tanto Jesús como Pablo dependen de la Biblia hebrea, o griega, de la que se desprende esta cosmovisión; y ambos son pensadores apocalípticos, cuyas ideas básicas encajan perfectamente en ella.

En el caso de Pablo, el hecho de que concebía el mundo según esta cosmovisión se confirma por 2 Cor 12,1-2. Dios, por muy alejado que se lo presente y a pesar de la distancia entre el cielo y la tierra, está relativamente cerca. El universo es en sí muy pequeño; la divinidad es una entidad muy próxima, y se concibe además antropomórficamente.

No es de extrañar que el pecado del primer ser humano, Adán –concebido como la enemistad y separación del hombre de la divinidad creadora– genere en la mente divina graves problemas, ya que el hombre es lo más preciado de lo salido de entre sus manos (salmo 8): la enemistad y el distanciamiento humanos respecto a Dios distorsionan el diseño creativo.

Así se explica el enorme interés de la divinidad por rescatar al hombre, al precio que fuere, de las consecuencias de su lapso, pues su caída repercute además en la creación entera. Es preciso borrar esa falta de Adán.

Dios envía a su Hijo al mundo para que intervenga en él y lo restaure. Para que el envío sea efectivo, este Hijo adoptará una forma como la de los hombres para que estos lo sientan más cercano.

Pero al llegar al mundo, el Hijo se encuentra con dos potentes enemigos, el Pecado y la Muerte. El Hijo derrota al Pecado viviendo sin pecado y siendo obediente al máximo, incluso hasta la muerte.

Y esta es derrotada por el Hijo gracias a la victoria de su resurrección y vuelta al ámbito celeste. Así pues, el Hijo, tan preciado por la divinidad, perece en una suerte de ofrenda voluntaria de su vida.

Pero este acto de obediencia perfecta calma la ira de Dios por el pecado de Adán y sus descendientes, y logra que se restituya la amistad primigenia entre la divinidad y su criatura. La creación entera salta de gozo y comienza su restauración.

La cosmovisión semítica, de un mundo muy pequeño con un Dios al alcance de la mano y que mira constantemente hacia su creación, puede iluminar también otros varios aspectos de la ideología de Pablo. Así, la elección de un pueblo, dentro de una tierra muy pequeña, que esté dispuesto a obedecer a Dios y a llevar adelante sus designios, a pesar de los fracasos del resto de los humanos, y que sirva de faro a la humanidad.

En este universo con una divinidad tan "accesible" es fácil de comprender la posibilidad de la revelación. La divinidad se comunica constantemente con los hombres por sí misma o por intermediarios, y algunos seres humanos pueden llegar también a comunicarse directamente con la divinidad. Pablo es uno de ellos.

La cosmovisión de Pablo, propia de una sociedad acádico-babilónica-hebrea-griega (en parte) de hace más de tres mil quinientos años, no se modificó sustancialmente, al menos entre la gente sencilla, desde el siglo I hasta finales del XIX o incluso mediados del siglo XX. Y mientras la cosmovisión no se modifique, la ideología sigue siendo válida.

LA COSMOVISIÓN APOCALÍPTICA

Que Pablo es un judío mesiánico y escatológico, imbuido en la atmósfera apocalíptica que recogen los últimos estratos del Antiguo Testamento y sus numerosos escritos apócrifos es un tema comúnmente aceptado (y trillado) por todos los estudiosos del Apóstol.

Entre los temas generales, tanto de la apocalíptica judía como paulina, destaca la doctrina de los dos eones, o etapas de la historia del universo. El primero va desde la creación hasta la venida del Mesías e incluye la plenitud de los tiempos con su llegada y muerte.

El acto conciliador de Dios en la cruz significa para Pablo, teológicamente, el final del eón antiguo, pero no temporalmente, porque ese eón continuará existiendo hasta la eclosión plena del eón nuevo con la parusía del mesías Jesús. Para Pablo este eón nuevo ha comenzado ya desde la cruz y resurrección del Mesías.

Por tanto, el eón viejo y el nuevo conviven hasta la segunda venida del Mesías. Los eventos de la cruz y la resurrección han abierto a los que viven en el Mesías en la plenitud de los tiempos la dinámica de un mundo que camina indefectiblemente hacia su renovación y su plenitud.

EL MUNDO DE LA MISTERIOSOFÍA Y LA SALVACIÓN: PLATONISMO Y ÉTICA ESTOICA

Pienso que reflexionar sobre las relaciones de Pablo con el estoicismo, el platonismo o la espiritualidad de las religiones de misterio helénicas no implica disminución objetiva alguna de su judaísmo, puesto que en materia religiosa el helenismo y el judaísmo, junto con la religión irania y la religiosidad semítica común, pueden entenderse como formas complementarias en el contexto de una antigua religión euroasiática, que con los siglos evoluciona perfilando cada una sus aspectos más característicos.

Así pues, puede sostenerse con Petersen que "Pablo el judío era a la vez Pablo el helenista". Pablo efectúa el gran cambio de presentar a un mesías puramente judío como el salvador universal, que llama a la salvación a todos los gentiles que lo deseen.

Sostiene ante todos los que desean asegurar su salvación en el mundo futuro que esta es ofrecida por Jesús mucho mejor y con mayor facilidad que cualquier otra divinidad salvadora de las que se anunciaban en el Imperio.

Sostiene que el creyente en el Mesías puede repetir simbólicamente la peripecia de muerte y resurrección de este, con gran facilidad y suprema perfección, gracias al bautismo en el nombre de Jesús y a la cena eucarística, una suerte de "sacramentos" (aún no existe el vocablo) por los que el fiel muere y resucita con el Mesías y se une íntimamente a la divinidad, representada por el mismo Mesías, que es divino.

Para Pablo, la pertenencia del fiel creyente al cuerpo místico del Mesías, obtenida por el acto de fe en la proclamación y posteriormente por el bautismo y la eucaristía, que utiliza la imagen estoica de la sociedad como un cuerpo del que son miembros todos

los fieles, es muy superior a la unión con la divinidad que pueda ofrecer cualquier culto mistérico de su tiempo.

El platonismo vulgarizado comparte con el entorno semítico de ideas ciertas concepciones como que el mundo de abajo no es más que un reflejo del celeste, el verdadero; la dualidad entre el espíritu, arriba –ámbito de lo sublime, de las ideas, del Uno y el Bien y la carne, abajo, lugar de lo aparente y transitorio, secundario, sin existencia propia.

La antropología de Pablo, que distingue tres partes en el hombre, cuerpo, alma y espíritu, y que consecuentemente diferencia entre los hombres espirituales, los psíquicos y carnales.

Se comprende mejor en el ámbito griego que en el judío la sustitución, para los gentiles conversos al Mesías, de la ley "carnal", la de Moisés, por la ley "espiritual"; y la de la circuncisión "carnal", la de Moisés, por la circuncisión "espiritual", la de la fe en Cristo, sellada por el bautismo. Ya no necesitan los gentiles hacerse judíos para salvarse plenamente.

El judaísmo anterior a Pablo, y él mismo, no fueron inmunes a la propaganda de normas morales por parte de los filósofos estoicos, que se encargaban de extenderla en las charlas de los mercados y en cualquier ocasión propicia. Estas normas pasaron a la moral popular como ampliamente aceptadas. Pablo y los estoicos coinciden en ciertos principios de comportamiento, como vivir conforme a la naturaleza.

"La humanidad se halla en poder del pecado y de Satán. Esta servidumbre no puede romperse por ningún esfuerzo moral que pueda realizar el ser humano, puesto que su naturaleza moral es demasiado débil. Consecuentemente, la humanidad está condenada a un castigo eterno por parte de Dios.

La divinidad, sin embargo, misericordiosa, ha dispuesto un camino de liberación por medio del envío al mundo de su hijo divino. En ese mundo sufrirá una muerte cruel que servirá de expiación por los pecados de la humanidad.

Al aceptar el significado de esta muerte con fe y agradecimiento, los seres humanos pueden participar místicamente de ella, a la vez que toman parte en la resurrección y en la inmortalidad del Hijo de Dios. Aquellos que no tienen fe, y persisten en creer que pueden eludir esta condenación gracias a sus propios esfuerzos morales (guiados por la ley de Moisés) se hallan abocados a una eterna condenación." (H. Maccoby, *Paul and Hellenism*, Londres 1991)

RASGOS GNÓSTICOS DE LA TEOLOGÍA DE PABLO DE TARSO

Pablo proclamará un evangelio muy distinto, no recibido –como dice él– por mano y vía de otros hombres sus coetáneos judíos, sino por una revelación directa de la divinidad. En su evangelio ha desaparecido por completo el concepto de "Reino de Dios", y este concepto de "reino" se ve sustituido por una salvación de todo aquel que espera en la muerte salvífica de Jesús, enviado no solo a predicar "a las ovejas descarriadas de Israel", sino a todo el mundo, sin distinción de gentil judío, o bárbaro.

Es verdad que Pablo, como partícipe también de las ideas apocalípticas judías, seguía creyendo en un fin del mundo inmediato, es decir, en una escatología de futuro; pero

sus ideas muestran ya clarísimos puntos de contacto con el armazón ideológico que luego vemos en los sistemas gnósticos de los siglos II y III.

Su doctrina sobre la situación penosa de toda la creación y la caída de Adán (Rom), su contraposición entre individuos psíquicos y pneumáticos (1 Cor), entre lo de arriba y lo de abajo, la luz y la oscuridad (Rom/Tes), sus ideas sobre el dominio de este mundo por las potencias o arcontes angélicos intermedios (1-2 Cor) y sobre grandes inconvenientes del matrimonio (1 Cor) muestran rasgos de gran parentesco con la gnosis.

Igualmente son afines a la gnosis, su concepción del Salvador como ser que desciende a la tierra, manteniéndose desconocido a los "príncipes de este siglo que son quienes lo crucifican" (1 Cor) y su ascensión al cielo como un ser divino (Flp) recuerda también especulaciones gnósticas sobre el "Hombre perfecto", la doctrina de la unión de los cristianos entre sí con Cristo en el "cuerpo de éste" (1 Cor Rom) y la contraposición entre el 1.0 y 2.0 Adán.

La comunidad paulina, liberada de la tiranía de la ley judía, es parecida a la de la mayoría de las denominaciones gnósticas que postulan una comunidad de salvación no restringida por la ley o por la raza, y por último, los cristianos regidos solo por el espíritu –los "pneumáticos"– se parecen extraordinariamente a los espirituales gnósticos, sobre todo puesto que Pablo afirma de estos que son como una "nueva criatura" (2 Cor) que participan de la gloria de Dios a cara descubierta, "transformados en la misma imagen, de gloria en gloria, como movidos por el espíritu del señor" (2 Cor. 3, 18).

El cristianismo de Pablo y de Juan es mucho más parecido al gnosticismo del siglo II y III que lo que se parece el mensaje primigenio de Jesús a la interpretación cristiana de Juan y Pablo. El cambio producido entre el mensaje primigenio de Jesús y el de Pablo y Juan se realiza en el sentido de transformar el ideario palestino-mesiánico de Jesús en un sistema gnóstico moderado, sin base filosófica sistemática.

El cristianismo paulino aceptando la figura de Jesús y su pretensión de ser el mesías se transforma en una respuesta universal a los sentimientos y exigencias religiosas que eran comunes a muchas gentes de la cuenca del Mediterráneo de entonces: la consecución de una salvación personal, ligadas a las condiciones del individuo mismo y no su pertenencia a una raza.

El que el gnosticismo floreciera de una manera tan esplendorosa en los siglos II y III se explica claramente por el desarrollo conjunto de la teología cristiana que, siguiendo los pasos del judaísmo helenístico, se había ido introduciendo cada vez más en el ámbito ideológico del platonismo medio.

Ya desde época imperial temprana sobre todo desde Alejandría se había extendido un movimiento de renovación de la filosofía platónica. El noûs, el pensamiento o espíritu del hombre, pasó de ser un simple instrumento de conocimiento a un órgano para la recepción de la revelación, a un don celeste otorgado al Sabio que le posibilitaba el camino al cielo.

La filosofía se transformó así, por analogía con las religiones de misterios, en un camino de salvación. Los conceptos religiosos penetran espiritualizados en el lenguaje filosófico, y este, una vez bien conformado, influye positivamente en las

nuevas formas de religiosidad. Hacia finales del siglo V este gnosticismo estaba prácticamente muerto. ¿Por qué feneció este movimiento que había gozado de tan pujante vida sobre todo durante el siglo II y comienzos del III?

En mi opinión pereció por la conjunción de un doble movimiento antagónico y contradictorio. Entre las clases cultas, porque se aceptó al platonismo como sistema filosófico más acomodado al cristianismo.Entonces, a los ojos de los sabios, los gnósticos aparecieron como los cultivadores de una filosofía platónica degradada, empobrecida y un tanto embrutecida. A la vez, y como fenómeno contrario pero confluyente, a los ojos de los menos cultos con el pleno triunfo del cristianismo toda la filosofía pagana quedaba trasnochada y sin sentido.

Los sistemas gnósticos aparecían entonces a los ojos de los más humildes como "demasiado filosóficos" y "complicados" ante la lisura y llaneza de la "sana y recta doctrina". La conjunción de esta doble causa acabó en unos doscientos años con una de las interpretaciones más curiosas y consistentes de la obra de Jesús de Nazaret.

EL ÉXITO DE LA TEOLOGÍA DE PABLO

Estimo que el Nuevo Testamento es la personificación del triunfo de la interpretación paulina de Jesús. En efecto:

- De entre todos los "apóstoles" solo se han conservado cartas de Pablo; de ningún otro más, a pesar de las apariencias. Las demás cartas, que llevan los nombres de Pedro (2), Juan (3), de Santiago y Judas (1 + 1) son seudónimas, no salieron de la pluma de los "autores" a los que han sido adjudicadas.
- La "escuela paulina" consiguió colocar en el Nuevo Testamento siete cartas pseudoepígrafas (es decir, que llevan el nombre de Pablo, pero que fueron escritas en realidad por sus discípulos) por siete de los otros apóstoles, 1-2 Pedro, 1-2-3 Juan, de Judas, y una del presunto hermano de Jesús, la Epístola de Santiago. Por tanto, 14 cartas "de Pablo" por siete del resto de todos los apóstoles.
- Salvo la de Santiago y Judas, las tres cartas de Juan y las dos de Pedro aceptan también esquemas paulinos de interpretación básica de Jesús. Es curioso que las dos epístolas "de Pedro" son más paulinas en su teología que petrinas.
- El Apocalipsis es una obra sui generis, pero su concepción acerca de la naturaleza humano-divina del Cordero, Jesús, y visión de su muerte y resurrección como los hechos básicos de la Redención, también eran asimilables por los grupos paulinos.

Sin negar en absoluto la posible belleza, bondad o poder de atracción de las doctrinas cristianas, desde el punto de vista sociológico otros factores fueron más relevantes:

1. Pablo conectó con las necesidades religiosas del "mercado": La oferta de Pablo a los "Ansiosos de la salvación" era muy seductora. Se ofrecía lo mismo que otras religiones en el "mercado religioso" del siglo I, pero asegurando que su efectividad y seguridad eran máximas y garantizadas.

2. Eliminó todas las barreras que impedían el éxito del producto: El nuevo plan divino era, según el Apóstol, facilitar al máximo en la época mesiánica –la que transcurría

entre la muerte del mesías Jesús y su venida como Jesús juez universal– el que los gentiles formaran parte del Israel renovado que se iba a salvar.

3. Aprovechó las redes sociales convenientes que facilitaban la aceptación de ese producto: es mucho más fácil la conversión cuando no se cambia a algo totalmente nuevo, sino a lo que complementa, mejora y sigue a lo que ya se conoce. Y, por otro lado, por el modo de proceder de las iglesias paulinas –es decir, los inmediatos sucesores de Pablo– que cayeron en la cuenta de las necesidades organizativas para la subsistencia del grupo y pusieron los medios para formar una comunidad fuerte.

DEL JESÚS HISTÓRICO A LA CONSOLIDACIÓN DEL CRISTO DE LA FE

[Extractado de Antonio Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Editorial Trotta, 2006]

Pablo aporta a la conformación del cristianismo las bases teóricas para la transformación del mensaje de Jesús sobre la llegada inminente del reino de Dios (un reino de características mesiánicas netamente judías y pensado en principio solo para los israelitas observantes de la Ley) en un mensaje de salvación universal.

Pablo proclama ya que la salvación estaba abierta a todos y cada ser humano en particular, pues el convertido completaba el número de los salvados antes del fin. Es evidente que este cambio del Reino judío a la salvación universal se había dado ya inicialmente en la tensión misionera que mostró la comunidad helenística, pero es Pablo el que le otorga una forma más diferenciada, definitiva y con recios fundamentos teológicos.

El Apóstol no habla ya prácticamente del reino de Dios en sus cartas. La expresión aparece unas cuantas veces, pero no tiene ya el contenido de lo anunciado por Jesús tal como lo recogen los Evangelios sinópticos. De lo que Pablo habla en sus escritos es de un acto salvador de Dios, por medio de la muerte vicaria de su Hijo, válido para toda la humanidad: judíos y gentiles. Se trata ya de una posibilidad de salvación para todos sin excepción.

El anuncio de un mesianismo estrictamente judío, con sus afirmaciones de liberación y restauración del pueblo de Israel, la llegada inmediata del reino de Dios que implicaría una restauración de la teocracia israelita, un aplastamiento del yugo de los gentiles gracias a una intervención decisiva de Dios en los inminentes momentos finales de la historia, no tenía ningún atractivo ni posibilidad de éxito entre los posibles candidatos a la conversión fuera del estrecho marco de Judea, Samaría y Galilea. Solo podría interesar a quien hubiera decidido de antemano que estaba dispuesto a convertirse en judío.

La transformación explícita del anuncio judío del Reino en una salvación universal por la fe en Cristo hizo posible que la nueva forma de judaísmo representada por los cristianos tuviera un éxito bastante notable. La salvación debía ser abierta, para todos, porque por ese tiempo era doctrina ética muy difundida por los estoicos la sustancial unidad e igualdad del género humano. El intento de Pablo consistía en proclamar ante sus oyentes a Jesús como el verdadero redentor que debía desbancar a las otras divinidades del Imperio.

Pablo incorpora motivos gnósticos a su interpretación de la figura y del papel de Jesús. Otra gran aportación paulina a la evolución del cristianismo es la incorporación selectiva de motivos y expresiones de corte gnóstico o gnostizante que le ayudaron para ahondar y explicitar lo que él consideraba las verdades nucleares de su "evangelio". Motivos gnósticos, perfectamente rastreables ya en el siglo I, y no un gnosticismo más o menos formado. Dentro del cristianismo esto no ocurrirá hasta bien entrado el siglo II.

En apretada síntesis los puntos que podrían destacarse como más importantes de tono gnóstico en Pablo son los siguientes:

Una antropología de corte gnóstico y platonizante: el ser humano está dividido no solo en alma y cuerpo, sino en cuerpo, alma y espíritu. Consecuentemente los humanos pueden dividirse en "espirituales" y "psíquicos" / "corporales" según entiendan con mayor o menor profundidad las verdades de la revelación (1 Cor 3,1, etc.).

La concepción de la lucha del cristiano contra las potencias maléficas como un drama cósmico (2 Cor 2,6, etc.). La consustancialidad o igualdad de sustancia entre el Redentor y los redimidos. La idea de que los fieles bautizados forman un cuerpo conjuntamente con Cristo se basa en una concepción que más tarde desarrollará la gnosis apoyándose en esa igualdad de sustancia. Gracias a ella y solo por ella es posible que el conjunto de los fieles, la Iglesia, sea el cuerpo o los miembros, y Cristo la cabeza (Rom 12,4ss; 1 Cor 12,12-27). Una radical división entre la materia y el espíritu (contraposición carnal / espiritual: pp. 271ss).

Pablo no utiliza solo el vocabulario de los enemigos dialécticos, sino también sus conceptos. Y si el cristianismo paulino puede expresar bien su mensaje ante los ojos de los oyentes a los que se desea convencer por medio de ciertos conceptos que no dudaríamos denominar de "talante gnóstico" es porque existe una cierta identidad, o al menos similitud, entre la concepción del cristianismo de corte paulino y las ideas de la salvación que tenían los adversarios de Pablo, a los que se puede calificar sin duda como "de corte gnóstico".

Este talante tendrá enormes consecuencias en el futuro de la teología cristiana desde finales del siglo II y sobre todo desde el III. Posibilitará que los grandes misterios de la fe se expliquen por medio de categorías neoplatónicas (Clemente de Alejandría, Orígenes...). El origen de la gnosis occidental se hallaba en un judaísmo marginal que intentaba unir las tradiciones ancestrales del Génesis con aclaraciones de Dios y el universo de corte platónico, sobre todo del Timeo.

Esta corriente de "platonismo" popularizado es la que pervive en ciertos elementos gnósticos que incorpora Pablo, y con esta corriente empalmará la exégesis del Nuevo Testamento de tipo también platonizante gnóstico que inaugura Clemente de Alejandría y continúa Orígenes.

Pablo no piensa en absoluto que está fundando ninguna nueva religión, ni tampoco entra en sus propósitos. Pablo tendría por loco a quien esto pensase. El Apóstol no establece aún una doctrina trinitaria clara, ni mucho menos: a pesar de su teología de la preexistencia del Redentor / Hijo (Flp 2,6ss; Gál 4,4) Pablo hace hincapié en la acción de un Dios único, Padre, en su Hijo. Pablo sigue siendo absolutamente fiel al

Libro sagrado. No cuestiona la alianza de Dios con Israel: aunque Cristo sea el centro, es el cumplimiento de las Escrituras antiguas.

El Apóstol, pues, no interpreta al cristianismo como una nueva religión. Todo lo contrario: para él el cristianismo es solo una revivificación o renovación del judaísmo. Su "evangelio" pertenece de lleno a Israel: en realidad solo hay un olivo y los paganos son injertados en él. La ley antigua cumplió su función hasta que vino Jesucristo. Después de la muerte y resurrección del mesías-cristo, el cristianismo es el único judaísmo posible, un judaísmo bien entendido y auténtico, no una religión nueva.

Pablo fue el primer gran teólogo del cristianismo. Su figura y enseñanzas contribuyeron a consolidar un cuerpo de doctrina, aunque este se hubiere iniciado antes de él. Si por definición se admite que la teología cristiana constituye la esencia de la nueva religión, es evidente que esta solo se plasmó después de la muerte de Jesús. Visto desde fuera no hay fe cristiana hasta después de Pascua. Por tanto, solo hay cristianismo tras la muerte de Jesús, no antes.

El cristianismo es la teología del Nuevo Testamento y esta solo fue formulada por los discípulos de Jesús, no por Jesús mismo. Jesús no pudo ser el fundador del cristianismo ya que este nace más tarde que él. Frente a Jesús es Pablo el que impulsa y completa un movimiento teológico que deja de poner en primer plano el reino de Dios y se concentra en Jesús mismo como objeto de predicación. Parece, pues, que el personaje que comienza a poner los cimientos para una nueva religión y para la separación definitiva del judeocristianismo del judaísmo normativo y oficial es Pablo de Tarso y no Jesús de Nazaret.

Por último, hay que decir que el cristianismo actual se basa sobre muchos pilares. Pablo no es el único. Otros muy importantes son: el Evangelio de Mateo y su ideología eclesiástica y el Evangelio de Juan con su peculiar interpretación de Jesús. Sin embargo, no es desacertado decir que Pablo ocupa una posición principal en la cuestión del desarrollo del cristianismo. Por tanto, el cristianismo no se entiende sin Jesús de Nazaret, cierto, pero más como su condición y fundamento que como su fundador estricto.

LA LITERATURA CRISTIANA DESPUÉS DE PABLO DE TARSO

[Extractado de Antonio Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Editorial Trotta, 2006]

El resto del Nuevo Testamento, después de las cartas de Pablo, veinte escritos, se conforma impulsado fundamentalmente por tres vectores principales: la reacción, positiva o negativa, a la doctrina de Pablo; la necesidad de fundamentar y justificar el progresivo alejamiento del judaísmo; resolver las dificultades que conllevaba un retraso del fin del mundo que se había creído inmediato. Hubo también otros impulsos como: ¿qué reacción tener ante la destrucción del templo de Jerusalén y el fin de los sacrificios?

A partir de los años 60 en Israel se vivió una exacerbación del nacionalismo. Los judíos estaban cada vez más convencidos de que había llegado el tiempo, designado por la divinidad, de sacudirse el yugo de Roma e instaurar la teocracia en el país. En el 66 estalló por fin la primera Gran Revuelta judía contra Roma. Tras breves

momentos victoriosos al inicio, poco a poco la imparable máquina romana se adueñó de la situación. En el 70 cayó Jerusalén estrepitosamente y su famoso Templo fue incendiado. El país quedó arrasado.

El grupo cristiano de Jerusalén se salvó probablemente de la aniquilación total huyendo al destierro, quizás a Pella, en Transjordania. Pero desde entonces dejó de tener la influencia de comunidad madre de la que había gozado hasta el momento. El cristianismo de corte paulino se hizo dominante.

El cristianismo postpaulino habrá de lidiar con dos problemas que planteó el fracaso del judaísmo en el 70 junto con el paso impenitente de los años: cómo fundamentar o ajustar el progresivo alejamiento del judaísmo, cómo resolver las cuestiones que planteaba el aplazamiento de la "parusía" [παρουσία – parousía – 'presencia', 'llegada': advenimiento glorioso de Jesucristo al fin de los tiempos]: pasaban los meses y los años, y Jesús se retrasaba en su venida.

La primera reacción al Apóstol son los Evangelios sinópticos, que se apartan conscientemente del punto de vista paulino que solo consideraba la muerte y resurrección de Jesús como hechos pertinentes del cristianismo; a su vez, el Evangelio de Juan y su "escuela", las llamadas Epístolas johánicas, pueden considerarse una reacción a los Evangelios, una relectura crítica del material contenido en los Sinópticos y un apoyo a la doctrina paulina de la encarnación y del predominio de la ley del amor.

Los seguidores de Pablo producirán cartas –que no se atreverán a firmar con su nombre– que continuarán el pensamiento del maestro en algunos puntos: Col, Ef y 2 Tes corrigen o complementan a Pablo en temas de doctrina: hay que replantearse el fin del mundo; hay que pensar cómo concebir a la Iglesia y al nuevo pueblo de Dios compuesto de judíos y paganos; había que declarar la superación de las religiones de misterios.

La Epístola a los Hebreos sigue una línea teológica de especulación teórica sobre el problema de la supresión de los sacrificios y sobre su sustitución por el sacerdocio y sacrificio de Jesús; las Pastorales se preocuparán de un tema que había interesado poco al Maestro: la organización práctica de las comunidades y el control del poder en la Iglesia: cómo han de establecerse verdaderos cargos eclesiásticos; cómo ha de controlarse la recta doctrina.

Una línea de oposición radical y directa a Pablo y su doctrina sobre la justificación por la fe y la derogación de la ley de Moisés puede percibirse en el Evangelio de Mateo y la Epístola de Santiago.

La vena apocalíptica del pensamiento de Jesús y de Pablo recibe un refrendo –también con correcciones– en el capítulo 13 del Evangelio de Marcos y en el Apocalipsis.

Las normas éticas de la comunidad cristiana, que prevé una larga estancia en este mundo, será una preocupación común de todos los escritos de esta época, y las listas de deberes y virtudes a practicar o de vicios a evitar aparecerán en Colosenses, Efesios, Pastorales, 1 Pedro, y Epístola de Santiago.

La Epístola de Judas y 2 Pedro se ocuparán, junto con las Pastorales, del problema candente del surgimiento de las herejías en el seno de la Iglesia común. Una

continuación del paulinismo se evidencia curiosamente en una Epístola que lleva el título de 1 Pedro, y que en apariencia dice seguir la línea petrina, aunque no sea así.

En líneas generales la literatura después de Pablo se ve influida positiva o negativamente por él. Además, abordará la formación o constitución de todo lo que necesitaba una Iglesia que iba viendo cada vez más claro que su duración en este mundo iba a ser larga: una estructura eclesiástica fuerte y bien organizada, un credo sólido y seguro, y la constitución poco a poco de unas Escrituras propiamente cristianas, un canon, en el que estén codo con codo el "Señor" y los "Apóstoles".

El estadio de pura tradición oral duró muy pocos años. Tanto la posible prehistoria de la llamada "fuente Q", que debió de formarse a base de pequeñas colecciones previas de sentencias de Jesús, como los escritos hallados en Qumrán nos demuestran que la espera ansiosa de un fin inmediato del mundo no estaba reñida con la puesta por escrito de la tradición espiritual que se consideraba preciosa.

Otro hecho que ayudó al proceso de fijar por escrito la tradición sobre Jesús fue el fallecimiento de los discípulos directos de este. Otro fue el que la ansiada parusía o segunda venida de Jesús podía durar más de lo esperado. La puesta por escrito de la tradición oral condujo finalmente a los cuatro evangelios de la colección actual. La intención teológica propia de cada evangelista fue la que los motivó para reunir los diferentes bloques de tradición y para unirlos conscientemente de un modo determinado en una obra literaria consistente.

LA «CUESTIÓN SINÓPTICA» O QUIÉN COPIÓ DE QUIÉN

Los tres primeros evangelios, los de Mateo, Marcos y Lucas forman entre sí un bloque compacto, porque el cuarto, el de Juan, es un evangelio muy particular que merece un tratamiento especial. Lo primero que llama la atención a un lector de los tres primeros evangelios es el hecho de que contienen narraciones que se parecen mucho entre sí, que están colocadas en el mismo orden y llegan incluso a la utilización de las mismas palabras.

En estos textos, y otros, se nota cómo cada uno de los evangelistas camina por su cuenta, a pesar de que el evento contado es el mismo. Resulta, además, que algunas de estas divergencias entre los evangelios son enormes. Si un evangelista copió de otro, o todos de algún otro libro precedente, ¿cómo se explican las diferencias entre ellos?

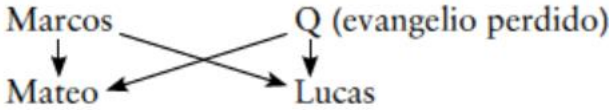
Adoptamos la solución denominada "Teoría de las dos fuentes", que es la aceptada hoy día por casi el 95% de los estudiosos: el evangelio más breve es el primero cronológicamente. Es decir, el primer evangelio que se compuso fue el de Marcos, y tanto Mateo como Lucas se inspiraron en él, modificándolo y enriqueciéndolo con añadidos como les pareció.

Hay casos abundantes en los que Mt y Lc también coinciden entre sí sin que exista como base texto alguno de Marcos. Según la inmensa mayoría de los investigadores la hipótesis de otra fuente común a Mt y Lc, que no es Marcos, se debe aceptar como imprescindible.

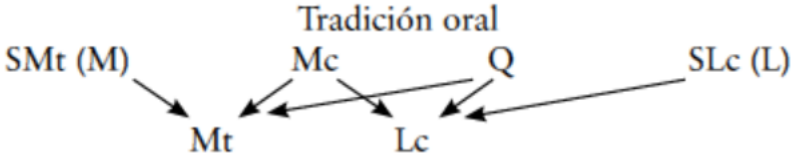
Según esta teoría, Mt y Lc copian no sólo de Mc, sino también de un "evangelio" escrito en griego, perdido, sí, pero que se puede reconstruir precisamente por el

acuerdo tan extraordinario que muestran los dos evangelistas cuando coinciden entre sí y no están copiando de Marcos. A esta fuente se llama "Q" (del alemán "Quelle", 'fuente'). Esta obra debía estar escrita ya en griego porque Mt y Lc, que escriben en esta lengua, copian largas secciones de ella a veces al pie de la letra. Esta hipótesis global, que aclara bastante bien la "cuestión sinóptica", puede sintetizarse así: Mateo y Lucas tuvieron la obra de Marcos ante sus ojos al escribir sus propios evangelios, y además copiaron de otra fuente, otro "evangelio", cuyo contenido consistía fundamentalmente en dichos y sentencias de Jesús.

Reducida a un esquema la "Teoría de las dos fuentes" podría representarse así:



Existen además unas cuantas perícopas que aparecen en un solo evangelio, es decir, son propias y exclusivas de Mt o de Lc (y que no se encuentran en Mc). Probablemente derivan de la tradición oral recogida separadamente por cada uno de los evangelistas. A esta tradición evangélica particular se suele denominar SMt y SLc (del alemán: S es abreviatura de "Sondergut", 'material propio' de Lucas o de Mateo). Así se completa el gráfico anterior, que quedaría de la siguiente forma:



Existían, pues, tres estratos de material evangélico antes de que se compusieran Mt y Lc: la tradición oral, la fuente Q y el Evangelio de Marcos. En todas ellas se inspiran Mateo y Lucas.

CADA EVANGELIO TIENE SU "TENDENCIA" O SESGO

El Nuevo Testamento, bien considerado, encierra la lección de la pluralidad. La formación del canon, al solidificar en un conjunto escritos tan variados, significó más bien un espaldarazo a la pluralidad de confesiones cristianas que una llamada a la homogeneidad.

El Nuevo Testamento es el testimonio de una gran construcción teológica que reinterpreta la figura y la misión de una figura histórica, Jesús de Nazaret. Pero al analizar esta reinterpretación de un modo global, se cae en la cuenta del salto teológico que supuso lo que fue esta figura y lo que de ella se dijo que fue, posteriormente.

El credo de la Iglesia tiene poco que ver con el credo del Jesús histórico y eso debe ser explicado claramente en las clases de teología. Se ha dicho que al Jesús de la historia le habrían resultado absolutamente aceptables los tres primeros versículos del credo actual, pero que le habrían desconcertado los veinticuatro restantes.

1. El Evangelio de Mateo presenta a Jesús como el cumplimiento de las promesas divinas hechas a Israel. Jesús es el nuevo Moisés que proclama una nueva ley. Esta ley es la antigua, pero interpretada por él. Los cristianos deben regirse por esta nueva

ley, que deja obsoleta la antigua. Jesús tiene la misión de congregar discípulos y predicar el Evangelio no sólo a Israel, sino a todo el mundo. Por ello funda la Iglesia. En este evangelio se recoge todo lo que puede interesar a la Iglesia que los demás Evangelios no traen.

2. El Evangelio de Marcos sostiene probablemente que Jesús es hijo de Dios por adopción sólo desde el bautismo. Pero desde ese momento es hijo auténtico y real. Marcos piensa que Jesús es el único mesías verdadero, pero que su mesianismo es radicalmente distinto al judío: es un mesianismo sufriente y pacífico, apolítico. Su muerte fue producto de un complot de las autoridades judías, pero de ello se valió Dios para aceptar un sacrificio en favor de la remisión de los pecados de toda la humanidad. Ni sus discípulos ni el pueblo judío entendieron a j. Sostiene también Marcos que no sólo la muerte y resurrección de Jesús son importantes para la salvación, sino todas las acciones y palabras que aquél había pronunciado durante su vida. Corrige así a su maestro Pablo.

3. El Evangelio de Lucas está de acuerdo con Marcos en combatir cualquier tipo de imagen política-guerrera de Jesús. Afirma que el tiempo de la vida de Jesús en la tierra es el centro del tiempo, el comienzo de la plenitud de la historia. Jesús es ante todo un modelo a seguir por los humanos una vez que se instaure el tiempo de la Iglesia, que dura hasta que él vuelva. Jesús proclamó de una vez por todas la fe cristiana que es única: siempre fue la misma y no cambia. El Espíritu tiene un papel preponderante tanto en la vida y ministerio de Jesús Evangelio) como en el de la Iglesia (= Hechos). Esta segunda parte del Evangelio de Lucas presenta, además, una imagen muy sesgada de cómo era Pablo y su teología, que afecta mucho a la comprensión de la misión de Jesús.

Salvo al parecer los johánicos, al final del siglo I, estaban muy divididos sobre las ideas de cómo y cuándo Jesús fue constituido "hijo de Dios". Para Marcos, Jesús era probabilísimamente un hombre normal, adoptado como hijo de Dios en el Bautismo. Igualmente, así para Pedro en sus discursos de Hechos cap. 2 y 3.

La postura de Mateo y Lucas es incompatible con Nicea y Calcedonia ya que Jesús es hijo de Dios solo desde su concepción maravillosa. No hay preexistencia ni encarnación.

La posición de Pablo es muy compleja, pero en líneas generales parece que Pablo solo afirma como preexistente el concepto divino de Mesías (al igual que el concepto divino de la Ley de Moisés: ambos existen antes de la creación) y que Jesús fue un hombre deificado por Dios mismo tras su muerte por extrema obediencia y por medio de su resurrección.

EL EVANGELIO DE MARCOS, EL EVANGELIO MÁS ANTIGUO

El escrito de Marcos se compuso probablemente después de la catástrofe del año 70. Jerusalén y el Templo habían sido prácticamente borrados de la tierra; los romanos no distinguían bien entre cristianos y judíos, pues para ellos no había más que diferencias sectarias de un mismo pensamiento religioso..., y ser "judío" era peligroso después de los trastornos causados al Imperio por la Gran Revuelta; la esperada venida de Jesús como "señor y mesías" aún no había tenido lugar.

De entre los evangelios conservados hasta hoy, tanto apócrifos como canónicos, Marcos (Mc) es el más antiguo. Ningún manuscrito transmite la fecha de la composición de la obra, ni tampoco se sabe quién es exactamente su autor (lo llamamos "Marcos" para entendernos, siguiendo la tradición), pero gracias a los datos internos del Evangelio mismo y a la comparación con otros textos cristianos se pueden situar bastante bien dentro del siglo I d.C.

Todos los Evangelios son posteriores a la obra de Pablo, pues este no conoce en absoluto de su existencia. Están compuestos en griego.

Marcos impuso un orden "biográfico", aunque prescindiendo de los momentos de la niñez de Jesús, sobre los cuales probablemente no sabía nada. Marcos comienza con la predicación de Juan Bautista y concluye con la cruz y la resurrección. A Marcos le movía un deseo de propaganda religiosa. Propagar la fe cristiana especialmente entre los gentiles, conforme al plan esbozado por Pablo dentro de la "teología de la restauración".

El evangelio de Marcos está pensado como un drama escatológico, es decir, tiene siempre presente el inmediato fin del mundo, del que está convencido su autor. Este drama tiene tres actos. El actor principal es Jesús y los secundarios, Juan Bautista y los discípulos.

Jesús se descubre ante sus discípulos como mesías, pero en conjunto es rechazado y nadie le entiende (incluidos los discípulos); Jesús continúa proclamando la necesidad del sufrimiento del mesías y finalmente lo confirma con su muerte. Pero el evangelio insistirá en que este final desgraciado es sólo aparente. A la muerte sigue la resurrección de modo inmediato.

Jesús es más que un profeta, es el mesías prometido. Pero este mesías no es el "normal" que esperan los judíos, sino de otra clase. Jesús es un mesías que se acomoda a un extraño plan divino que exige de su "ungido" (christós = "cristo" en griego) la humillación, el no reconocimiento de su pueblo, la incomprensión, el fracaso incluso hasta la muerte.

Con esta nueva concepción del mesianismo se pone la base para desarrollos ulteriores de la teología ya específicamente cristiana. Así, a lo largo de su evangelio Marcos va emitiendo señales de que Jesús era el Cristo paulino, salvador universal (13,10) y pacífico, alejado de los problemas políticos del Israel de su tiempo.

Los lectores potenciales de Marcos no son judíos, pues el autor se cuida de traducir los términos hebreos o arameos que aparecen en el texto y de explicar las costumbres hebreas. El Evangelio de Marcos es ya una obra de propaganda religiosa para lectores paganos. Son o bien cristianos que comienzan el camino de una nueva fe desde el paganismo ("temerosos de Dios2), o paganos directamente que pueden sentir cierta atracción por saber algo de Jesús.

HECHOS DE LOS APÓSTOLES

Al principio del Evangelio de Lucas, el ángel de la anunciación indica claramente a María que lo nacido de ella es "Hijo del Altísimo", pues el "poder de este" lo engendrará de modo directo sin concurso de varón (1,32-35). Jesús es hijo por esencia de Dios, y ya desde su concepción misma. Por el contrario, los primeros

capítulos de los Hechos presentan una cristología muy arcaica de tonos claramente "adopcionistas" y "subordinacionistas": Jesús es adoptado como hijo de Dios y mesías solo después de su resurrección, no antes (13,30.33-38: a partir de la resurrección Jesús es hijo de Dios según el Sal 2,7), y como tal hijo está subordinado al Padre.

Esta cristología corresponde a los principios, a los años treinta y cuarenta del siglo I, y es la más arcaica porque aún no ha evolucionado hasta considerar claramente Dios a Jesús. La segunda, la cristología de los relatos de la infancia de Jesús, que lo presentan como hijo de Dios real y desde su concepción, corresponde a la de los años ochenta o noventa cuando se compone el Evangelio.

Los Hechos tienden a resaltar al Pablo judío y disminuir el escándalo de sus doctrinas revolucionarias. Los discursos de Pedro y Pablo en los Hechos se rigen exactamente por los mismos esquemas. Esta tesis lucana, absolutamente sincretista y pacifista, es en el fondo tan incompatible con el evangelio paulino de la salvación solo por la fe como la tesis de Mateo, pero tuvo gran éxito.

"En los Hechos la narración tiene el fin primario de proporcionar seguridad a los creyentes (Lc 1,4) y fortalecer su perspectiva teológica. Por ello, cualquier tipo de historia que se nos haya conservado en los Hechos está puesta al servicio de la teología y de la predicación pastoral" (Brown, 429).

EL EVANGELIO DE JUAN

Ya desde la antigüedad, siglo III, se dudó seriamente de que el autor del Apocalipsis fuera el mismo que el del Cuarto Evangelio y el de las Cartas. Hoy día esta posición se da por segura. El Cuarto Evangelio, comparado con los tres Sinópticos, presenta muy notables diferencias y plantea serios problemas de interpretación, porque su imagen de Jesús es muy distinta de la de sus antecesores.

La diferencia esencial radica en la presentación global de Jesús por parte de los Sinópticos y del Evangelio de Juan. Para los Sinópticos es la predicación del reino de Dios el centro de la misión de Jesús; para el segundo lo fundamental es presentar a este como el Enviado descendido del cielo, del Padre, que revela la clave de la salvación del ser humano –a saber, su unidad con el Salvador y que este a su vez es uno con el Padre– y de nuevo asciende al lugar de donde vino.

El Evangelio de Juan presenta escenas de la vida de Jesús que no aparecen en los Sinópticos, como las Bodas de Caná (2,1-11), el diálogo con Nicodemo (3,1-21); la mujer samaritana (4,7-42), etcétera. Los discursos del Salvador son muy diferentes en el Evangelio de Juan y en los Sinópticos. En el Evangelio de Juan Jesús habla en parlamentos largos y solemnes.

Juan conoce ciertamente si no los evangelios anteriores, sí al menos la tradición sinóptica que está detrás de ellos y forma su base; pero no la utiliza tal cual, sino que la repiensa, la reelabora y la reescribe. El carácter simbólico y místico de este evangelio indica de modo indirecto al lector que Juan no deseaba reproducir simplemente la tradición que sobre Jesús le había llegado. En algunos casos esta reescritura se apoya en una interpretación alegórica de la tradición sinóptica e incluso de pasajes del Antiguo Testamento.

¿Por qué repensó Juan y reescribió la tradición sobre Jesús? Porque pensaba que otros escritos evangélicos anteriores no habían presentado de modo adecuado las tradiciones sobre Jesús.

Frente a la imagen de Jesús de Marcos, Mateo y Lucas, el autor del Cuarto Evangelio pretendía probablemente ofrecer una interpretación más completa, profunda y exacta de lo que en su opinión fue realmente el personaje. Como ocurría con Mateo y con Lucas, el autor del Evangelio de Juan escribe su obra para enmendar conscientemente la plana a sus predecesores.

Jesús no es solo rabino, profeta, mesías, hacedor sanador, sabio experto en la Ley, etc., como dicen los Sinópticos, ante todo Luz, Camino, Verdad, Vida, Pastor, Revelador. Revelador inhabita dentro del que cree en él. La cruz y la ceden en importancia ante la autorrevelación de Jesús.

No hay que esperar a la muerte, a la resurrección y al juicio final para completar el ciclo de la salvación. El que cree experimenta la salvación y la resurrección ya en este mundo.

En especial, nos parece que el Evangelio de Juan tiene ciertas peculiaridades que encajan bien con lo que podríamos denominar una "protognosis", es decir, con un ambiente intelectual que, con el tiempo, no más de cincuenta años, se convertirá en sistemas gnósticos hechos y derechos.

EL APOCALIPSIS

Durante todo el siglo I d.C. en la época de Jesús y de los primeros cristianos, estas expectativas tomaron cuerpo absolutamente firme en Israel. Los cristianos heredaron totalmente, al cien por cien, estas esperanzas mesiánicas, pues su maestro Jesús de Nazaret había hecho de la llegada inminente del reino de Dios –una forma de Mesianismo– el centro de su predicación y actividad.

Cuando Jesús murió y sus discípulos creyeron firmemente que había resucitado, pensaron que su retorno como mesías definitivo, como ayudante de Dios para instaurar el Reino y formalizar el juicio contra los pecadores, sería absolutamente inmediato. Pasaron los días y los años, y a finales del siglo I de nuestra era estas esperanzas en la vuelta de Jesús se apaciguaron en algunos grupos cristianos, pero en otros no solo continuaron vivas, sino que se acrecentaron.

La persecución de Nerón en Roma, la guerra judía con sus cruentas batallas y su tremendo final, con la destrucción de Jerusalén y del Templo (70 d.C.), llevaron a pensar a muchos cristianos que por fin estaba cerca el final. Estos eran los signos previstos por Jesús y los profetas cristianos de que el momento de la liberación estaba cerca (Mc 13 y par.).

Al deseo del retorno de Jesús se unía con toda claridad el desprecio hacia un Imperio, el romano, que no sólo estaba derramando sangre de cristianos, sino que en la persona de Nerón empezó a oponerse al culto a Cristo.

En el 81 ascendió al trono imperial el más joven de los hijos del emperador Vespasiano, Domiciano de nombre. Un joven arrogante, buen administrador, pero tremendamente creído y celoso de su autoridad como jefe del gran Imperio del

mundo. Domiciano tuvo interés en que el culto a su persona como Emperador y a la diosa Roma fuera practicado por todos los súbditos como norma.

Para una población pagana y politeísta dar culto a la diosa Roma y al Emperador –como encarnación en la tierra de la divinidad suprema que tutelaba el Imperio– no suponía ningún problema. Se trataba simplemente de añadir un dios más al panteón. No ocurría esto con los cristianos, que habían heredado del judaísmo un monoteísmo acendrado.

En estos momentos de angustia en la era de Domiciano, quizá más por lo que se temía en un futuro inmediato que por lo que ocurría de momento, un cierto personaje, Juan por nombre, predicador del Evangelio y destacado profeta de los cristianos, fue probablemente desterrado por motivos religiosos a una de las islas del mar Egeo que los romanos utilizaban para desembarazarse de elementos políticos molestos sin condenarlos a muerte.

Allí tuvo una serie de visiones. Contempló cómo el mundo estaba gobernado por poderes satánicos, cómo Dios lo permitía porque formaba parte de su plan de libertad del ser humano y de la salvación para la humanidad.

Vio también cómo se acercaba el final conforme a ese plan de Dios bien trazado en las Escrituras..., si se sabían interpretar correctamente. La intención divina no se concentraba ya en la restauración del Israel material, sino en el triunfo final del Israel espiritual, el verdadero Israel, los cristianos.

Los dolores de parto mesiánicos, es decir, las penurias antes del triunfo del mesías, ya habían comenzado, lo que apuntaba a un final cercano del mundo y de la historia.

El conocimiento de este plan divino lo había recibido Juan por revelación y la descripción de cómo habrían de desarrollarse las diferentes escenas de este triunfo de Dios y de su mesías, Jesús, es el núcleo del Apocalipsis.

Probablemente el escritor era un judeocristiano nacido en Palestina, que conocía de memoria el Antiguo Testamento y otras obras apocalípticas, que emigró a Asia Menor, probablemente debido a las convulsiones políticas y guerreras de la revolución judía contra Roma durante los años 66-70. En estos acontecimientos creyó él ver el inicio del fin.

NUEVO ORDEN HISTÓRICO DE LOS LIBROS DEL NUEVO TESTAMENTO

En las Biblias confesionales la ordenación empieza por los Evangelios y termina por el Apocalipsis, de modo que las cartas paulinas y todas las demás aparecen como posteriores a los evangelios.

Con esta ordenación, el lector recibe la impresión de que lo primario y más relevante son los textos evangélicos centrados en la figura de Jesús, mientras que las epístolas paulinas tendrían un carácter secundario, que servirían para confirmar los relatos evangélicos sobre la personalidad de Jesús.

Como este orden tradicional (teológico) crea confusión, en *Los libros del Nuevo Testamento. Traducción y comentario* (editado por Antonio Piñero, con la colaboración Gonzalo del Cerro, Antonio Piñero, Gonzalo Fontana, José Montserrat Torrents, Carmen Padilla, publicado en la Editorial Trotta en 2021) los investigadores

independientes han optado por un orden cronológico de carácter científico, respetando la aparición histórica de los distintos libros.

De este modo, los escritos paulinos son los primeros, no solo por atender a la cronología, sino por su influencia teológica en los demás escritos.

El primer escrito del N. T. es, pues, la Primera carta a los tesalonicenses (año 51 d.C.) y el último la Segunda carta de Pedro en torno al año 135, ya en el s. II.

El nuevo orden histórico es ahora como sigue:

Las cartas auténticas de pablo

Primera carta a los tesalonicenses, Carta a los gálatas, Primera carta a los corintios, Segunda carta a los corintios, Carta a los filipenses, Carta a Filemón y Carta a los romanos. La Carta a los romanos, la más extensa, en el orden tradicional aparecía como primera, mientras que en el orden histórico es la última. La tradición atribuía a Pablo catorce cartas, incluso la Carta a los hebreos, pero la crítica histórica solo admite siete como auténticas.

Los evangelios sinópticos (de Marcos, Mateo y Lucas)

El orden tradicional sitúa a Mateo de primero, pero la investigación independiente le da prioridad a Marcos, puesto que Mateo y Lucas dependen de Marcos y de la fuente Q (del alemán Quelle, 'fuente').

Los hechos de apóstoles, y a continuación las

Cartas atribuidas a pablo, pero no escritas por Pablo (Carta a los colosenses, Carta a los efesios y Segunda Carta a los tesalonicenses). Sigue la **Carta a los hebreos**, que tampoco es de Pablo.

Los escritos joánicos, que comprenden el Evangelio de Juan, la Primera Carta de Juan, la Segunda Carta de Juan y la Tercera Carta de Juan, todos ellos pertenecientes a una misma escuela teológica, diferente de la tradición sinóptica. En el orden tradicional el Evangelio de Juan viene después de los tres Sinópticos, interpretando ese Evangelio como un complemento de los mismos sobre la figura de Jesús, el Cristo. La investigación crítica, sin embargo, interpreta el Cuarto Evangelio en clave mística y alegórica, incluso gnóstica, sin la pretensión de narrar hechos históricos sobre Jesús, al que el evangelista ya elevó al rango divino como Lógos preexistente, Verbo divino y revelador que se humaniza en la Encarnación.

Revelación/Apocalipsis y las Cartas Comunitarias

Primera carta a Timoteo, Segunda carta a Timoteo y Carta a Tito). En el orden tradicional, el libro del Apocalipsis aparece como el último del N. T. y también de la Biblia entera. Finalmente, se colocan las denominadas

Cartas universales: Carta de Jacobo, Carta de Judas, Primera carta de Pedro y Segunda carta de Pedro, que cierra todo el N.T.

LOS CRISTIANISMOS DERROTADOS

[Antonio Piñero: *Los cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?* Madrid: EDAF, 2007]

Existen en el día de hoy más de quinientas confesiones y denominaciones cristianas, y todas creen ser fieles seguidoras del mensaje de Jesús. No tan numeroso como hoy día, pero sí en mayor proporción de lo que creemos o imaginamos, el "cristianismo" antiguo era también muy variado.

Según los Hechos de los Apóstoles (cap. 6), nada más iniciarse la andadura de los seguidores de Jesús hubo una notable división en la comunidad cristiana de Jerusalén, que partió al grupo de creyentes en dos mitades desiguales: los "hebreos", judíos cristianos que habían nacido en Israel y cuya lengua materna era el arameo, y los "helenistas", judíos cristianos, normalmente nacidos fuera de Israel, que se habían trasladado a vivir a Jerusalén, y cuya lengua materna era el griego.

Cuando el cristianismo se asentó suficientemente en el Imperio romano –unos doscientos años después de la muerte de Jesús–, se podía constatar una gran unidad, pero también la existencia de bastantes grupos diferentes al "ortodoxo" o mayoritario:

- Cristianismos que negaban que Jesús fuera Dios: ebionitas, nazarenos.
- Cristianos que negaban a Pablo de Tarso y su doctrina, al que denominaban falso profeta y traidor a Jesús y a la ley de Moisés.
- Cristianismos proféticos en los que la comunidad era regida no por obispos y presbíteros, sino por profetas: montanistas y gnósticos.
- Cristianismos que negaban la validez, la verdad o la inerrancia de las Escrituras sagradas: Marción, pseudoclementinas, ciertos gnósticos.
- Cristianismos que negaban la encarnación verdadera de Jesús: docetas, grupos que están detrás de los Hechos Apócrifos de los Apóstoles.
- Cristianos que negaban la resurrección futura: grupos que aparecen mencionados en Pablo (1 Corintios) y en las Epístolas Pastorales.
- Cristianismos que promocionaban la independencia de las mujeres: grupos representados por el Evangelio de María Magdalena o por los Hechos Apócrifos de los Apóstoles.
- Cristianismos que negaban el cuerpo y el mundo, es decir, que promovían un ascetismo extremo. Grupos representados por el Evangelio de los Egipcios, la Epístola del Pseudo Tito, los Hechos Apócrifos de los Apóstoles.
- Cristianismos que promocionaban una vida libre e incluso libertina: gnósticos libertinos criticados por Epifanio (los fibionitas) e Ireneo de Lyon; los carpocracianos mencionados por Clemente de Alejandría.

Esta variedad de cristianismos no significaba aún necesariamente "herejía", pues las líneas de demarcación no estaban en esos momentos nítidamente marcadas. La diversidad de cristianismos continúa con cierta fuerza hasta bien entrado el siglo V.

El movimiento cristiano, la teología cristiana, el cristianismo, nace precisamente como interpretación de Jesús, su doctrina y su figura, no como una "fundación" de este. El cristianismo no es la religión de Jesús, sino una reflexión sobre la religión de este, sobre su figura y su misión. Jesús era el predicador de la inminente venida del Reino de Dios; por el contrario, en el cristianismo, la figura de Jesús –y no el Reino– pasa a ocupar el puesto central.

Ya en sus mismos inicios el grupo "cristiano" no era uniforme: había una tendencia, la de los "hebreos", más conservadora en su teología, más fácil de aceptar por los judíos no cristianos del entorno; y había otro grupo de teología más radical y novedosa, que fueron expulsados de la Ciudad Santa.

Desde el primer instante había divergencias serias en la interpretación de la importancia y trascendencia de la misión de Jesús. En este cristianismo naciente se formaron también rápidamente tres grupos antagónicos, aunque todos estaban convencidos de que Jesús volvería pronto: por tanto, el fin del mundo estaba muy cerca.

Los tres grupos eran los siguientes:

1. Para los que eran judíos de pura cepa no había problema alguno respecto a la salvación de los paganos que habían creído en Jesús como Mesías: se salvarían si aceptaban hacerse judíos y cumplir todas las normas de comportamiento de la Ley judía de siempre.
2. Otra parte de los creyentes de la comunidad judeocristiana de Jesús, liderada por Pedro, y, un poco más tarde, por Santiago, el hermano del Señor, opinaba que esos gentiles podrían salvarse sin "hacerse plenamente judíos", es decir no tendrían que circuncidarse ni tampoco cumplir toda la Ley.
3. Para los no judíos, sin embargo, para esos paganos que se iban agregando al grupo, la cosa no estaba tan clara. Y como ellos pensaban algunos de los "helenistas", dirigidos por los compañeros y amigos de Esteban, y más tarde por Pablo de Tarso, recién pasado a sus filas. Sostenían que, según el plan divino para los momentos finales del mundo, estos paganos convertidos no tenían por qué cumplir toda la engorrosa Ley de Moisés en materia de alimentos, de pureza y de culto. En el fondo se salvarían solo creyendo en Jesús con todas sus consecuencias, sin circuncidarse.

La "teología de la restauración" de Israel incluía la instauración del reino de Dios en Palestina, y el comienzo de una nueva era mesiánica en la que Israel entero se convertiría a Dios, cumpliría por completo su Ley, gozaría de paz y abundancia de bienes en esta tierra y, cuanto menos, del respeto del resto de las naciones, que aportarían grandes done para el Templo. E incluía también que después de un cierto tiempo idílico en esta tierra (¿mil años?) vendría el fin definitivo de las cosas toda y se instauraría un nuevo paraíso, probablemente en otro mundo, quizá en este, pero totalmente renovado.

EL JUDEOCRISTIANISMO HASTA EL FINAL DE LA COMPOSICIÓN DE LOS ESCRITOS DEL NUEVO TESTAMENTO: 50-120 D. C.

Los posibles temas en los que se podía divergir afectaban fundamentalmente a tres áreas:

La naturaleza del Salvador

La constitución o naturaleza del Salvador se pensó en estos años de maneras muy diversas, según se considerara a Jesús: 1) un hombre más o menos normal y corriente, cuyo estatus pasaba a ser divino tras su muerte; 2) o bien si el tránsito al ámbito divino ocurría en un momento especial de su vida; 3) o bien si era ya divino desde su concepción en el seno de su madre; 4) o bien si lo era antes incluso de ser concebido en este mundo.

La que venció en toda la línea fue la cuarta, la cristología de la preexistencia de Jesucristo, combinada con la tercera, que responde a la pregunta planteada pero dejada sin respuesta por el cuarto Evangelio: ¿cómo se realizó la encarnación? La respuesta de Mateo/Lucas es: la encarnación fue un milagro asombroso; una concepción milagrosa por parte de una virgen gracias a la potencia divina del Espíritu Santo.

El resto de las cristologías del Nuevo Testamento acabaron siendo rechazadas como herejías posteriormente, porque o bien presentaban a Jesús como un mero hombre, o bien hacían de este un ser humano que en algún momento de su vida había sido adoptado como hijo por Dios, sin serlo por tanto por esencia. Más tarde se calificó a esta última opinión como herética y se denominó "adopcionismo".

Otros cristianos de la misma época efectuaban algunas matizaciones sobre esta concepción adopcionista. Jesucristo era Dios, pero como de segunda categoría. Estas creencias fueron designadas como "monarquianismo" y "subordinacionismo" y tuvieron un cierto eco entre los cristianos un poco más tarde, bien entrado el siglo II. Ya a finales de esta centuria fueron combatidas como herejías por los Padres de la Iglesia ortodoxos, por ejemplo, Hipólito de Roma.

Antes de finalizar el siglo I empieza a despuntar una posición heterodoxa relacionada con la naturaleza del cuerpo de Jesús: este no es real, sino mera apariencia. Esta heterodoxia representa un modo de concebir la "encarnación" de Jesús que será de inmediato reconocido como peligroso: el docetismo (del verbo griego dokéo, 'parecer'). Sostienen los docetas que el cuerpo de Jesús fue solo aparente. Nació, o vivió en apariencia como cualquier mortal, pero la materia de su cuerpo no era real.

El autor del cuarto Evangelio recalca expresamente en contra de esta doctrina que el "Verbo se hizo carne" (Jn 1, 14), y otro personaje de su escuela polemiza expresamente contra ella.

La naturaleza de la Iglesia

En los Evangelios, salvo en el de Mateo (16, 16-18), no aparece Jesús fundando Iglesia alguna. Sin embargo, Jesús, como profeta de la restauración de Israel en los últimos días y como anunciador de la venida del reino de Dios, sí congregó en torno

suyo a un grupo de seguidores que difundían junto con él el mensaje anexo a esta próxima venida.

El núcleo de esta "comunidad" en torno a Jesús estaba ciertamente constituido por Doce personas que simbolizaban el Israel del inmediato futuro cuando Dios instaurara su reinado. Es probable, por tanto, que Jesús solo "fundara" la comunidad escatológica del Israel futuro, el del mundo nuevo (denominado técnicamente el "eón futuro") que estaba por venir y que habría de durar entre su previsible muerte y la venida del Hijo del hombre como juez universal.

Con el paso de los años, y al retrasarse la venida de Jesús interpretado ya como Hijo del hombre (lo que se denomina técnicamente el retraso de la "parusía" (παρουσία, 'presencia', 'llegada'), ese grupo de creyentes en Jesús Mesías fue desarrollando sus estructuras de mando y control, en todos los aspectos, sobre ese grupo, sin los cuales este no podía subsistir a la larga en la tierra.

Pablo tomó de los filósofos estoicos la idea de que un grupo de creyentes "forma como un cuerpo", y la aplicó a la Iglesia en su conjunto, a la que consideró el "cuerpo de Cristo", pero sin precisar exactamente la relación de ese cuerpo con el Mesías. Fueron dos discípulos de Pablo, los autores de las cartas a los colosenses y efesios, los que se encargaron –unos treinta años más tarde– de profundizar en esta idea, expresando ya claramente que Cristo es la cabeza del cuerpo de la Iglesia, o pensando que Cristo era el esposo y la Iglesia, la novia/esposa preparada para vivir con él.

La naturaleza de la salvación

El tercer tema importante que se discutía en la época de Nuevo Testamento y que afianzó la diversidad de los cristianismos era cómo debían salvarse los paganos convertidos desde el judaísmo. Sabemos ya que existían tres posturas al respecto muy enfrentadas: la de los judeocristianos estrictos, la de los judeocristianos moderados y la de Pablo.

- Los judeocristianos estrictos, capitaneados quizá por Santiago, el "hermano del Señor", exigían que los gentiles recién convertidos a la fe en Jesús se hicieran plenamente judíos, es decir, que se circuncidaran y cumplieran todas las normas de la ley de Moisés (Hch 15, 1-5).
- Los judeocristianos moderados, capitaneados quizá por Pedro, y al que se añadió tal vez en algún momento Santiago, solo exigían a los paganos convertidos a Jesús Mesías que cumplieran las denominadas "Leyes de Noé" (Hch 15, 28-30).
- La fracción de Pablo y sus seguidores, afirmaba que –según revelación divina– Dios había dulcificado las condiciones de salvación para esos paganos convertidos. Esta tercera postura era muy novedosa y suscitó enseguida una oposición encontrada.

El primer modo de salvación –el de los judeocristianos más estrictos– eran un sistema rígido, lleno de preceptos, y costoso socialmente, porque hacerse judío suponía en muchos ambientes ser muy mal visto. El segundo era más o menos pasable, pero suponía una salvación de segundo grado, de menor categoría según se pensaba.

El tercero, el de Pablo y sus seguidores, era sensacional y conllevaba agradables consecuencias: no era necesario circuncidarse; no era necesario cumplir la Ley de Moisés, sino que bastaba con "circuncidarse" espiritualmente, hacer un acto de fe, y observar la "ley del amor". Y ser bautizado y participar de la eucaristía no exigía esfuerzos sociales ni económicos especiales, salvo la necesaria conversión sincera y absoluta.

El modo de la resurrección

El tema de la resurrección era importante, porque los primeros cristianos estaban convencidos de que el fin del mundo era inmediato. Unos creyentes, impregnados de ideas gnósticas, afirmaban que, gracias a la fe en Jesús, habían sido transformados de tal manera que en el fondo la resurrección había tenido ya lugar. Testimonios de esta creencia se hallan en las Cartas de Pablo y en el Evangelio de Juan. Otros, en la pura tradición de lo mejor de la religiosidad judía, sostenían que la resurrección tendría lugar "en la otra vida", tras la muerte de cada uno, al final de los tiempos, desde luego no en esta vida.

Pablo, en 1 Corintios 15, toma partido con contundencia por la postura que preconiza que la resurrección acontecerá solo tras la muerte de cada uno, si esta llega antes del fin del mundo, o con los cuerpos que cada uno tiene si es que el final de los tiempos llega estando el creyente aún en vida (1 Tes 4, 17). Esta resurrección no será solo del alma o del espíritu del hombre, sino también del cuerpo.

El Evangelio de Juan, por el contrario, defiende con relativa claridad que la resurrección ha tenido ya lugar en esta vida, gracias a la fe prestada a la revelación que traen las palabras de Jesús: "Yo soy la resurrección y la vida. El que crea en mí, aunque muera, vivirá. Y todo el que vive y cree en mí no morirá jamás" (11, 25).

Esta posición, un tanto ambigua y poco precisa, fue tomada al pie de la letra por cristianos del siglo I y principios del II que defendieron que nunca tendrá lugar una resurrección como se imaginaba la mayoría de los cristianos. Esta postura fue enseguida rechazada.

La búsqueda de un consenso

Existía un grupo más o menos compacto que tendía a una cierta unidad. Esta cierta unidad es la que se va plasmando en los escritos conservados de este grupo mayoritario, de los "vencedores" a la larga, y es la que a finales del siglo II dirigirá la constitución y delimitación de una "Escritura sagrada de la nueva alianza", el Nuevo Testamento. Desde el principio muchos de los escritos del Nuevo Testamento reflejan una gran aversión contra las variantes llamativas de doctrinas que afectan a la unidad. Por ello estaban tal mal vistos los "partidos", facciones o disensiones que rompían, o afeaban, esa unidad que se pretendía.

En estos años que van del 50 al 120 d. de C. todavía no se ha formado netamente el concepto de "herejía", sino que la descripción de los adversarios teológicos se centraba en la idea de que eran "falsos maestros" o "falsos profetas", y que sus enseñanzas eran "doctrinas erróneas", no concordes con el consenso que se pretendía. Como "anticristos", eran enemigos de Dios y de su Espíritu.

LOS AGITADOS SIGLOS II Y III

La Iglesia cristiana se afianza en casi todas las provincias del Imperio, comienzan a surgir escritores cristianos que desarrollan nuevos aspectos de la teología o que defienden su religión ante los ataques de los paganos; se inician y se difunden por escrito las primeras disputas teológicas con los judíos, que sienten, probablemente con alivio, cómo el cristianismo, esa secta judía herética y gangrenosa respecto a su religión madre, se separa definitivamente del judaísmo y se hace autónoma.

Comienzan también las persecuciones más en serio. Estas, sin embargo, en contra de lo que opinan muchos cristianos hoy, nunca fueron generales, extendidas por todo el Imperio, sino solo locales y restringidas.

Estos siglos fueron muy movidos desde el punto de vista teológico: al núcleo sin duda mayoritario de la protoortodoxia, u opinión común, cuyos rasgos principales son los que conformarán a la Iglesia católica hasta hoy, se oponían grupos disidentes.

Primeros debates trinitarios

Continúan en estos dos siglos las divisiones de opinión en torno a cuál era la naturaleza de Jesucristo, que afectan naturalmente a la relación de este con el Padre: siguen existiendo los docetas, adopcionistas y subordinacionistas.

He aquí una síntesis de la pluralidad de concepciones cristianas de los siglos II y III:

Vencidos	Vencedores
No son distintos Padre e Hijo, pero el Padre tiene una cierta prioridad; el Padre se encarnó también en el Hijo; el Padre, en la forma del Hijo, sufrió la pasión y la muerte en cruz.	El Padre y el Hijo son distintos de alguna manera. El Padre no se encarnó. El Padre no sufrió la pasión.
El Padre y el Hijo son tan iguales que se pueden denominar conjuntamente «Hijopadre». La distinción entre Padre e Hijo no es más que un modo de hablar: no son dos (o tres, si se añade el Espíritu) personas diferentes, sino solo "aspectos" o "modos" de una misma personalidad.	El Padre y el Hijo no se diferencian como meros modos, sino radicalmente y por su esencia.
La ley de Moisés sigue vigente en todo. El apóstol Pablo, que enseña lo contrario, es un hereje y un malvado.	La ley de Moisés no sigue vigente: ha sido superada por la "ley de Cristo". El apóstol Pablo es apóstol por excelencia y uno de los pilares de la Iglesia.
Al menos son rechazables ciertas partes del Antiguo Testamento. Pero la observancia de la circuncisión y el sábado siguen vigentes.	El Antiguo Testamento entero sigue vigente, pero según la interpretación de la Iglesia. Sus normas se entienden simbólicamente.

Hay que venerar a los astros para protegerse de su mala influencia.	No hay que venerar a los astros.
El rechazo a los sacrificios implica una oposición absoluta al consumo de carnes.	No está prohibido, ni siquiera mal visto, la ingestión de carnes.
Jesús era plena y exclusivamente un ser humano. Jesús no nació de María virgen, sino hijo normal de José y de María.	Jesús es plenamente humano, pero o bien es Dios al mismo tiempo, o bien ha sido subsumido por la divinidad. Su nacimiento es virginal.
El fin del mundo es inmediato. Hay dos resurrecciones. Antes de la primera se enfrentan el Cordero (Jesucristo) y el Diablo. Este es derrotado. De sus tumbas saldrán gloriosos tes mártires. Junto con estos los que también fieles al Cordero hubieren sobrevivido, reinarán en paz en esta tierra llena de todos los bienes materiales, durante mil años. Luego tiene lugar la «segunda resurrección» y el juicio final.	El fin del mundo no es inmediato. El reino del «milenio» ha de entenderse solo simbólicamente. No hay dos resurrecciones, sino solo una. El paraíso es ultramundano y no consta de bienes materiales.

LOS PRIMEROS VALLADARES CONTRA LA HETERODOXIA: SIGLOS II AL IV

Las mejores armas de la ortodoxia naciente comienzan a aparecer a finales del siglo I y comienzos del II: control de las Escrituras, el concepto de tradición, la formación de cargos eclesiásticos unidos a la idea de la sucesión apostólica... todo ello dentro de un marco que va haciéndose cada vez más preponderantemente paulino.

El triunfo del cristianismo paulino

En los primeros ochenta o noventa años de existencia cristiana el consenso doctrinal mayoritario que se iba formando lo fue en torno a un tipo de cristianismo de tendencia paulina. Y fue este un proceso bastante natural si tenemos en cuenta que, gracias a la predicación y teología de Pablo de Tarso, los conversos al cristianismo procedentes del mundo pagano fueron pronto mayoría en las comunidades de cristianos. La misión a Israel fue un fracaso, pues la inmensa mayoría de los judíos se negó a aceptar a Jesús como Mesías.

Las iglesias se llenaron poco a poco de gentiles convertidos que comulgaban con las ideas de Pablo. Dentro de este ambiente cristiano de extracción mayoritaria pagana, los ebionitas y otros judaizantes tenían poco porvenir. Igualmente, marcionitas y montanistas iban a tener a la larga pocas oportunidades de éxito frente a los cristianos de corte paulino. Ambos predicaban una religión fuertemente intransigente por sus exigencias ascéticas extremas. Ambos mantenían más viva que nadie la

creencia en un fin del mundo cercano, pero esta esperanza era desmentida por los hechos.

Y los diversos y abigarrados grupos gnósticos tampoco tenían demasiado porvenir. Su complicadísima teología y su talante ultraselecto –solo unos pocos poseían el espíritu; solo estos recibían la revelación que otorgaba una salvación plena– fue perdiendo gradualmente agarre entre la mayoría. Prácticamente solo quedaba en pie un cristianismo de mayoría paulina y la de aquellos grupos que no se le opusieran frontalmente.

El control de las Escrituras en busca de la unidad

La difusión en la Gran Iglesia de las cartas apasionadas, de rico contenido teológico, de un personaje como Ignacio de Antioquía, aureolado con la gloria del martirio, contribuyó a la interpretación de los textos sagrados tal como lo iba haciendo la mayoría: si se leen las Escrituras con atención, como enseña la comunidad cristiana, es claro que todas ellas apuntan hacia Jesucristo.

Este es el fin y el culmen de todas las promesas divinas. Si los judíos no creen en Jesús, es problema suyo; la única solución para ellos es hacerse cristianos. Adoptar nuestra interpretación de las Escrituras significa ser consecuentes con los propios textos.

Si alguna parte de estas Escrituras parece contradecir la nueva doctrina cristiana, es porque en verdad no se sabe leerlas conforme al patrón recto: no hay que interpretarlas al pie de la letra, la mayoría de los pasajes tienen un sentido simbólico y apuntan, bien entendidas, hacia Jesús. Quien indica ese sentido simbólico es la Iglesia, presidida en cada caso por el obispo. La interpretación de la Escritura debe ser única, y que la depositaría de la interpretación es la Gran Iglesia.

Control de las tradiciones: consolidación del concepto de tradición recta

La tradición recta sirve para formar un "depósito" de verdades que constituyen el contenido inamovible de la fe. El inicio de esta noción se halla ya en el Nuevo Testamento, en concreto y en primer lugar cronológico en el ámbito de los discípulos de Pablo, quienes al copiar y difundir entre las comunidades paulinas las cartas del maestro ayudaron a fraguar el concepto de doctrina tradicional, a saber, la que el apóstol difundía en sus cartas.

Posteriormente el resto de las iglesias procuraron conservar aquellas doctrinas que creían proceder de Jesús y pensaban que habían transmitido sus apóstoles, componiendo y difundiendo cartas pseudoepigráficas que circularon con el nombre de otros apóstoles: Santiago, Pedro, Judas, Juan...

Lo que se ha llamado la "iglesia protocatólica" –es decir, la que va aproximadamente del último cuarto del siglo I al primer cuarto del II– se siente separada de la edad de los primeros seguidores de Jesús, y piensa que en aquel tiempo se formó de una vez por todas y de golpe, gracias a la revelación recibida de Jesús por los apóstoles, el depósito de la fe.

La noción de jerarquía unido a la idea de la sucesión apostólica

Muy tempranamente en las iglesias paulinas se ensalza el motivo de la tradición y, en conexión con ella, la importancia de los "cargos" eclesiásticos en la Iglesia que cuidan de mantener esa tradición. Quien guarda el "depósito" es el que preside la comunidad.

El gobierno de las primeras comunidades paulinas no estaba estrictamente organizado según cargos eclesiásticos con funciones bien determinadas. Eran los maestros y profetas los que, en comunicación directa con el Espíritu, regían la comunidad. Esta debía ser gobernada según los dones espirituales (carismas) que el Espíritu reparte a su arbitrio, pero que al proceder de Dios deben tender a la unidad del grupo (1 Corintios 12, 4, 12-30).

El paso de una iglesia gobernada carismática o espiritualmente –al arbitrio del impulso del Espíritu– a otra con cargos eclesiásticos fijos –obispos, ancianos o presbíteros, y diáconos o servidores– debió de ser algo casi espontáneo por meras necesidades de supervivencia organizativa, y del control de la doctrina una vez que el grupo se había separado netamente del judaísmo.

La unión de la constitución de cargos eclesiásticos con la idea de sucesión apostólica se forma también muy pronto en el cristianismo primitivo. Antes del año 200 la Gran Iglesia aparece ya consolidada y controlada por una jerarquía que se justifica como sucesora legítima de los seguidores inmediatos de Jesús. Esta jerarquía controla el uso e interpretación de las únicas Escrituras que tiene el grupo cristiano hasta el momento, el Antiguo Testamento, y controla también el depósito de la fe formado ya por tradición y consenso entre las iglesias más importantes de la cristiandad. A partir de estos momentos los heterodoxos serán más fácilmente detectados y eliminados o proscritos.

La constitución de un canon o lista de libros sagrados

Puede decirse que, cuando tuvo sus propias Escrituras, el cristianismo se hizo verdadera religión autónoma. Lo que hasta el momento podría parecer una rama sectaria del judaísmo queda bastante bien delimitada como nueva religión. Entonces también las heterodoxias quedarán más claramente precisadas y, por lo tanto, más expuestas a los ataques de quienes poseían como propia la lista oficial de escritos sagrados.

Los cristianos no establecieron su propia lista de libros sagrados hasta aproximadamente el 150-180, cuando ya llevaban unos 120 años de existencia. Los cristianos no tuvieron prisa en formar canon alguno de Escrituras sagradas porque, además del Antiguo Testamento, poseían como grupo desde su mismo nacimiento otras tres autoridades:

- Las palabras del Señor, transmitidas por la tradición. Lo que Jesús había dicho tenía más valor que ninguna otra cosa.
- Las palabras y predicación de los "apóstoles" y primeros maestros y profetas cristianos sobre la importancia de la vida y mensaje del Maestro.

- Al principio y durante decenios el grupo cristiano no estuvo organizado jerárquicamente. La dirección de las comunidades corría a cargo de los maestros y apóstoles itinerantes, pero también y, sobre todo, de los profetas. Estos, convencidos de la fuerza e inspiración del Espíritu, reproducían o interpretaban las palabras del Señor, las acomodaban a los tiempos presentes y exhortaban a los fieles a la perseverancia.

Al principio, pues, parece que estas cuatro "autoridades" –Antiguo Testamento, Jesús, apóstoles y el Espíritu– bastaban al cristianismo primitivo, por lo que no necesitaban nuevas Escrituras.

A pesar de este panorama aparentemente contrario a la constitución de cualquier tipo de nuevas Escrituras, ocurrió que a finales del siglo II existía ya con toda claridad una lista o canon de escritos sagrados exclusivamente cristianos.

A mediados del siglo II, en Roma ocurre un hecho importantísimo: un cristiano rico de la comunidad, por nombre Marción, que había venido de fuera, de Asia Menor, funda su propia iglesia separándose de la de Roma: como griego, no entendía que el cristianismo mantuviera una conexión judía. Influido por las enseñanzas de los gnósticos, concibió una nueva forma de entender el cristianismo. Defendía una cosmología y una teología vertebradas en la contraposición entre el Dios Bueno, ser perfecto y supremo padre de Jesucristo, y el dios creador del mundo, menos poderoso y protagonista de la Biblia judía; un dios sangriento y vengativo responsable de males y guerras.

La *Biblia* de Marción consistía de solo dos libros. Uno, titulado *El apóstol*, era una compilación de una decena de epístolas escritas el siglo anterior por Pablo de Tarso, del que Marción enfatizaba su oposición a los judeocristianos. El otro libro, titulado *El evangelio*, consistía en el Evangelio de Lucas expurgado de los relatos de la infancia y de lo que Marción consideraba como añadidos judeocristianos.

Se considera por ello a Marción el inventor del concepto de Nuevo Testamento. Después de él, el cristianismo ortodoxo se dio cuenta de que era necesario organizar la maraña de escritos que se habían producido desde el origen del cristianismo y publicó su propio canon, que es básicamente el Nuevo Testamento actual. La actitud de Marción fue el detonante que no solo aceleró un proceso que se iba incoando lentamente en la Gran Iglesia, sino que lo provocó.

El Nuevo Testamento fue ciertamente un arma importante contra la heterodoxia, pero de ningún modo un arma definitiva: ni sirvió hace siglos para frenar la heterodoxia, ni sirve hoy para frenar la pluralidad de confesiones cristianas.

La composición de manuales "contra las herejías" fue otro hallazgo más dentro de la Gran Iglesia de finales del siglo II y comienzos del III para poner "orden" dentro de un espectro de grupos que amenazaba ciertamente una deseada unidad de fe. Los primeros catálogos de herejes junto con sus refutaciones son las obras de Ireneo de Lyon y de Hipólito de Roma. En el siglo siguiente aparecerá el de Epifanio de Salamis, o Salamina (Chipre), más amplio y completo.

LAS GRANDES DISPUTAS TEOLÓGICAS DE LOS SIGLOS IV Y V

Los siglos IV y V se caracterizan por ser los primeros en los que el cristianismo se convierte en religión oficial del Imperio por obra del emperador Constantino gracias a su "edicto de tolerancia" en el 313 (Edicto de Milán). La gran Iglesia pasó entonces en pocos años de ser una entidad tremendamente perseguida como dañina para el Imperio (época de Diocleciano: desde aproximadamente el 280 hasta el 305) hasta ser considerada el nuevo fundamento de la unidad de las tierras y las gentes en un Imperio amplio y abigarrado.

Fue este el momento álgido de la "segunda helenización" del cristianismo, una helenización que en realidad había comenzado ya hacía más de un siglo en la griega Alejandría con los Padres de la Iglesia Panteno, Clemente, y sobre todo Orígenes.

La primera helenización del pensamiento básico judeocristiano fue obra de Pablo de Tarso que reinterpretó la vida y misión de Jesús a la luz ciertamente de una teología de la restauración de Israel, pero entremezclada indisolublemente con una nueva teología de la salvación –que admitía en su seno a los paganos– moldeada en competencia con otras religiones del Imperio grecorromano, especialmente las denominadas "religiones de misterios".

La segunda helenización fue necesaria cuando el mensaje aún muy judío de la Iglesia, sobre todo el de las altas especulaciones trinitarias y cristológicas, hubo de ser traducido a una terminología que fuera entendible por las élites intelectuales en un Imperio donde dominaban las concepciones de la divinidad del platonismo tardío. El cambio de matriz cultural implicó nuevas preguntas que generaron respuestas que no se hallaban de modo explícito en los escritos del Nuevo Testamento.

Las grandes disputas teológicas de estos siglos que afectan sobre todo a cómo se concibe la relación del Dios uno con un Jesús, transformado ya plenamente en un Cristo divinizado, cómo se entiende a vida interna de la Trinidad y cómo se expresan estas cuestiones teológicas en un lenguaje que comprendan bien griegos y romanos cultos.

Y en este contexto fue en el que intervino la personalidad de Arrio (256-336), heresiarca, asceta, presbítero y sacerdote en Alejandría. Su postura respecto a la relación ente Dios y su Hijo, encarnado en Jesucristo, habría de producir una de las crisis más sonadas de la Iglesia, la "disputa arriana".

Sus enseñanzas sobre la naturaleza de Dios ("el Hijo está subordinado al Padre", "el Hijo tiene principio, pero Dios es sin principio") y su oposición a lo trinitario, que se había vuelto dominante en la cristiandad, le convirtieron en un asunto primordial durante el Primer Concilio de Nicea, convocado por el emperador Constantino I en el año 325.

Según Arrio, hay "tres personas" (en griego teológico "hipóstasis") en la Trinidad. El Hijo ha sido engendrado por el Padre como cualquier otra criatura. También ha sido engendrado "antes de los siglos", eternamente, pero hubo un momento en el que el Hijo no existía. Por tanto, es inferior al Padre. Lo que se dice del Hijo se dice también implícitamente del Espíritu Santo. Pero este no se nombra explícitamente en la discusión. En esta idea de Arrio hay ciertas resonancias del Demiurgo gnóstico: el Hijo es concebido hasta cierto punto como un Dios secundario, a una escala inferior

al Trascendente, y es el autor o agente divino gracias al cual se produce la creación del Universo.

La creencia de que Jesús tras su resurrección era divino, de algún modo, fue lo que separó definitivamente al judaísmo del naciente cristianismo. Jesucristo se había convertido de hecho en objeto del culto y de adoración en la nueva fe, y los cristianos utilizaban para hablar de Jesucristo un lenguaje que era parecido al empleado para referirse al Padre, al Dios del Antiguo Testamento.

En los primeros momentos del cristianismo no se dudó ni un instante de que Dios era absolutamente único y que, como las divinidades del entorno, también Él podía tener un Hijo, que, como su Palabra primogénita, era también Dios. Pero no se preocuparon los primeros cristianos de hacer más precisiones, o bien pensaron al Logos, que habitaba en Jesús, de un modo semejante al que los judíos se imaginaban a la Sabiduría, la Palabra, o la Presencia de Yahvé en el mundo, es decir, como un mero modo o proyección de Dios hacia el Universo, sin que eso significara que Dios quedaba de hecho como dividido.

Más tarde se dio un paso más entre los cristianos, y lo que se pensaba como una mera proyección o un modo de Dios en su relación con el cosmos se imaginó como un ser o entidad real, es decir se personificó. Es lo que técnicamente se denomina "hipostasiar" algo, concederle el rango de esencia, sustancia o persona. Entonces se pensó que el Logos/ Hijo era en verdad y esencialmente una persona divina.

Cuando esto ocurrió, los cristianos –para seguir defendiendo la unicidad de Dios– formularon la noción de que la divinidad adoptó como Hijo a esa entidad (lo que establecía una diferencia clara entre la clase de divinidad que poseían ambas entidades), o que Dios era el único monarca y el Hijo, como entidad divina, era y estaba de algún modo subordinado al Dios único: este pensamiento se denominó monarquianismo y subordinacionismo.

Subordinar el Hijo al Padre significaba que, aunque el Hijo, encarnado en Jesús, fuera divino y procediera en último término de un proceso generativo ocurrido en la vida interna de Dios, era de menor rango que el Padre. Esta manera de concebir la vida divina se percibe bien en el Nuevo Testamento en el hecho de que este corpus casi nunca llama directamente Dios a Jesús/Jesucristo, aunque lo piense inhabitado por el Logos (solo siete veces de entre más de mil trescientas ocurrencias del nombre de Dios), y no parece que casi nunca llegue a equiparar a Jesucristo totalmente con el Padre.

En el ámbito de la ciudad de Alejandría, que era donde se movía Arrio, la idea de la subordinación del Hijo al Padre había sido desarrollada ya por el maestro Orígenes de Alejandría (184-253). Para Orígenes, el Padre es real y absolutamente Dios, mientras que el Hijo es el Verbo, el arquetipo de todas las otras realidades, el médium y el camino hacia el Padre, el que conoce las cualidades del Padre trascendente porque participa de ellas.

Arrio no tuvo más que sacar las consecuencias de esta doctrina de Orígenes. La Iglesia se alarmó, porque profesar abiertamente esa doctrina era de hecho rebajar al Verbo a la categoría de criatura, y también porque la plena divinidad de Jesús que ya era concepto muy firme en la tradición cristiana quedaba igualmente rebajada.

Rápidamente se celebró un sínodo en la ciudad, y Arrio con sus amigos fueron condenados y excomulgados (324). Otro sínodo regional convocado a toda prisa en Nicomedia dio la razón a Arrio (en el mismo año 324).

EL CONCILIO DE NICEA (AÑO 325)

El emperador Constantino veía con malos ojos que la religión que él había escogido como aglutinante de las diversas poblaciones del Imperio se viera envuelta en disensiones, lo que suponía un ataque directo a sus propósitos de unidad. Apoyado por Osio de Córdoba, su consejero en temas de religión y enemigo acérrimo de las tesis arrianas, y por el entonces obispo de Roma, Silvestre, pensó que debía convocarse a toda prisa un concilio ecuménico de todo el Imperio, pero en Oriente, ya que allí era donde todos los jerarcas de la Iglesia andaban revolucionados con las ideas de Arrio.

Este concilio se convocó y celebró en Nicea (en el norte de Turquía) en el propio palacio o basílica del emperador. Constantino y Osio estaban presentes. En junio del 325 se reunieron a toda prisa unos 250 obispos, casi todos orientales, con poquísima participación de Occidente. Entre otros temas se habló largamente del asunto prioritario: encontrar una fórmula dogmática que salvara la tradición sobre la divinidad de Jesucristo y que acallara a los heterodoxos obligándolos a claudicar.

Tras muchas discusiones se llegó a la siguiente definición, que solo se explica si se tiene en cuenta en el trasfondo el pensamiento de Arrio, contra el que va dirigida. Curiosamente los obispos orientales, que eran casi todos origenistas, es decir, subordinacionistas y propensos por ello a un cierto arrianismo, impresionados por la potencia del emperador y su delegado, votaron a favor de unas tesis que en el fondo no eran totalmente suyas:

"Creemos en un solo Señor Jesucristo hijo único de Dios, es decir, procedente de la misma esencia del Padre... Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza (griego homooúsios) que el Padre..."

De momento se creó una cierta paz en Oriente, mientras que en Occidente el resultado del Concilio de Nicea casi pasó desapercibido.

CONTINÚAN LAS DISPUTAS – CONCILIO DE CONSTANTINOPLA DEL 381

En el 336 muere Arrio y un año más tarde el emperador Constantino, pero la crisis no se cerró con estas muertes. La lucha teológica era de gran amplitud, pues había en la cristiandad los que sostenían que en un Dios único –en esto no existía discusión– hay tres personas absolutamente iguales en una sola naturaleza; había los que defendían que en Dios en realidad no hay más que una naturaleza y una persona (una hipóstasis), y que el Hijo y el Espíritu no son más que modos de esa persona única; y había los que sostenían que hay tres personas, pero que dos de ellas, el Hijo y el Espíritu Santo, están subordinadas en poder al Padre.

Los orientales, en su mayoría, defendían la existencia de tres personas subordinadas, mientras que muchos occidentales propugnaban en el fondo una única persona (modalismo).

En tiempos del emperador Constancio II (352-361), se intentó una fusión de las dos partes sobre la base de la fórmula oriental (una naturaleza y tres personas [hipóstasis] en un Dios), pero admitiendo que el Hijo no era semejante en todo al Padre. Pero tampoco se llegó al consenso. Los que sostenían que el Hijo era absolutamente "semejante" al Padre volvieron a ganar.

Finalmente, en el Oriente se buscó otra fórmula de unión de las opiniones encontradas: la Trinidad tiene una única sustancia o naturaleza (gr. ousía), pero tres personas (gr. hypóstasis). Estas tres personas, diferentes como personas, son iguales en esencia al Padre. Poco a poco se fue formando un consenso en torno a esta fórmula que evitaba todo tipo de subordinacionismo entre las hipóstasis divinas y salvaba también la igualdad de naturaleza entre el Padre y el Hijo.

En el 378 subió al trono el emperador hispano Teodosio, que era un convencido defensor de las tesis de Nicea. De nuevo, el poder del emperador consiguió maravillas entre los obispos, y en el Concilio de Constantinopla del 381 se hizo ortodoxia la fórmula de que la vida interna divina se caracteriza por ser "una sustancia y tres personas".

Toda esta pugna continuará en la discusión de los teólogos profesionales y no se solucionará definitivamente hasta el Concilio de Calcedonia del 451. La continuación de la disputa implicará a los monofisitas –defensores de que en Jesucristo no hay más que una naturaleza, divina–, a Nestorio y a los nestorianos.

Puede decirse que, a partir de Nicea, del Concilio de Constantinopla del 381 y del de Calcedonia del 451, el arrianismo empezó a batirse en retirada en todas las iglesias del Imperio, ya que no contaba con el apoyo de la fuerza del brazo secular.

EL ARRIANISMO ENTRE LAS TRIBUS GERMÁNICAS

Sin embargo, el arrianismo sí tuvo éxito entre las tribus germánicas del Este cristianizado, sobre todo entre los godos, que hicieron de esta posición teológica una suerte de marca de identidad. Cuando estos bárbaros entraron por la fuerza dentro de los límites del Imperio y sometieron a algunas de sus poblaciones, por ejemplo, la de Hispania, impusieron la visión arriana de la Trinidad al pueblo y persiguieron a los católicos fieles a Nicea.

Pero esta postura era políticamente minoritaria. En Hispania la conversión del rey Recaredo (586-601), hijo de Leovigildo y hermano de Hermenegildo, en el Tercer Concilio de Toledo, el 6 de mayo del 589, cambió el panorama teológico. El monarca abjuró del arrianismo y abrazó la fe católica como manera de pacificar las diferencias religiosas entre las dos comunidades del reino, la hispanorromana, católica y nicena, y la superestructura visigoda, arriana. A lo largo del siglo VII fueron desapareciendo otros restos del arrianismo en la Gran Iglesia.

PELAGIO Y LA CONTROVERSIA PELAGIANA

Pelagio (354-420) fue un monje britano, ascético y acusado de heresiarca. Sufrió una dura persecución por parte de la Iglesia de Roma tras enseñar ideas consideradas heréticas por los líderes de esta.

Pelagio se opone totalmente a la noción del pecado original, basándose en que esta no puede probarse por la Biblia ni por la razón. Esta doctrina de la culpa original no era todavía firme en la cristiandad entera, pero sí, y muy intensamente, en las iglesias del norte de África, desde donde habría de extenderse gracias a la autoridad de Agustín de Hipona.

La idea de que todo ser humano al nacer es portador hereditario de una culpa dentro de su ser mismo, derivada del pecado de Adán, se llama técnicamente "traduccionismo" (es decir, el pecado original se transmite –en latín traductio– por vía hereditaria), y deriva en último término de las oscuras expresiones de Pablo de Tarso en el capítulo 5 de su Epístola a los Romanos.

Si el primer padre transgredió el mandato divino en el paraíso fue porque así lo quiso, voluntariamente, ya que la divinidad lo había dotado también por naturaleza de libre albedrío. Pero este pecado de Adán y Eva era solo un caso aislado. La naturaleza humana no está en sí pervertida; el pecado de Adán no se transfiere automáticamente a su descendencia.

A esta doctrina pelagiana opuso Agustín de Hipona las nociones siguientes: como enseña Pablo, el estado natural del ser humano, del que no puede salir por sí solo, es el del pecado; ahora bien, de esta constatación se deriva inseparablemente la doctrina de la culpa original, y por ello es necesario bautizar a los niños por la remisión de ese pecado, la redención del hombre es obra solo de Dios: es un puro don de la divinidad; por tanto, la gracia, que ayuda al ser humano a conseguir la justificación divina, es indispensable para la redención.

CONDENAS DE PELAGIO Y DE SUS SEGUIDORES

Las doctrinas de Pelagio no lograron difundirse por el pueblo cristiano. Hubo ciertamente pelagianos, sobre todo por las Islas Británicas hasta el siglo VI, pero sus doctrinas permanecieron sobre todo como materia de disputa teológica entre los teólogos profesionales de la Gran Iglesia.

El papa Zósimo, viendo que los enemigos de Pelagio eran muy fuertes –Agustín y los obispos africanos; el emperador y parte de la Iglesia de las Galias– cedió, y en una Carta circular volvió a excomulgar a Celestio y a Pelagio. Este último golpe supuso para el heterodoxo la derrota final, pues también en Antioquía de Siria sus ideas fueron de inmediato condenadas. Abandonó Pelagio Palestina y buscó asilo en Egipto, en donde quizá murió hacia el 422.

Un siglo después la doctrina agustiniana del pecado original, del sentido de la redención, de la gracia y de la justificación divinas del ser humano se hizo absolutamente firme hasta la actualidad.

LOS MONOFISITAS O DEFENSORES DE UNA SOLA NATURALEZA DE JESUCRISTO – NESTORIO Y LAS IGLESIAS NESTORIANAS

El Concilio de Nicea del 325 había dejado en claro que Jesucristo, en quien se encarnó el Logos, era "hijo único de Dios, es decir, procedente de la misma esencia del Padre, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza (griego homooúsios) que el Padre". Pero, a pesar de esta declaración solemne, que

dejaba a Arrio fuera de la ortodoxia, quedaban aún ciertas cuestiones que debían aclararse.

Aunque el Padre y el Hijo sean de la misma naturaleza, ¿son dos naturalezas o una sola común? ¿O quizá tres contando al Espíritu Santo? ¿Cómo se encarna el Logos en Jesucristo? La vida interna de la Trinidad se mostraba complicada, si no de entender completamente puesto que era un misterio, sí al menos de definir en lo que alcanza a las posibilidades humanas.

Nestorio (386-451) fue arzobispo de Constantinopla y fue acusado de profesar la doctrina que lleva su nombre (nestorianismo), consistente en una separación total entre la divinidad y la humanidad de Cristo.

Ponía en duda la denominación de Madre de Dios (Teotókos) para María, la cual no podía ser madre de un Dios, sino de la naturaleza humana de Cristo. Tal doctrina fue declarada herética por el Concilio de Éfeso, que depuso a Nestorio del patriarcado en 431. Murió en los desiertos de Libia entre 440 y 451. Sus seguidores, los denominados nestorianos, difundieron su doctrina por Asia, llegando a crear una importante iglesia que se extendió desde la India hasta Siberia.

EL CONCILIO DE CALCEDONIA DEL 451

Como la controversia con los arrianos había sido revivida con la crisis de Nestorio, y como las disputas parecían no tener fin, en un concilio ecuménico (el cuarto) en Calcedonia se llegó a un compromiso entre las dos posiciones básicas, alejandrina y antioquena, por medio de las fórmulas siguientes:

- La unidad del sujeto que es Jesucristo está en el Hijo eterno, divino, el Logos. Este Hijo divino y Jesucristo son "uno y el mismo". Por tanto, el Logos y Jesucristo forman una persona única. A este sujeto se le llama "persona" (en griego "prósopon", término de la teología antioquena) o su sinónimo "hipóstasis" (vocablo de la teología alejandrina). La unión del Logos y Jesucristo se denomina "unión hipostática".
- Jesucristo tiene una naturaleza doble: perfectamente humana; perfectamente divina. Jesucristo es consustancial con Dios y consustancial con los seres humanos.
- Al compartir Jesucristo dos naturalezas, pero una sola persona, se pueden decir a la vez cosas de una y otra que en realidad solo conviene a una de las dos naturalezas. Así, se puede decir que María es Madre de Dios: Jesucristo es engendrado de la misma sustancia de la Virgen María/Madre de Dios (en griego, "theótokos") en cuanto a su humanidad. La expresión "madre de Dios" contentaba a los alejandrinos, y en el espíritu de compromiso para satisfacer los antioquenos se precisaba que la maternidad divina de María lo es "en cuanto a la humanidad de Jesucristo".

Y como esta formulación fue un compromiso, se siguió discutiendo de estas cosas en la Gran Iglesia hasta el fin de la Edad Media. En Calcedonia los grandes derrotados fueron, pues, los monofisitas (en Jesús hay una naturaleza y una persona) y el primer Nestorio, entendido estrictamente en sus primeras formulaciones cuando se negaba,

sin las matizaciones posteriores, a llamar a "María Madre de Dios", lo que implicaba en Jesús dos naturalezas y dos personas.

Esta disputa sobre la vida interna de la Trinidad, en apariencia puramente racionalista e imaginativa, ya que la Revelación calla totalmente al respecto, es a nuestros ojos interesante por otro aspecto: porque pone de relieve que se trata también de una disputa por el poder temporal en el interior de una Iglesia que no tiene ya verdadera competencia espiritual dentro del Imperio, puesto que el politeísmo no poseía apenas fuerza política y económica alguna.

En estas controversias están directamente afectados obispos y sedes episcopales que se enzarzan unos contra otros en una catarata de descalificaciones y excomuniones con el fin de alcanzar la preeminencia. Los efectos eran inmediatos: la pérdida de la disputa ideológica conllevaba la pérdida de la sede episcopal y con ello la pérdida del control de los fieles y de los bienes de las comunidades cristianas.

LA VIRGEN MARÍA Y MARÍA MAGDALENA

La Virgen María

Sobre María madre de Jesús, en verdad, sabemos muy poco. Su nombre; esposa de José, madre de Jesús, natural, aarónida y no davídida (al igual que su pariente Isabel) (todo esto a partir del Evangelio de Lucas); que no estuvo muy conforme con el ministerio público de Jesús y que llegó a pensar que estaba fuera de sí (Mc 3,20) y nada más.

Es realmente llamativo que su papel sea muy pequeño en los canónicos, y que, sin embargo, su importancia en ritos, veneración y oraciones sea a veces incluso mayor que la del propio protagonista.

Cuando se añaden a los evangelios de Lucas y de Mateo los dos primeros capítulos, que defienden la virginidad de María estamos por lo menos en el año 90-95, más de 60 años después de la muerte de Jesús y en suelo griego, no palestino.

Ahí tiene sentido el ensalzar al héroe, Jesús, ensalzando a su madre como virgen. Al igual que la madre de Platón, de Demócrito, de Pitágoras de Alejandro Magno e incluso del mismo Augusto.

Una vez ensalzado al héroe, lo que hiciera María con su virginidad no preocupó a la Iglesia antigua. Por eso el Nuevo Testamento habla con toda naturalidad de los hermanos de Jesús (Mc 6,3, por ejemplo).

En el siglo III de nuestra era, la devoción a María no existía prácticamente en los ámbitos populares. Lo sabemos porque en los Hechos apócrifos de los apóstoles no se haba de María ni para bien ni para mal. No hay devoción a María de un modo general quizás hasta el siglo IV. Puede decirse que empieza a finales del siglo IV con la defensa de san Jerónimo, a capa y espada, de la virginidad perpetua de María y empieza a consolidarse hacia el siglo VI-VIII con los apócrifos marianos asuncionistas. La Virgen María cogió relevancia en la Iglesia hacia finales del siglo IV por una política directa de la Iglesia después del Concilio de Nicea (325) en su deseo de superponer la veneración de Jesús y María a la del Sol Invicto y a la de Isis, o Deméter como diosa madre y celestial.

María Magdalena

«Pregunta: ¿Por qué cree que los evangelios de carácter más gnóstico, como el de Juan y los apócrifos, dan más importancia a María Magdalena, y en cambio los canónicos y la tradición dominante en la Iglesia la excluyen casi por completo?

Respuesta: El rabino Jesús de Nazaret se caracterizó, ciertamente, porque en su grupo había mujeres, a diferencia de lo que ocurría en los de otros maestros, donde al menos no constan. Cómo las tratara, si eran siervas o no, es harina de otro costal. Ahora bien, en la vía mística del seguimiento de Jesús, que aparece en el Evangelio de Juan y en ciertos evangelios gnósticos, como el de María y el de Felipe, lo que domina es el espíritu y las revelaciones privadas, las visiones extáticas, y en esos círculos gnósticos son dominantes las mujeres.

La idea de la resurrección de Jesús sale de un grupo de mujeres, los grandes visionarios de la Iglesia son casi siempre mujeres. Inmediatamente se forma una pugna entre las iglesias místicas y las más doctrinarias. Las primeras, como la que inspira el evangelio de Juan o la de Montano, prestan especial atención a la discípula que más destacaba entre las mujeres sirvientes de Jesús, María Magdalena, incluso fingiendo historias, como la de que la primera aparición fue ante la Magdalena, que choca con toda la tradición anterior: Lucas 24, que dice que es a los discípulos de Emaús, y Pablo, que en Primera Corintios dice que la primera aparición fue a Pedro.

En cambio, en la Iglesia oficial las mujeres tenían poco que decir. En el Evangelio de María Magdalena, gnóstico, se ve cómo esta, depositaria de unas revelaciones privadas de Jesús de las que se dice que valen tanto como las públicas, es menospreciada y atacada por Pedro y Andrés, representantes de la Iglesia oficial, que la tildan de loca. El Evangelio de Tomás la trata un poco mejor, pero afirma que esas revelaciones privadas deben ser moderadas por otras de varones. Claro, ¿cómo podía controlar un obispo unas revelaciones exclusivas y pretender autoridad sobre ellas?

De todos modos, María Magdalena es una figura mitificada desde el Evangelio de Juan, porque fue la única mujer de la que Jesús echó siete demonios, y era una figura atractiva, con dinero e independiente y que probablemente acompañaba al grupo de seguidores varones de Jesús. A la muerte de la Magdalena, que para mí fue anterior a la composición del Evangelio de Juan, y durante todo el siglo II, los evangelios de línea gnóstica destacan a María Magdalena, sola o junto a otras mujeres como Susana, Juana y otras anónimas. Ahora bien, cuando la Iglesia dice "Aquí estoy yo", la jerarquía se compone de varones y hay necesidad de controlar la institución, se acaba la validez de las profecías de mujeres.

Es curioso, pero las mujeres tienen una importancia fundamental en el mundo antiguo siempre que se dé una religión de tipo más personalista, místico e interior. Y la idea de la Resurrección, que es fundamental en el desarrollo del cristianismo, no empieza entre hombres. Ningún investigador independiente del siglo XXI cree que Jesús resucitara, pero todos admiten que esa idea fue decisiva en la configuración del cristianismo. A pesar de que la jerarquía terminara desplazando a las mujeres.» [Antonio Piñero en Blog sobre la cristiandad de *Tendencias21* – 08.11.2008]

FILOSOFÍA Y CRISTIANISMO

«Aunque el profeta apocalíptico Jesús de Nazaret no fue cristiano ni mucho menos fundador del cristianismo, pues se mantuvo siempre dentro del estricto marco del judaísmo, cuya religión trató de reformar, sí es el fundamento sobre el que se edificó la nueva religión cristiana, a partir de la fe de sus discípulos en su resurrección, exaltación y posterior divinización de un Jesús convertido en Cristo e Hijo de Dios.

La nueva religión se va construyendo en un proceso histórico largo y complejo, en medio de grandes disputas ideo(teo)lógicas entre los diversos grupos cristianos, seguidores del Mesías Jesús. Por ello, conviene aclarar que propiamente no se puede hablar de cristianismo en singular, sino de múltiples y variados cristianismos.

Desde la óptica de la ciencia histórica, el cristianismo no nace, sin embargo, por generación espontánea ni es un acontecimiento "caído del cielo", como señala el historiador Charles Guignebert (*El cristianismo antiguo*), cual si fuera un misterio inescrutable.

A los ojos del historiador y a diferencia de la mirada confesional del teólogo, el cristianismo se origina como un río, a partir de fuentes precristianas, judías y helenísticas y con variados afluentes, que vierten en él sus ricas aguas, aumentando cada vez más el caudal del mismo, hasta inundar el vasto territorio de la historia occidental, deudora de la cultura griega y semita, en particular de Atenas y Jerusalén. Pues bien, entre esas fuentes destaca por su calidad y cantidad la filosofía griega.

Los historiadores investigan la religión cristiana como un fenómeno sincrético. Este sincretismo consistió en la fusión de elementos religiosos y filosóficos heterogéneos. En el caso del cristianismo se mezclan el mesianismo judío reinterpretado en clave espiritual, los misterios paganos del helenismo y la filosofía griega, también pagana. Paradójicamente, el cristianismo se alimentó de paganismo durante siglos: ritos mistéricos para los simples (bautismo y eucaristía en la visión paulina) y filosofía griega para los doctos.

Ya en Pablo, el primer gran teólogo cristiano, aparece un sincretismo que mezcla elementos gnósticos, judíos, estoicos y mistéricos. Posteriormente, en las grandes construcciones teológicos de Agustín y de Tomás de Aquino, aparecerá una síntesis de ideas platónicas, aristotélicas, neoplatónicas, estoicas etc., donde el *lógos* griego sirve de apoyo y fundamento racional a los dogmas de fe del *theós* cristiano.

El cristianismo nace como una rama o secta apocalíptica dentro del árbol frondoso del judaísmo. El grupo de los "nazarenos" dará lugar al movimiento de los "cristianos" antioquenos, que proclaman a Jesús como Mesías. Pero el fenómeno cristiano surge de un judaísmo previamente helenizado. El helenismo, con la prestigiosa y rica lengua griega, inunda de elementos gnósticos los textos del Nuevo Testamento, comenzando por Pablo, y muy notorios en el evangelio de Juan.

El encuentro de filosofía y cristianismo no comienza en el s. II e.c., como a menudo se ha sostenido, puesto que el cristianismo ya nace helenizado (véase Antonio Piñero (ed.): *Biblia y Helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, edit. Almendro). El medievalista Etienne Gilson, en *El Espíritu de la filosofía medieval*, utiliza la metáfora del matrimonio para expresar las tensas relaciones seculares entre

cristianismo y filosofía griega. Pero, si hubo nupcias, estas fueron más bien con su madre, como ha sugerido algún historiador.

Al final de la Edad Media, el franciscano Guillermo de Occam, en nombre de la fe cristiana, declara la disolución de un matrimonio de conveniencia, por estar contaminado de paganismo. Tal era el caso, por ejemplo, de la Ideas ejemplares, de origen platónico y neoplatónico, que atentaban contra el dogma de la omnipotencia divina y la libertad absoluta de la voluntad de Dios.

La helenización es un proceso que se da en varias fases, cada vez más intensas, destacando sin duda la escuela alejandrina de Clemente y Orígenes. Pero la intensidad de la síntesis sincrética aparece sobre todo en la teología agustiniana y culmina en la gran síntesis tomista con el apogeo de la escolástica en el s. XIII.

La fuerte potencia intelectual de la filosofía griega, especialmente del platonismo, sedujo primero a los judíos (Filón de Alejandría es el caso más notorio, después de la Biblia griega de los LXX) y luego a los cristianos.

A partir del s. III e.c., será el neoplatonismo quien seduzca a los teólogos cristianos, en especial a Agustín. Y durante los siglos medievales Platón será el filósofo griego que más influya en la teología cristiana, hasta la aparición del aristotelismo en Occidente a principios del s. XIII. Ello sin olvidar las aportaciones del estoicismo al campo de la moral cristiana, ya manifiesta en las cartas paulinas.

La importancia de los conceptos técnicos de la metafísica griega, tales como substancia, naturaleza, hipóstasis etc., fue enorme para la formulación ortodoxa de los dogmas cristológicos y trinitarios.

Piénsese en la polémica del "homooúsios", donde se discutía la consubstancialidad del Padre y del Hijo en el dogma trinitario, dentro de la controversia arriana. O el problema de la "transubstanciación" en la interpretación del sacramento (misterio) de la eucaristía.

El historiador Charles Guignebert señala cómo los grandes y complejos debates teológicos, en clave metafísica griega, se desarrollaron en Oriente y en lengua griega, especulaciones difíciles de entender para los Padres occidentales, que se expresaban en latín y más centrados en los problemas prácticos de la moral, como el pecado original, la gracia o el libre albedrío.

Finalmente, hay que señalar cómo la ortodoxia se abre paso y se impone en los primeros concilios (Nicea, Éfeso, Constantinopla, Calcedonia) a golpe de anatema frente a los diversos grupos heterodoxos (sectas gnósticas, arrianos, nestorianos, monofisitas, etc.).

En estas duras disputas sobre la ortodoxia y heterodoxia de la doctrina, que recorre toda la historia del cristianismo hasta hoy, habrá vencedores y vencidos. Estos últimos, los enemigos internos de la gran Iglesia, serán declarados herejes y perseguidos como tales en aras de la defensa del monoteísmo de la Verdad cristiana (véase A. Piñero: *Los cristianismos derrotados* (EDAF, Madrid 32009, y Bart Ehrmann: *Los cristianismos perdidos*).»

[Xoan Curráis, en Blog sobre la cristiandad de Tendencias21 – 11.06.2017]

[Extractado de Antonio Piñero, "El cristianismo en la religiosidad de su tiempo. Judaísmo y helenismo en la plasmación de la teología cristiana naciente (Jesús de Nazaret, Pablo y Juan)", en: Antonio Piñero (ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo.* Córdoba: Ediciones El Almendro, 2006]

LA RELIGIÓN DE JESÚS DE NAZARET

«La esencia del cristianismo, sus creencias más fundamentales, se hallan bien definidas en el "credo", o "símbolo de los apóstoles", símbolo niceno-constantinopolitano proclamado por los concilios de Nicea (325) y I de Constantinopla (concilio ecuménico celebrado en el año 381 que unificó la doctrina cristiana, y que fue convocado por el emperador Teodosio I). Este compendio de la fe, que contiene unos 29 versículos, se compone de tres artículos principales.

El primero profesa creer en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra. El segundo afirma que Jesús es el "cristo" o mesías, hijo real, ontológico, de Dios y salvador de la humanidad. El último proclama su fe en una tercera persona de la Trinidad divina, el Espíritu Santo, presente y actuante en la vida de la Iglesia. A esta triple confesión se añade el testimonio de la creencia en la resurrección de los muertos y la vida en el mundo futuro.

Estas afirmaciones, que concentran en breves fórmulas la ortodoxia católica, son nucleares para el cristianismo, de modo que sin creerlas todas ellas y por completo no se puede ser, en buena ley, cristiano.

"Jesús no era cristiano, sino un judío. No predicó una fe nueva, sino que enseñó a cumplir la voluntad de Dios. Esta voluntad se manifestaba para él, como para los judíos, en la Ley y en el resto de las sagradas Escrituras que se añadían a aquella" (J. Wellhausen, 1905). El rabino de Galilea, según esta formulación, no fue el fundador del cristianismo, sino tan sólo su primer impulsor o prerrequisito.

"La discrepancia entre la muerte denigrante de Jesús como reo judío convicto de un delito contra el Estado y la confesión de fe paulina (de Flp 2,6-8) que describe a ese ejecutado como una figura divina preexistente, que se hace hombre y se humilla hasta la muerte en cruz, esa discrepancia pone de relieve el enigma del nacimiento de la cristología cristiana primitiva" (M. Hengel, 1997).

En realidad, lo único que pretendía el Nazareno en sus disquisiciones y disputas sobre la Ley era profundizar en su auténtico espíritu, no abolirla. Su alejamiento de la casuística puntillosa, sus interpretaciones en apariencia menos rigurosas se debían a su deseo de abrir las puertas del Reino al mayor número de gentes posible..., de pecadores irrecuperables según otros maestros de la época (G. Theißen).

La proclamación del reino de Dios es la característica esencial de la misión de Jesús, que lo define como un hombre en la línea del pensamiento profético de la Biblia hebrea Si los evangelistas pretendieron presentar a un Jesús que rompía con el judaísmo hicieron muy mal su trabajo. La religión de Jesús se diferenciaba poco de la que podría imaginarse en un profeta o un rabino carismático, piadoso y apocalíptico

del Israel del s. I de nuestra era. La religión de Jesús era total y auténticamente judía.

"Jesús se consideró a sí mismo ciertamente mesías, y que esperó llevar a Israel la salvación por medio de la penitencia y las enseñanzas morales que predicaba en las ciudades de Israel. Pero nunca pensó Jesús fundar una nueva religión y difundirla entre los otros pueblos" (J. Klausner, 1950).

LA RELIGIÓN DE PABLO DE TARSO

Puntos nucleares de la teología paulina: Jesús es el salvador, mesías; es hijo ontológico y real de Dios; es preexistente y señor del universo; ha sido enviado al mundo para redimir, y se ha encarnado en un ser humano de la estirpe de David, a través de María. La redención se logra por la muerte vicaria de Jesús en la cruz. El ser humano que por el bautismo sufre simbólicamente la muerte de Jesús, recibe también por las mismas aguas la promesa firme de la resurrección.

Desde principios del siglo XX la Escuela de la historia de las religiones ha supuesto que esta doble concepción cristiana, formulada por primera vez por Pablo, no es ni puede ser una herencia judía recibida por y potenciada en el cristianismo, puesto que no casa en modo alguno con la tradición del Antiguo Testamento, ni con la del judaísmo helenístico (apócrifos y pseudoepígrafos, [Qumrán], etc.).

Entonces, o bien el cristianismo ha creado tales concepciones por su propia iniciativa (en términos religiosos "por obra del Espíritu Santo"), o bien (más probablemente, según la Escuela) se ha inspirado en las religiones y la religiosidad que le ofrecía el helenismo y su entorno, reinterpretando la figura de Jesús y acomodándola a conceptos de salvación que existían en la religiosidad de ese mundo.

La religiosidad del mundo pagano había eliminado las barreras entre la divinidad y los humanos, de modo que los conceptos de "hombres divinos" o la de "hijos (físicos) de los dioses" no representaba ningún escándalo. Un judaísmo helenístico, de lengua griega, que viviera en este ambiente, podría dar sin excesiva dificultad el salto desde la consideración de Jesús como un cristo (mesías) humano a su elevación al ámbito de lo divino por medio de alguna acción especial de la divinidad.

La religiosidad de los misterios, con su noción de las "divinidades que mueren y resucitan", y su profunda influencia, en todas las capas de la sociedad ya desde el s. V a.C., es más que suficiente para aclarar el nacimiento de concepciones semejantes en el cristianismo. Este las adopta para explicar la vida y misión de Jesús, una vez muerto este.

En cuanto al envío a la tierra, encarnado, de un ser preexistente que actúa como salvador), se afirmó que fue sobre todo la gnosis, o la atmósfera gnóstica extendida por el Mediterráneo en todo el s. I de nuestra era, patria de origen de la concepción de un Hombre primordial, hijo o emanación de Dios, salvador celeste que desciende al ámbito terrestre, la que ofreció la base para el surgimiento en el cristianismo de concepciones similares.

Según Maccoby (*Paul and Hellenism*, Londres 1991), es imposible fundamentar la doctrina paulina a partir del AT o de la literatura judía helenística, pues todo el

trasfondo de esta literatura defiende que al pueblo elegido le ha sido dada por Dios una Ley con capacidad para observarla, y que cumpliéndola se salva ante su Creador.

El legislador no considera que el ser humano esté tan perdido moralmente, tan sujeto a las ataduras del pecado que sin una especial redención divina no puede salir de su maldad. En cuanto a los gentiles, el judaísmo de la época de Pablo opinaba que la ley natural era, en sus mandatos más sustanciales, idéntica a los principales preceptos de la ley mosaica. Por tanto, el gentil que los cumpliera no sería condenado irremisiblemente.

La peculiar opinión de Pablo procede de un ambiente distinto del judaísmo y este no es otro –opina Maccoby– que la atmósfera gnóstica que había invadido el Mediterráneo oriental probablemente ya en el siglo anterior. Para la gnosis, la materia es esencialmente mala.

Aunque proceda en último término de la divinidad, la materia es lo más alejado de ella, es el escalón más degradado del ser, condenado a perecer, a la nada. La parte material correspondiente del hombre, que es donde se inserta el pecado, no tiene posibilidad de redención. Este y no otro es el trasfondo que anima el primer punto, el prenotando de la religión de Pablo; no tiene sustento ninguno en el judaísmo.

Las especulaciones semifilosóficas sobre entes divinos que se desgajan de la divinidad para venir a la tierra en auxilio de los mortales pudo ayudar a los judeocristianos primitivos y a Pablo a concebir algo semejante de Jesús.

Pero, según Maccoby, nada hay que sugiera en el judaísmo que la Sabiduría o la Palabra divina fueran algo más que unas personificaciones poéticas. Jamás recibieron en el pensamiento judío un status real de modo que fueran objeto de veneración, pudieran encarnarse realmente y se identificaran con una figura real y concreta.

Según Maccoby: "Ese concepto paulino de Jesús como un visitante celeste preexistente que llega a la tierra y que realiza una función salvífica en forma humana es totalmente ajeno al judaísmo. El descenso de un ser divino en la materia mala y corrupta es un concepto característicamente helenístico y es totalmente claro en la gnosis."

El sufrimiento y la muerte del mesías cristiano, sin embargo, son totalmente ajenos al judaísmo, pues comportan la idea de la muerte de un ser divino, preexistente. La idea de que una divinidad puede morir es algo muy común en el mundo de la religiosidad helenística y contrasta profundamente con la idea judía de que Dios no puede morir. Los dioses que mueren y resucitan son una concepción común del paganismo.

La resurrección, inmortalidad y confirmación de la divinidad del salvador crucificado son concepciones en las que se mezclan ideas muy judías, con otras que no lo son. La inmortalidad del alma es una noción de la que el judaísmo carece hasta bien entrado el s. III a.C. En el libro canónico del Eclesiastés, de un pesimismo abrumador, no hay todavía ninguna concepción de la inmortalidad del alma, de la resurrección o de la vida futura.

Estas nociones se generan el judaísmo por influencia de la filosofía espiritualista platónica. Pero en tiempos de Pablo, el judaísmo había hecho grandes progresos

teológicos y había llegado hasta afirmar, en contra mismo de los griegos, la resurrección del cuerpo, al menos del cuerpo de los justos.

Como no existían en el judaísmo precedentes de una divinidad que muere, tampoco los había de un dios que resucita. Para la resurrección de una divinidad después de una muerte violenta debemos recurrir de nuevo –afirma Maccoby– a la analogía con las religiones mistéricas. Tenemos buenas razones para mantener que el concepto de la resurrección salvífica de una divinidad que había muerto violentamente existía en las religiones de misterio en época de Pablo.

Pablo concibe el pecado como una mancha mística sobre el hombre que sólo puede ser eliminada por un medio místico: el sacrifico de un Salvador. Tal concepción doble es extraña al judaísmo.

En el helenismo, sin embargo, era mucho más corriente: "La religión mistérica más cercana a la concepción de Pablo es quizás el orfismo, la cual, más que otras religiones mistéricas, muestra una actitud negativa hacia los proyectos y preocupaciones humanas, y consideraba sus ritos como una panacea universal para el dilema del ser humano, más que como un otorgamiento de especiales privilegios al iniciado" (Maccoby).

La conclusión de Maccoby es, por tanto, que el cristianismo paulino no es judío ni original en estos temas, sino que sus ideas teológicas principales se han inspirado en la religiosidad helenística. En ello está de acuerdo Maccoby con el común de la Escuela de la historia de las religiones.

Los comparatistas apelan a doctrinas gnósticas que se presumen anteriores al cristianismo que influyeron en este y lo moldearon por analogía o, en algunos casos, por rechazo. Los adversarios de la Escuela comparatista han atacado estos supuestos con una batería de contraargumentos. Según ellos, para el desarrollo de la cristología cristiana no es preciso buscar en el impulso de analogías de fuera (del helenismo). Basta pensar en los gérmenes que se encontraban en el seno del judaísmo mismo, y que evolucionaron por una necesidad interior.

OBSERVACIONES A LA ARGUMENTACIÓN DE LA CRISTOLOGÍA CRISTIANA

Las más recientes investigaciones se inclinan a aceptar la existencia en las religiones mistéricas, desde luego antes del advenimiento del cristianismo, de la figura global, aunque difusa para nosotros por la falta de testimonios más concretos, de una divinidad que muere y resucita y a la que se rinde culto precisamente en ese aspecto porque ella proporciona bienes importantes para los creyentes. Los fieles celebran los misterios, o las festividades de estos dioses, porque gracias a ello les llega de algún modo la salvación y la inmortalidad.

Hay que destacar la inconsecuencia de admitir que el cristianismo utilizó, aunque con otro sentido, el vocabulario de las religiones de misterios para expresar sus concepciones en torno a la figura del salvador, Jesús, y de su misión. Ello implica reconocer que, aunque falten testimonios literarios expresos, las religiones mistéricas estaban muy extendidas y ejercían una notable influencia antes del advenimiento del cristianismo, tanto como para crear un vocabulario amplio y concreto que invadió de modo genérico el terreno de la religiosidad.

El que a mediados del s. II los Padres apologistas y, más tarde, Tertuliano afirmen que los demonios habían copiado del cristianismo los elementos de los cultos mistéricos (para confundir a los paganos y para que no se convirtieran al cristianismo) es una prueba más de la expansión e influencia por todo el Imperio romano de estos cultos en el s. I.

No es lícito afirmar que se puedan tomar prestados términos a una religión para dotarlos luego de un sentido radicalmente distinto en la propia. La utilización de un vocabulario prestado implica necesariamente la aceptación de que ciertas concepciones religiosas son comunes a las dos religiones. De lo contrario tal préstamo sería imposible y contraproducente. Por tanto, el cristianismo y las religiones de misterios mostraban concepciones comunes.

Es imposible reducir o derivar de la religiosidad veterotestamentaria el núcleo de la religión paulina. En la religión del Antiguo Testamento, o en el judaísmo helenístico son imposibles de documentar los puntos de vista radicalmente pesimistas de Pablo sobre la condición moral humana antes del advenimiento de Jesús, y mucho menos pueden aducirse textos para probar el descenso y envío de un hijo físico de Dios, la muerte vicaria de este y la expiación universal de todos los pecados por el sacrificio del redentor, junto con sus consecuencias de inmortalidad para el creyente.

El paralelismo entre esta concepción paulina de la salvación y la de las religiones mistéricas es más que evidente. De un modo sintético lo ha expuesto así J. Montserrat:

"La presentación de Jesús como salvador individual que opera a través de su propio sufrimiento y de su propia muerte es un elemento que, genéricamente, tiene obvios paralelos en la religiosidad pagana contemporánea, y particularmente en los cultos mistéricos del entorno helénico, arameo, egipcio, iránico, babilónico y Asia Menor.

Todas estas modalidades de soteriología individualista habían confluido en la figura-tipo del personaje divino que muere, vuelve a la vida y hace partícipes a sus devotos de su victoria sobre la muerte. Puede hablarse de una misteriosofía genérica que extiende su influencia más allá del ámbito de los cultos particulares, siendo discernible en la literatura y aun en el lenguaje corriente.

No hace falta más para situar al cristianismo en su lenguaje específico. Los primeros teólogos cristianos supieron captar la tensión soteriológica del entorno religioso de las ciudades del Imperio Romano y adaptaron a este vector las categorías judaicas de la mesianidad.

No son discernibles en la soteriología cristiana ingredientes procedentes de ningún culto mistérico en particular, pero… reducido a sus términos más elementales, el tema (la semejanza de las religiones mistéricas y el cristianismo) adquiere solidez y cumple de sobra su cometido, que es ofrecer una característica del cristianismo primitivo absolutamente irreductible a su adscripción al judaísmo." (J. Montserrat, "El marco religioso del cristianismo primitivo. Reflexiones y perspectivas", en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Córdoba 1991, 78)

Los judeocristianos utilizaron un utillaje intelectual ya formado en el judaísmo helenístico, conformado sin duda gracias a un impulso claro del platonismo medio

popularizado. Negar esta influencia supondría cercenar una vía de explicación del surgimiento de la primera teología cristiana que supo sacar de esas concepciones buen partido. Pero buscar en el judaísmo que un ser humano sea considerado físicamente igual a Dios resulta inútil.

Una conclusión razonable de lo dicho sería aceptar que el judaísmo helenístico, a pesar de la riqueza comparativa contenida en los llamados apócrifos o en los manuscritos del Mar Muerto, "no nos aclara directamente el misterio cristiano", en palabras del mismo F. García Martínez. Los escasos "precedentes" judíos se quedan en el ámbito de la analogía y no valen para aclarar el salto teológico que supone el paso de un "hijo de hombre" puramente humano, de un "mesías" terrenal como debió de ser el Jesús de la historia, a un "hijo de Dios" ontológico y a un mesías humano y celeste a la vez.

Se debe tener en cuenta que en la religiosidad helenística grecorromana el puente entre la divinidad y los mortales es mucho más patente, y que se admite sin rubor la existencia de seres humanos generados directa y físicamente por los dioses, o se concibe con absoluta facilidad el paso de humanos, tras la muerte, al ámbito absoluto de lo divino.

EL LUGAR HISTÓRICO DEL CRISTIANISMO DE PABLO

En resumen, el lugar histórico del cristianismo de Pablo, tal como puede deducirse de su teología de la salvación por y en Cristo y de la expresión clara por vez primera de la preexistencia de Jesús y de su status divino, es un judaísmo muy helenizado por la aceptación de esas dos categorías (divinidad de Jesucristo; nuevo concepto de la salvación) que constituyen su diferencia específica respecto al judaísmo.

Tales categorías se corresponden con el pensamiento filosófico-religioso helenístico (la proclamación de Jesús como Dios al estilo de una hipóstasis divina) y con la religiosidad helenística difusa65 del ambiente en el que se desarrollaban las religiones de salvación o mistéricas (Cristo como salvador universal).

No significa esto que Pablo y sus predecesores se dedicaran burdamente a copiar de la religiosidad helenística, sino que aplicaron conscientemente a Jesús (pues se creían con todo el derecho) los títulos que en su entorno se otorgaban a las divinidades salvadoras.

A partir de esta reinterpretación global de la doctrina y misión de Jesús, que Pablo debe a una visión/conversión casi instantánea (según Hechos), el Tarsiota se constituye en el creador y organizador consciente de un nuevo Israel, que tiene su base no ya en la Ley y en la alianza antigua, sino en una nueva alianza fundamentada en lo ocurrido en Cristo.

El "nuevo Israel" se transformará pronto en una nueva iglesia. Aunque de hecho no pretendiera crear religión nueva alguna, Pablo pone los cimientos ideológicos de una teología cristiana novedosa, un nuevo sistema religioso que es, a la vez, distinto del judaísmo y del paganismo, aunque el Apóstol lo considere un judaísmo renovado.

Es necesario reflexionar que el lugar histórico de la religión de Jesús y el del cristianismo entre las religiones de su tiempo no es el mismo, que no existe una

continuidad esencial entre lo que proclamó Jesús acerca de la salvación y sus medios y lo que predica el cristianismo que dice seguirle.

Aun en la hipótesis de que hagamos derivar de un ambiente cultural judío todas las novedades que aporta el cristianismo sobre la religión de Jesús, seguiría subsistiendo el mismo problema suscitado por la percepción del hiato, difícilmente salvable, entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

El cristianismo nace, pues, después de la muerte de Jesús como un fenómeno exegético, como una nueva interpretación de la vida de Jesús a partir de una nueva interpretación del texto sagrado, las Escrituras de Israel. Pero fue también un fenómeno cultual, una adoración arrebatada y entusiasta que entronizó como señor y salvador divino a un profeta judío, en la creencia de su resurrección, de su mesianismo y de un fin inmediato del mundo.

El cristianismo recreó y reinterpretó la figura mesiánica judía de Jesús haciéndolo un salvador universal. El cristianismo se sitúa entre las religiones de su tiempo como una religión de salvación mucho más rica, compleja y compacta que las demás, que supo unir lo mejor de la esencia judía y lo mejor de las aspiraciones de salvación de la religiosidad del mundo helenístico.»

LA PATRÍSTICA – LOS PADRES DE LA IGLESIA

Los autores cristianos no intentan hacer filosofía; otra cosa es que la filosofía tenga que ocuparse ineludiblemente de ellos. Pero poco a poco los temas especulativos van adquiriendo lugar en el cristianismo debido de dos estímulos de índole polémica: las herejías y la reacción intelectual del paganismo frente a las ideas cristianas. Las verdades religiosas se interpretan, se elaboran, se formulan en dogmas.

Los primeros siglos de nuestra era son los de la constitución de la dogmática cristiana. En el proceso de esta elaboración dogmática de la doctrina cristiana, surgen discordias, escisiones, que hay que corregir o condenar: las herejías. Las herejías obligan a hacer precisiones intelectuales para discutirlas, rechazarlas y convencer al oponente.

Al principio los paganos no prestaron mucha atención a la religión de Cristo. Les parecía una secta extraña y absurda, que no distinguían muy bien del judaísmo: adoraban a un Dios muerto en suplicio. Cuando Pablo les habla en el Areópago a los atenienses del siglo I del *Dios desconocido* y nombra la resurrección de los muertos, los oyentes se ríen de él. Es conocida la casi total ignorancia del cristianismo que muestra un hombre como Tácito.

Pero el cristianismo va adquiriendo mayor influjo al llegar a las clases elevadas, y el paganismo se tiene que hacer cuestión de él. Es cuando empiezan los ataques intelectuales. La nueva religión tiene que explicarse y defenderse con argumentos, para ello echa mano de los instrumentos mentales que están a su alcance y que sus oyentes entienden: los conceptos filosóficos griegos.

Es así como el cristianismo, que en muchos de sus defensores de primera hora muestra una hostilidad total a la razón (Tertuliano), acaba por incorporarse la filosofía griega para servirse de ella, apologéticamente. Este es el origen de la especulación

patrística, cuyo propósito no es filosófico, ya que se ve en posesión de la verdad que no necesita buscar como la filosofía, sino solo "anunciar" y explicar.

Las cuestiones que plantea el dogma están impuestas por una verdad religiosa, revelada, que exige interpretación racional: la creación, la relación de Dios con el mundo, el mal, el alma, el destino, el sentido de la redención, la esencia de Dios, la trinidad, las personas divinas son problemas capitales de los Padres de la Iglesia.

Por último, los problemas de la moral y el establecimiento de una nueva ética que, aunque utiliza conceptos helénicos, se funda en la idea de pecado, en la gracia y en la relación del hombre con el creador, y culmina con la idea de *salvación*, algo ajeno al pensamiento griego.

La patrística es el estudio del pensamiento, doctrinas y obras del cristianismo desarrollados por los Padres de la Iglesia entre los siglos I y VIII d.C. La patrística fue el primer intento de unificar la doctrina cristiana y dar una explicación filosófica de las creencias cristianas frente a las teorías filosóficas paganas y las herejías.

La patrística inició su primer periodo de formación durante los siglos I-III, hasta la celebración del Concilio de Nicea. A este pertenecen los primeros apologistas y defensores de la fe cristiana.

Este primer periodo de la patrística se llevó a cabo tanto en las culturas de Oriente (Grecia) como de Occidente (Roma), cada uno con importantes representantes de la fe cristiana.

Luego, devino un segundo periodo de auge que abarcó hasta el siglo VIII. Durante esta época, los Padres de la Iglesia adaptaron los pensamientos de la filosofía griega a las creencias cristianas. Sus principales exponentes fueron Tertuliano, Clemente de Alejandría y Orígenes. Los padres de la iglesia son personajes muy destacados del cristianismo de los primeros siete siglos; han sido reconocidos ampliamente a lo largo de la historia por su fidelidad doctrinal, testimonio de vida y escritos. Pusieron los cimientos doctrinales e intelectuales del cristianismo. Al periodo entre el siglo I y la mitad del siglo VIII se le llama "era patrística".

Las Padres de la Iglesia frente a la filosofía pagana

Estos hombres hicieron apología de la fe ante la sociedad y se opusieron a toda herejía que pretendiera afectar su pureza. Al tratar de suplir estas necesidades, terminaron clarificando la doctrina cristiana en un contexto de mucha pluralidad religiosa y filosófica. En consecuencia, terminaron consolidando una estructura dentro de un marco teológico que terminó unificando a la fe cristiana para los tiempos posteriores.

Inmersos en el mundo greco-romano a comienzos del siglo II, los autores cristianos buscan exponer, hacer comprender y profundizar en los misterios cristianos, utilizando fórmulas de los diferentes movimientos filosóficos que daban a conocer su pensamiento. La tarea que realizó la patrística fue la de iniciar la construcción de un pensamiento cristiano a partir del pagano. Se considera que la filosofía pagana es capaz de ayudar a una mejor comprensión de la fe. Esto impulsó la creación de los conceptos cristianos a partir de la terminología griega.

La patrística surge de la necesidad de desarrollar las creencias religiosas del cristianismo y defenderlas de los ataques de los paganos y el peligro de las herejías. La religión cristiana es para los Padres de la Iglesia la expresión completa y definitiva de aquella Verdad que la filosofía griega había alcanzado solo de manera imperfecta y parcialmente.

Según estos autores, la razón (*logos*), que se hizo carne en Cristo, y que se revela plenamente a la humanidad en su Palabra, es la misma, en la que los filósofos paganos se inspiraron en sus especulaciones. Aceptan ciertas verdades de la filosofía pagana que concuerdan de alguna manera con la verdad de la revelación cristiana. Los primeros pensadores cristianos se sirvieron de la filosofía para dar una explicación racional de sus dogmas.

Características de la Patrística

La patrística se caracteriza por la defensa del cristianismo frente al paganismo y el desarrollo de una teología cristiana basada en la filosofía griega (especialmente el platonismo), la creación de una moral cristiana y la defensa de la verdad y la pureza espiritual.

Defensa del cristianismo: Antepuso y defendió las creencias cristianas ante los dogmas paganos y otras creencias. Consideró a la fe cristiana como la única verdad y conocimiento. Unificó el pensamiento filosófico griego (como el platonismo) con las creencias cristianas para darles una base racional. Si bien la razón se utilizó para explicar la fe, la razón estuvo siempre subordinada a la verdad revelada por la fe.

Período de formación de la patrística

El período de formación de la patrística se extiende desde el siglo I hasta la celebración del Concilio de Nicea en el año 325. A este período pertenecen: los padres apostólicos o primeros escritores eclesiásticos, discípulos inmediatos de los apóstoles; los apologistas o escritores preocupados por la defensa del cristianismo, fundamentalmente frente a los ataques de la filosofía pagana; los gnósticos o secta religiosa cuya pretensión de conseguir un conocimiento racional que superase la fe les llevó a la herejía y, por último, los padres alejandrinos que llevaron a cabo el primer intento de exponer sistemáticamente el pensamiento cristiano en términos filosóficos.

Período de apogeo de la Patrística

Este período se extiende desde la celebración el Concilio de Nicea, en el año 325, hasta el siglo VIII. En este período se distingue: la Patrística oriental dedicada al estudio de la existencia y atributos de Dios, y la Patrística occidental en la que aparece la primera filosofía cristiana, gracias a la obra de San Agustín.

Las dos tendencias de la patrística

La patrística griega estudió a Dios desde el platonismo y el neoplatonismo. La patrística griega fundó cuatro escuelas, que son la Escuela de los Padres apologistas, Escuela de Alejandría, Escuela de Capadocia y la Escuela de Bizancio.

La patrística latina, representada sobre todo por Agustín de Hipona, formuló la primera filosofía cristiana bajo la búsqueda de la verdad y del conocimiento. En este mismo sentido, San Agustín se propuso demostrar la existencia y esencia de Dios. Antepone y defiende las creencias cristianas ante los dogmas paganos. Considera a la fe cristiana como la única verdad y conocimiento. Unifica los pensamientos filosóficos griegos con las creencias cristianas. Se fundamenta en la filosofía para explicar de manera racional la fe cristiana. Considera que Dios es la única verdad y guía del hombre.

LA PATRÍSTICA GRIEGA

El renacimiento del interés en el tratamiento de temas de orden metafísico, es el elemento que distingue a todos los Padres griegos de la Patrística. Grande es la influencia, tanto para la Patrística griega como para la latina, del platonismo y del neoplatonismo, adaptado por los Padres griegos a las necesidades la religión cristiana.

Los padres de la Patrística eligieron la filosofía platónica y neoplatónica porque les parecía la menos alejada de la religión cristiana: hay un paralelismo entre la figura del Demiurgo en Platón y el Padre en la religión cristiana, o entre el noûs (razón) y el Verbo, y también en la idea de inmortalidad del alma.

La Patrística griega incluyó cuatro escuelas:

1) **Escuela de los Padres apologistas** (I y el siglo II), los representantes más importantes son Justino (452-527), Taciano (120-180), Atenágoras de Atenas (133-190) e Ireneo de Lyon (125-202).
2) **Escuela de Alejandría** (desde la tercera a la mitad siglo V): los representantes principales son Clemente de Alejandría (150-215) y Orígenes de Alejandría (184-253).
3) **Escuela de Capadocia** (desde la tercera hasta la mitad del siglo V): los principales exponentes son los "padres capadocios" Basilio el Grande (330-379), Gregorio de Nisa (332-395) y Gregorio Nacianceno (329-389, que sería patriarca de Constantinopla.
4) **Escuela de Bizancio** (el segundo la mitad de la quinta a finales del siglo VIII): exponentes notables son Dionisio Areopagita (discípulo de Pablo de Tarso y conocido como Pseudo Dionisio), Máximo el Confesor (conocido como Máximo el Teólogo y Máximo de Constantinopla – 580-662) y Juan Damasceno (675-749).

Los padres capadocios

[Mercedes López Salvá y Miguel Herrero: "Los Padres de la Iglesia de Capadocia. Reencarnación y cristianismo primitivo", en Blog de Antonio Piñero – 28.09.2016]

En la parte oriental del imperio la transmigración de las almas mereció aún en el siglo IV detallada atención de los más ilustres autores cristianos de la época. En Atenas, donde habían ido a formarse en filosofía, se encontraron tres personas, a las que

unió una gran amistad: Gregorio de Nazianzo, Basilio de Cesarea y Juliano, que más tarde llegaría a ser emperador y al que se le dio el sobrenombre de "el Apóstata".

La amistad de Gregorio y Basilio duró toda la vida. Recibieron ambos una esmerada educación en filosofía y retórica con estancias de estudio en Constantinopla y Atenas, y visitas a Alejandría. Ambos fueron ermitaños y obispos. Basilio organizó el monacato cenobítico, regulando la vida de monjes y ascetas para que vivieran en pequeñas comunidades. Gregorio vivió en la tensión entre aceptar el compromiso de cargos eclesiásticos y su deseo de retirarse al desierto para dedicarse a la oración y a la poesía.

A las actividades de Gregorio y Basilio pronto se unió el hermano menor de este, llamado también Gregorio y conocido como "el de Nisa" por haber sido obispo de esa diócesis. Gegorio de Nisa o Niseno no viajó fuera para estudiar, sino que recibió su formación de Basilio. El Niseno conoció bien la filosofía griega clásica y helenística y también el neoplatonismo y admiró la obra de Orígenes.

Estos tres personajes constituyen el trío conocido como "Padres capadocios". Dieron al cristianismo desde Capadocia una estructura intelectual, de acuerdo con las categorías filosóficas griegas, que contribuyó, sin duda, a su permanencia, al armonizar la doctrina cristiana con la *paideia* o educación griega Con ello el cristianismo se aseguró la hegemonía política y cultural en el mundo tardoantiguo y probablemente su influencia en el mundo bizantino y en la Europa occidental. Los padres capadocios estudiaron el pensamiento griego y muy especialmente a Platón. También leyeron y conocieron la obra que les legó Orígenes, pero, a pesar de que en muchos temas se consideraron seguidores suyos, en otros discreparon.

Reflexionaron sobre la naturaleza del alma, sobre su origen, su destino y sobre su unión al cuerpo. No aceptaron la transmigración y quisieron tomar distancia de ella, pero la conocieron y se sintieron en el deber de criticar algunos de sus puntos, como, por ejemplo, la creencia en que un alma humana pudiera pasar a un animal o a un vegetal y que también pudiera hacer el camino inverso. Ello demuestra que en el siglo IV seguía, en efecto, abierto el debate sobre este tipo de cuestiones que iniciaran órficos y pitagóricos, y que contaba aún con seguidores entre los cristianos y entre todos aquellos formados en el neoplatonismo.

[Parte del capítulo del libro editado por Alberto Bernabé, Madayo Kahle y Marco Antonio Santamaría (eds.), con el título *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada Editores, 2011.]

LA PATRÍSTICA LATINA

Los cuatro Padres Occidentales son también conocidos como los cuatro padres latinos o cuatro Padres de la Iglesia de rito latino (es decir de la Iglesia occidental o de la Iglesia católica). Entre ellos se cuenta a Ambrosio de Milán (333–397), compositor de grandes himnos y persona muy influyente; bautizó al que iba a ser el mayor de todos ellos, Agustín de Hipona (354–430), figura cumbre de la historia cristiana y uno de los pensadores más importantes de la historia universal; Jerónimo de Estridón (342–420), insigne cultivador de la historia y de la Sagrada Escritura, nos dejó su célebre Vulgata, la Biblia traducida directamente del hebreo y del griego al latín; y al papa: Gregorio Magno (540–604).

LOS PADRES APOSTÓLICOS

Se les llamó "padres" debido al lugar especial que ocupaban en la historia de la iglesia primitiva y "apostólicos" porque fueron contemporáneos o discípulos directos de los apóstoles. Su cercanía a los eventos narrados en el Nuevo Testamento les permitió plasmar de manera única el testimonio de las primeras enseñanzas cristianas y de la transición del mensaje apostólico hacia una estructura eclesiástica emergente.

Clemente de Roma (muerto en el año 97) fue obispo de Roma y 4.º papa. Seguramente conoció a los discípulos de Jesús que pasaron por la capital del Imperio, escribió sobre las preocupaciones de la iglesia en cuestiones de unidad y liderazgo. Además, hizo un temprano esbozo de autoridad de la doctrina de los apóstoles.

Ignacio de Antioquía (35-110), que se cree que fue un discípulo del apóstol Juan y de Pablo de Tarso, defendió con firmeza la unidad de la iglesia en sus cartas, mientras se dirigía hacia el martirio.

Policarpo de Esmirna (69-155) fue discípulo del apóstol Juan, reflejó con su vida y escritos la fidelidad a la enseñanza apostólica. Por medio de ellos, enlazó a las primeras generaciones de creyentes con el legado de los apóstoles.

La *Didajé* o *Enseñanza de los apóstoles*, el *Pastor de Hermas*, la *Epístola de Bernabé* o la *Epístola a Diogneto* son considerados textos representativos de la literatura cristiana primitiva y de la patrística, a pesar de que no se sabe quiénes fueron sus autores. Encarnan la fe, enseñanza, tradición y desarrollo doctrinal que se dio dentro de la comunidad cristiana primitiva.

LOS PADRES ANTENICENOS

Continuaron el legado de los padres apostólicos en los siglos II y III, y desarrollaron su ministerio antes del Concilio de Nicea del 325. Se enfrentaron a una etapa muy compleja de persecuciones y amenazas de herejías teológicas.

Justino Mártir (100-168), uno de los primeros apologistas del cristianismo, destacó en su defensa de la fe frente al pensamiento grecorromano y judío.

Ireneo de Lyon (125-202) fue otro teólogo fundamental en la lucha contra el gnosticismo. En su obra *Contra las Herejías*, hizo un especial énfasis en la unidad de las Escrituras y el legado de los apóstoles.

Tertuliano (160-220), el primer gran teólogo en escribir en latín, acuñó expresiones clásicas para describir la Trinidad y marcó los límites entre la filosofía secular y la fe cristiana. Además, cuestionó profundamente la influencia del pensamiento pagano dentro de la iglesia. Otros listados de los padres de este periodo también incluyen a Clemente de Alejandría, Hipólito de Roma, Cipriano de Cartago, Lactancio, Melitón de Sardes, Teófilo de Antioquía y algunos más.

LOS PADRES NICENOS Y POSNICENOS

El Concilio de Nicea es uno de los eventos más importantes en la historia de la doctrina cristiana. En él y posterior a él, varios destacados teólogos y ministros asumieron un papel crucial en la defensa de la ortodoxia.

Atanasio de Alejandría (296-373) fue uno de los teólogos y ministros más relevantes de este período, ya que lideró la lucha contra el arrianismo y defendió la divinidad de Cristo en sus obras.

Basilio el Grande o Basilio de Cesarea (330-379) y su hermano Gregorio de Nisa o Gregorio Niseno (330-394), pilares en la formulación de la doctrina trinitaria.

Gregorio Nacianceno o Gregorio el Teólogo (329-389), amigo de los anteriores, profundizó en la divinidad del Espíritu Santo.

Estos tres son conocidos como los "padres capadocios".

Juan Crisóstomo (347-407), un gran exégeta bíblico con un enfoque práctico en la ética cristiana. Sus homilías sobre los evangelios y las cartas paulinas resultaron claves para la interpretación bíblica posterior, mientras que su tratado *Sobre el sacerdocio* definió el modelo pastoral.

Agustín de Hipona (354-430), por su parte, impactó profundamente la teología cristiana con su énfasis en la gracia y la soberanía de Dios. Sus obras *Confesiones* y *La ciudad de Dios* han moldeado la doctrina occidental al explorar la naturaleza humana y la historia desde una perspectiva cristiana.

También se pueden incluir a Ambrosio de Milán, Jerónimo, Cirilo de Alejandría, León el Grande, Gregorio Magno, Juan Damasceno, Cirilo de Jerusalén, Hilario de Poitiers, Efrén de Siria, Isidoro de Sevilla y varios más. Los padres nicenos y posnicenos fueron centrales a la hora de fortalecer y consolidar lo que los cristianos habían venido creyendo por siglos, como la doctrina de la Trinidad, la naturaleza de Cristo, la naturaleza humana, el pecado, la gracia y la autoridad de la iglesia.

EL CRISTIANISMO COMO METAMISTERIO

"*Y el Verbo se hizo carne*" – el *Logos* y el concepto de espíritu

«El contenido central de la religión, que no puede separarse ni de la reflexión ni de una construcción universalizante, ha permitido que se elabore un concepto enfático de experiencia. El dogma cristiano "el Verbo se hizo carne" (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο – *ho lógos sarx egéneto*) no significa la estructura del logos platónico más allá de la realidad, sino la lógica de la carne; significa, en la traducción joánica del término hebreo *rúaj* (רוּחַ), el "espíritu" como impulso sublimado o pulsión.

Rúaj es, en la tradición del antiguo Israel, un concepto central que nunca puede reducirse a la esfera del sujeto ni positivarse en la esfera del objeto. Si uno pregunta: ¿cómo se manifiesta el fundamento impelente de la realidad?, entonces la respuesta sería: a través de su *rúaj*, el espíritu que "es lo viviente", "lo que tiene una dirección".

Cuando Lutero traduce *rúaj*, que significa "aliento", "viento", "tormenta", como "espíritu" en la frase "y el Espíritu de Dios se movía sobre las aguas", escribe con gran simplicidad un comentario al margen: "Todavía no existía el viento, así que debe significar el Espíritu Santo". Como el clima aún no había sido creado, *rúaj* debe entenderse como una metáfora y ser interpretado espiritualmente: ahí está la gracia del comentario de Lutero.

Inversamente: cuán fuertemente se ha conservado la dimensión pulsional en el concepto de *rúaj* se evidencia en el hecho de que, más tarde, las facciones dentro de la teología –divididas por la cuestión central del conflicto entre filosofía y revelación– coincidieron en la sospecha de que en el Antiguo Testamento no existía un verdadero concepto de logos.

Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (*kai ho lógos sarx egéneto* – y el Verbo se hizo carne): este dogma cristológico fue desde el principio escandaloso para los filósofos, quienes concebían la estructura del logos como lo permanente, como la esencia inmutable, en oposición a la realidad de la σὰρξ (sarx – carne), vista no solo como algo perecedero y transitorio, sino también como algo ilusorio.

Por otra parte, a la inversa: mucho tiempo después se insistió en que el autor del Evangelio del Logos (el cuarto evangelio) había adoptado conceptos centrales de la filosofía griega, y que la revelación cristiana se había sometido a dicha filosofía. Pero, en mi opinión, no hace falta discutir que Juan reconfiguró categorías fundamentales de la filosofía griega de una manera que representa un contraataque a la teoría del logos.

Una persona dice: ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή (egó eimi he hodós kai he alétheia kai he zoé – "yo soy el camino, la verdad y la vida" (Juan 14,6). Con ello se formula, en términos categoriales, una triple objeción contra la filosofía griega: contra su mito del único camino correcto que conduce desde las personas hacia el "ser uno" (el término "método" aún se nutre de este mito en todas las historias de la filosofía); contra su concepto de verdad que trasciende el mundo corporal y está purificado de toda determinación material; y contra su negación de la vida como mezcla de muerte y existencia.

Aquí confluyen ambos elementos: el concepto central del Antiguo Testamento *rúaj*, ese término pulsional que se opone a la teoría griega del logos; y el principio de encarnación del Nuevo Testamento, que toma prestados conceptos de la filosofía griega para volverlos en su contra y protestar contra una estructura del logos situada más allá de la esfera de la carne.

Que no sea posible hacer aquí una separación se evidencia en el hecho de que los movimientos de insurrección en Europa apelan al espíritu, entendido como una metáfora de la fuerza impulsora del cambio; y que el movimiento de emancipación de la ciencia y el conocimiento europeos, con su confianza en la estructura lingüística de la realidad, intenta tomar en serio un dogma que vincula la relación entre *logos* y *sarx* (carne) con la identidad.

En este sentido, el concepto enfático de experiencia, desarrollado en el contexto de la tradición vetero- y neotestamentaria, no se aleja de la religión, sino que recoge su contenido central.»

[Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 213-215]

•

«El concepto de espíritu, que se vincula con la religión dionisíaca y que, a través del rodeo de los sacramentos, sigue alimentándose en parte de esa religión dionisíaca dentro de la historia cristiana del concepto de espíritu, es un concepto muy terrenal.»

[Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung im Wintersemester 1978-1979, p. 83]

•

«Por un lado, está la enseñanza del Antiguo Testamento sobre la alianza, el pensamiento de la alianza, la exhortación a establecer una alianza; y en esta tradición se sitúan los profetas del Antiguo Testamento, que luchan por el cumplimiento de esa alianza contra la traición, y en esta tradición también se encuentra el profeta Jesús de Nazaret.

Por otro lado, él no es el profeta Jesús de Nazaret, sino el hijo de la madre, el niño del misterio, el niño del misterio destinado, en el marco de su misterio, a ser el sacrificio vicario.

La alianza promete justicia para todos, y el sacrificio promete renovación para cada uno. Son dos tradiciones que, si no se integran, fallan en captar el concepto cristiano de verdad o la pretensión de verdad cristiana.

Cuando leemos al comienzo del Evangelio de Juan: *ho lógos sàrx egéneto* ("el Verbo se hizo carne"), "el logos se hizo carne", podemos legítimamente plantearnos la pregunta: ¿y qué es lo que, evidentemente, no se hizo carne en esa formulación? ¿Qué queda excluido, suprimido en tal expresión, y por qué se reprime?

Y entonces también encontramos un fundamento plausible para entender por qué precisamente las formulaciones del Evangelio de Juan, en la época en que Durero se convierte en un analista del protestantismo, desempeñan un papel tan importante tanto para él como para todo el movimiento luterano.

Por tanto, dos tradiciones, y ese *ho lógos sàrx egéneto* ("el Verbo se hizo carne") debería tener algo que ver con aquel pacto, y debería tener algo que ver con ese sacrificio.»

[Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung im Wintersemester 1978-1979, p. 251-252]

•

«La formación del protestantismo como una exclusión del sacrificio de la religión cristiana. La situación conflictiva del cristianismo (la interna): por un lado, la exigencia del pacto, y por otro, el dios de los misterios, deben ser reconciliados entre sí; y solo a partir de esa reconciliación surge lo que tradicionalmente llamamos cristianismo, cuyo concepto de encarnación no puede entenderse fuera de este conflicto. Esto ha llevado, en la tradición clásica del protestantismo, a una exclusión del aspecto sacrificial.»

[Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung im Wintersemester 1978-1979, p. 275]

•

«Joachim de Fiore (Joachim von Floris – 1130-1202) declara que el primer milenio antes de Cristo y el primer milenio después de Cristo son épocas de dependencia que han quedado atrás de una vez por todas: ha pasado la era del Padre, aquella en la que se vivía en el temor del Señor, como en el miedo del Hijo ante el Padre; ha pasado la era del Hijo, que no trajo la liberación del Padre, sino que significó que los seres humanos solo podían acceder a la salvación a través de ese Hijo y sus sucesores (apóstoles, sacerdotes), y por tanto únicamente mediante la Iglesia, que administra de forma exclusiva todos los medios de gracia.

La nueva era (el milenio en el que él vive) sería la del Espíritu. De pronto, "Espíritu" vuelve a ser un concepto que designa el impulso mediante el cual puede establecerse una alianza, y se distingue por el hecho de que cada persona puede alcanzar la gracia por sí misma, es decir, de manera autónoma: ya no se necesita de los medios de gracia administrados de forma exclusiva. De pronto vemos que una utopía histórica obtiene su fuerza explosiva social del conflicto –aparentemente resuelto por la fórmula trinitaria– sobre la igualdad de las tres personas divinas.

La igualdad significa, para el Espíritu, que no procede únicamente del Padre, sino que en todo momento puede proceder también del Hijo. Y eso implica, al mismo tiempo, que, si la encarnación de Dios no se concibe como un acto unilateral, entonces significa –y con ello ya se formula el principio fundamental de la mística europea— la divinización del ser humano. Si el logos se ha hecho carne, entonces toda carne es logos; y logos es la palabra que designa tanto la razón como el "Verbo", es decir, la estructura de la creación: la estructura lingüística de la realidad.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 196]

El cristianismo como supra-misterio o metamisterio

En la Biblia hebrea encontramos el concepto de la alianza. La comunidad aliada se enfrenta a todas las fuerzas de la naturaleza y del destino; en ella, los seres humanos se unen entre sí y con un Dios que exige "justicia en lugar de sacrificios".

●

«La figura central del cristianismo, en la lucha entre, por un lado, los profetas –la serie de los profetas– con su gran pretensión profética, y por otro, el niño de los misterios con su destino misterioso, entra en una simbiosis que une los países del Mediterráneo. En este sentido, todos los cultos mistéricos están presentes, pero al mismo tiempo son superados. La fórmula, conocida desde su institución, puede enfatizarse en cada palabra: "Esta es mi sangre y mi carne", "Esta es mi sangre y nada más", "Esta es mi sangre", aquí está presente. "Esta es mi sangre", algo que forma parte del proceso de sacrificio. "Aquí está mi sangre", y no la de Dionisio; "mi carne", y no la de Ceres ni la de sus hijos del inframundo.

Así pues, el misterio fue instaurado desde el principio como un metamisterio. Y esta superación de los cultos mistéricos no ocurre únicamente por celos hacia los poderosos cultos mistéricos que perduraron en Canaán y las iniciaciones en ellos, sino que también se manifiesta con una clara pretensión de universalidad: si se tratara solo de estas áreas particulares, no abarcaría toda la naturaleza.

Cristo, como símbolo cósmico, debe adquirir una validez universal que trasciende y a la vez atraviesa la instauración de los misterios. Por ello, los misterios no son abolidos, sino incorporados –aunque para sus representantes sí fueron abolidos, y uno tras otro tuvieron que cerrar, incluyendo finalmente el más noble del mundo antiguo en Eleusis.» [Heinrich, Klaus: *Konstruktionen der Subjektlosigkeit II. Ereignis und Opfer.* Skript zur Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin 1986-1987, S. 68]

•

«La tradición cristiana en la que se sitúa Durero, en la que las promesas de salvación no solo se manifiestan, sino que también se vinculan con las expectativas reales de futuro en los movimientos sociales de su época, se caracteriza por un conflicto presente desde sus inicios: un conflicto en el que se pone a prueba y se forma su concepto de verdad.

Por un lado, está la doctrina del Antiguo Testamento sobre la alianza, el pensamiento de la alianza, la exhortación a establecer una alianza; y en esta tradición se sitúan los profetas del Antiguo Testamento, que luchan por la fidelidad a esa alianza contra la traición, y en esta tradición también se encuentra el profeta Jesús de Nazaret. Por otro lado, no es el profeta Jesús de Nazaret, sino el hijo de la madre, el niño del misterio, el niño del misterio destinado, en el marco de su misterio, a ser víctima vicaria.

La alianza promete justicia para todos, y el sacrificio promete renovación para cada individuo. Son dos tradiciones que, si no se integran, fallan en captar el concepto o la exigencia de verdad del cristianismo.

Cuando leemos al comienzo del Evangelio de Juan: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο – *ho lógos sàrx egéneto* – "el Verbo se hizo carne", podemos legítimamente preguntarnos: ¿y qué es lo que, en realidad, no se hizo carne? ¿Qué ha sido suprimido en tal formulación, y por qué se suprime? Esto nos ofrece un fundamento plausible para entender por qué precisamente las formulaciones del Evangelio de Juan desempeñan un papel tan importante en la época en que Durero se convierte en un analista del protestantismo, tanto para él como para todo el movimiento luterano.

Entonces, dos tradiciones, y ese *ho lógos sàrx egéneto* ("el Verbo se hizo carne") tendría que ver tanto con aquella alianza como con ese sacrificio. La tradición de la alianza implica un pacto entre los sujetos del deseo: de cada uno consigo mismo, de todos entre sí, y de todos y cada uno con el fundamento impelente de la realidad.

No se trata de una regresión a ese fundamento, sino de establecer una alianza con él, que en los pactos del Antiguo Testamento se convierte él mismo en sujeto del deseo. Esto significa dos cosas: por un lado, que el fundamento pulsional debe ser sujeto del deseo; por otro, que los sujetos del deseo son representantes de ese fundamento. Todo depende aquí del concepto de representación, y este, en el contexto del pacto, se ha convertido en el concepto central de todas las teorías y constituciones sociales, o más bien en el concepto-problema fundamental. Una noción de democracia que no tenga en cuenta esta relación es superficial y desde el principio está mal planteada.

Entonces, alianza entre los sujetos del deseo: de cada uno consigo mismo, entre ellos, y de todos con el fundamento pulsional de la realidad. Esa es la exigencia, la exigencia de alianza que se plantea en el Antiguo Testamento. Y, en efecto, el profeta Jesús de Nazaret se sitúa claramente en esa tradición: intenta resistir la traición; mantiene la alianza incluso cuando él mismo es traicionado.

Esto lo vemos en las representaciones de la Última Cena, donde la justificación incluso de la traición, incluso del traidor, forma parte del pensamiento de la alianza —si este no quiere quedarse solo en el plano de la idea. [Sin la traición de Judas no habría habido pasión, muerte y resurrección del "Salvador"].

La consecuencia de gran alcance –que en algunas herejías ha sido llevada hasta el extremo– es esta: que Jesús no solo fue traicionado por los hombres, sino también por el fundamento impelente de la realidad misma. Pues qué significa esa fórmula final, pronunciada como oración, como invocación parcial de un salmo, en uno de los evangelios: "¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado!"? ¿Se lleva aquí tan lejos la figura de aquel que, a pesar de la traición, mantiene la alianza? Es decir, ¿en este punto de los evangelios (posiblemente desde una perspectiva mistérica) se plantea también un signo de interrogación sobre el concepto mismo de Dios?

Con "racionalizaciones de la alianza" me refiero, por ejemplo, a la racionalización como una armonía automática que se establece a través de todo. O bien, a la racionalización en forma de contratos sociales, acuerdos contractuales que, al principio, no son aún racionalizaciones, sino que toman en serio el fundamento impelente de la realidad (como en Hobbes), pero que luego fácilmente derivan en emprendimientos puramente jurídicos, en los que los déficits del orden real se proyectan hacia un orden fundamental. Finalmente, también el equilibrio liberal de intereses entre los actores en conflicto: una racionalización de la alianza.

Pero, por otro lado, a esa alianza le pertenece la racionalidad; le pertenece también aquello que, en las figuras teológicas que interpretan el Antiguo Testamento, se denomina "creación por la palabra", o lo que podría llamarse el poder de traducción del espíritu (pues el espíritu es poder de transformación, fuerza pulsional y, al mismo tiempo, poder de traducción).

El concepto de alianza en el Antiguo Testamento encuentra su límite en el hecho de que el fundamento impelente de la realidad se presenta de manera exquisita –no solo explícita– como masculino; es decir, la doctrina de las pulsiones se expone con una pretensión patriarcal. Esto implica que, en la enseñanza sobre ese fundamento impelente, no solo se trata de equilibrar la tensión entre dicho fundamento y los sujetos pulsionales, sino que se inscribe constantemente un intento de resolver la tensión de género dentro del propio fundamento. Las distintas elaboraciones de la doctrina del *Deus absconditus* se caracterizan precisamente por ese esfuerzo reiterado de inscribir la tensión de género en lo oculto, y luego, en la teorización de ese ocultamiento, de eliminar dicha tensión. Así, lo exquisitamente masculino se aplica tanto al fundamento impelente como al concepto mismo de historia pulsional.

No queremos cometer el error de escribir una historia de las pulsiones en lugar de una historia real; pero una historia real que no se fundamente en la historia pulsional perdería su pretensión de universalidad. El género es un concepto que expresa unión [en alemán *Gattung* – 'comunidad genérica']. Así pues, no solo el fundamento

impelente, sino también la historia pulsional, la fuerza pulsional, e incluso la historia del espíritu como historia pulsional sublimada, comparten ese límite de lo exquisitamente masculino.

Puede entenderse con un ejemplo: las discusiones sobre ese Dios llevan más de mil años en disputas sobre su demostrabilidad. Son pruebas de paternidad; las diosas no necesitan pruebas de paternidad. No existen pruebas de diosas en la historia de las religiones, solo existe el problema de la prueba de la existencia de Dios.

Frente a esta limitación, se presenta ahora el misterio cristiano: el misterio que tiene en su centro un sacrificio que promete renovación, y que, en la medida en que es culto mistérico, se presenta como un meta-misterio de dos misterios femeninos. Tanto la religión de Dionisio como la religión de Deméter son religiones en nombre de la feminidad, y la fórmula central de la institución –'Esta es mi sangre', 'Esta es mi carne'– no se refiere a la sangre de Dionisio ni a la carne de Deméter, no se refiere al vino ni al pan de la religión del vino ni de la religión del pan, que finalmente merecen ser llamadas religiones.

Así, el misterio, que se comprende con términos tan claros como un meta-misterio de tales misterios femeninos, se presenta en primer lugar en el lugar donde la limitación del concepto de alianza hacía imposible convertir no solo los cultos, sino también a las personas del mundo antiguo en 'creyentes' de ese concepto de alianza. La alianza no tiene nada que ver con la fe. El misterio tiene que ver con una esperanza que más tarde será descrita con un concepto como el de fe, aunque este concepto de fe originalmente no significaba opinión sobre misterios, sino que era a su vez la palabra para fidelidad, como aún lo es en la traducción latina 'fides', según el sentido de la palabra: Fidelidad, lealtad o confianza mutua entre los hombres y los dioses, seguridad que se deposita en otra persona o en una institución.

Así que, en torno al concepto de transubstanciación, al concepto de transformación y renovación que implica el sacrificio vicario en el misterio de Cristo (en el misterio del Hijo de su madre), ha girado la disputa entre las confesiones y, en particular, la Reforma.

Pues ese misterio se convierte en universal si se lo separa de los contextos reales de trabajo que los cultos antiguos intentaban abarcar hasta su disolución; si se lo separa de la productividad femenina que precisamente esos misterios significaban; si, al alejarse de esa productividad femenina, permite por un lado elaborar un concepto sublimado de la mujer como mera continuadora de la procreación, algo que ya solo tiene una 'significación', pero que no es algo que *ocurre*.

El problema de la Reforma, construido en torno a la fórmula de la transubstanciación, condujo en la solución protestante a una supresión y a una lógica del concepto de alianza como alianza espiritual y, finalmente, como alianza del Logos.

Ahora se puede preguntar: ¿dónde vuelve a aflorar lo reprimido, lo suprimido? Así como en la confesión católica reaparece en las diversas formas del culto mariano, que podrían describirse como una continuación directa del culto a la Gran Madre, en el protestantismo reaparece en una solución edípica invertida, pues Dios Padre ocupa allí el lugar de Yocasta en la tragedia de Edipo: en su seno reposa el Hijo, el sacrificado. Y a esta solución edípica invertida pertenece también el reverso de la

medalla del constante 'lucha con su Dios', que caracteriza al protestante y al proto-protestante Lutero. Esta lucha con su Dios se convierte así en una competencia fálico-edípica.

El fundamento impelente de la realidad se vuelve exquisitamente masculino en el protestantismo. La lucha con su Dios es una empresa para el creyente que, como contrapartida, le proporciona un concepto fálico-edípico de la Ilustración, el cual no debe ir más allá de esa lucha si no quiere apartarse de la constelación entre sujetos del deseo y fundamento del deseo. Ahora bien, es evidente que una teología cristiana no puede prescindir de ninguno de los dos elementos: ni del misterio del sacrificio, por un lado, ni de la exigencia de alianza, por otro, que finalmente es una exigencia de comunidad universal en la alianza.

Y, de hecho, una buena teología siempre ha formulado la expectativa final –tal como la presentan algunos profetas– de manera que represente el estado de cumplimiento de ambos aspectos: que signifique la renovación, la cual, al ser facilitada por sacrificios vicarios, finalmente hace innecesarios más sacrificios.

Así, en el momento en que se renuncia a uno u otro de los elementos, la figura de la abolición del sacrificio, que acompaña a todo el Antiguo Testamento, se vuelve increíble. Porque esta abolición del sacrificio, que el pacto significa (esa fórmula de justicia universal), está siempre en peligro de convertirse en un sacrificio total interiorizado. Como demuestra la obediencia ciega de Abraham.

La exigencia de renovación, tal como se plantea desde el lado de los misterios, sería la solución a esta dificultad. Pero esta exigencia de renovación desde el ámbito de los misterios no debe significar únicamente una renovación constante de los sacrificios, sino también una que, algún día, haga que los sacrificios sean innecesarios.

En el momento en que se aísla uno de los elementos frente al otro, la exigencia de sacrificio se convierte, en su forma secularizada, en una especie de renovación existencial sin alianza, una renovación constante al precio de la pérdida de uno mismo, de rechazar a otros y a sí mismo; y la exigencia de solidaridad que el pacto representa realmente se transforma entonces en una especie de cooperativa de decadencia.

Tengo la sensación, sin embargo, que ambas cosas están siendo llevadas a la práctica por la generación más joven de hoy: por un lado, una solidaridad en forma de una cooperativa de decadencia o casi de una cooperativa funeraria; y por otro, un deseo de transformación existencial sin alianza. Pero a lo que realmente hay que pretender es a una solidaridad sin tener que renunciar a la renovación, y una renovación sin tener que destruir la solidaridad. Renovación, sí, pero no a costa de la solidaridad.»

[Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 251-257]

●

«La formación del protestantismo como una supresión del sacrificio de la tradición cristiana.

El *Banquete* de Platón es un supra-misterio antiguo, así como, en cierta forma, también la institución del misterio cristiano fue la de un supra-misterio –de ahí la comparación entre ambos. Esto se descompone en el *Banquete* platónico en una racionalización (misterio de la racionalización) por un lado, y en una religión del arte por otro, al menos en el neoplatonismo de la escuela de Plotino y nuevamente en el neoplatonismo de la escuela renacentista. Lo que en el siglo XIX se denomina religión del arte, aunque se remita al *Banquete* platónico, ya se alimenta de otro concepto de sacrificio, aquel que fue percibido como insuficiente y criticado en la representación de Feuerbach del *Banquete*, con las paráfrasis y la crítica a las imágenes tardías de la Última Cena de Durero.

La situación conflictiva del cristianismo –intentar reconciliar por un lado la exigencia de una alianza y por otro al Dios del misterio– ha llevado, en la tradición clásica del protestantismo, a una supresión del aspecto sacrificial.

La universalidad de la exigencia del pacto era, en efecto, una que incorporaba la teoría de las pulsiones, como un pacto entre los sujetos del deseo entre sí, de cada uno consigo mismo, de todos entre ellos y de todos en conjunto con el fundamento impelente de la realidad. Mantener ese pacto y no traicionarlo, y potencialmente impulsar una alianza universal, esa es la exigencia –expresada en términos de la teoría de las pulsiones– de la religión del antiguo Israel y de su universalización.

Pero el límite no es solo que este concepto de pacto, que incluye la racionalidad, esté siempre en peligro de racionalizarse o, como reacción, volverse irracional, sino que el límite está en su representación secular: es decir, ya no pacto, sino armonía general o libre juego de fuerzas e intereses, o incluso directamente una legalidad, o bien, en contraste, la doctrina de los contratos sociales, todos ellos derivados del pensamiento del pacto.

El otro límite frente al peligro de racionalización e irracionalidad es lo exclusivamente masculino, que aquí define el fundamento impelente de la realidad, del cual se ha expulsado su lado femenino: el Dios que, significativamente, más tarde requiere una prueba de su existencia, a diferencia de la diosa, que nunca necesita ser probada; el Dios en cuyo seno se retorna; el Dios que, con esta masculinidad exclusiva, provoca en todo momento y lugar conflictos padre-hijo: la figura de la duda en la alianza de Jonás o la figura de la duda en la decisión de alianza de Job se comportan entonces como hijos que disputan con el padre, se resisten y, al final, son consolados.

Aquello que se opone precisamente a esta limitación es el sacrificio vicario dentro de un concepto de misterio tomado del reconocimiento de la tradición femenina: la Madre de Dios, las diosas de los misterios, la Gran Madre, que acoge al muerto como Pietà y lo ayuda a resurgir, a ese resurgimiento que en el dogma oficial cristiano es obra del Dios masculino.

Una tradición del sacrificio vicario que ha conducido a la reaparición del culto a la Gran Madre en una forma que todos conocemos: la veneración mariana, que al mismo tiempo representa una sublimación, pero también una eliminación constante de lo sublimado; un sacrificio vicario que siempre implica resurrección, que siempre significa la posibilidad de transformación, y que está presente en el acto de la transubstanciación como centro del misterio eclesiástico y espiritual, que aquí es

también un misterio del espíritu (pues el espíritu es un concepto pulsional, y el espíritu debe ser transformado también).

La expulsión del sacrificio y del misterio de ese equilibrio siempre amenazado entre pacto y sacrificio –de un sacrificio que se convierte en garantía del pacto, y de un pacto que a su vez ofrece una posibilidad de renovación– este equilibrio ha sido completamente eliminado en el protestantismo. Este ya no ha ofrecido respuesta alguna a la exigencia de transformación, y desconoce el sacramento natural.

Entonces queda finalmente solo dentro de la tradición el profeta de Nazaret, quien a su vez experimenta fidelidad y traición, y encarna la fidelidad a pesar de la traición, hasta la última situación de traición en la cruz, cuando –al menos en una interpretación sectaria– este acontecimiento se presenta así: 'Dios mío, ¿por qué me has abandonado?', lo que equivale a la interpretación: '¿por qué me has traicionado?'. Pero al renunciar al misterio, esto significa: convertirse únicamente en maestro y educador, y ya no ser figura de transformación.

La interiorización del sacrificio, renunciando al misterio, y la instauración del pacto universal mediante una comunidad espiritual que existe independientemente de lo que existe en la realidad. ¿Qué se reprime en este proceso? Aquí aflora de nuevo lo reprimido: la tensión entre los géneros, la feminidad suprimida y el lado misterioso de la realidad. La renovación protestante es, al mismo tiempo, una supresión de las tensiones reales.»

[Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 275-277]

●

«Los cultos mistéricos, en la época en que la filosofía se establece como tecnología, vuelven de repente a ser algo hacia lo cual la gente acude, porque logran mantenerse por debajo del orden de la polis griega.

El filósofo se eleva por encima de ello, se vuelve abstracto y poderoso; mientras que los cultos mistéricos son adecuados para reproducir las experiencias humanas de vida y muerte que se encuentran por debajo de ese orden estatal (transformadas en experiencias de supervivencia frente a los golpes del destino).

Así, estos cultos mistéricos surgen en todas partes, inicialmente con esta intención: como oposición a la tecnología, y a pesar de sus técnicas altamente desarrolladas, como algo potencialmente peligroso para el Estado. Cuando finalmente emigran a Italia, fue necesario promulgar leyes contra los cultos mistéricos (especialmente contra el culto a Dionisio en el sur de Italia); provocan una sacudida en el orden estatal.

Pero muy pronto son incorporados en todas partes al culto estatal, con función estabilizadora, hasta llegar al mayor ejemplo de ello en la historia: el culto mistérico del hombre Jesús de Nazaret, el galileo, quien con el tiempo se convertirá en figura fundadora de la Iglesia estatal y en el fundamento organizativo de la Iglesia romana.

Este pasaje traza una línea provocadora entre los cultos mistéricos antiguos y el cristianismo institucionalizado, mostrando cómo lo que comenzó como subversivo

terminó siendo pilar del orden estatal. Esta transformación afectó la espiritualidad, la política y la teología en el Imperio romano.»

[Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 180-181]

●

«Solo los que mueren pueden vencer a la muerte; pero solo los que no están muertos han vencido a la muerte. Una solución que diga: dos partes, una mortal y otra inmortal, sería la caricatura del misterio.

De ahí el intento de situar un misterio cristiano en la gran tradición de los misterios y reivindicarlo como la verdadera solución: todo hombre y todo Dios y no medio humano y medio divino.

El problema planteado por los teólogos cristianos de la iglesia primitiva: ¿Cómo es posible, sin embargo, soportar esta tensión en una persona? Esta fue la gran tensión sobre la interpretación del dogma cristiano. La batalla estalló entre dos ciudades muy grandes: Antioquía y Alejandría. La disputa, que no es solo religiosa, sino también política, al estar detrás de ella la supremacía del patriarca de Constantinopla o de Alejandría.»

[Heinrich, Klaus: Zivilisation und Mythologie III. Ovid, Metamorphosen – Vorlesung im Sommersemester 1981, p. 36]

●

La Eucaristía cristiana sintetiza y supera los antiguos cultos agrícolas y dionisíacos, convirtiéndose en un misterio superior que transforma simbólicamente la materia y la existencia.

«La filosofía se ha desarrollado a partir de competencias entre misterios, y en cierto modo representa, frente a los distintos misterios (los competidores más exitosos), un meta-misterio.

La fórmula de institución de la Eucaristía también representa algo así como un meta-misterio, que afirma –para el dios del misterio, para el sacrificio vicario– tanto la carnalidad que vence a la muerte del misterio del grano (el misterio de Deméter), como la cualidad de la sangre que vence del misterio del vino (el misterio dionisíaco).

Este meta-misterio se distancia de los procesos rituales que subyacen a la religión del vino y del grano, pero al mismo tiempo sostiene que la verdadera transformación, en la que todo participa, solo ocurre en este nuevo misterio.

El meta-misterio no dice: me alejo de la cualidad mistérica, sino que afirma: todo aquello fueron solo transformaciones parciales; esto de aquí es la transformación universal que ocurre en cada individuo que participa en ella. Es decir, un meta-misterio que sostiene ser, en realidad, el verdadero misterio.

Mientras el cristianismo primitivo se imponía, había detrás del reclamo de transubstanciación de esta religión un impulso muy fuerte de transformación social real –una religión que surgía desde abajo, que implicaba una subversión de las relaciones reales, y una subversión que se llamaba transubstanciación.

Más tarde, con un término técnico, se entendió como una subversión en el sentido en que el cambio de pensamiento *metá-noein* (traducido por Lutero como penitencia) busca una transformación del alma.

[Metanoia (del griego μετανοῖεν, metanoien, 'transformación espiritual', o de meta, 'más allá', y noûs, 'de la mente'). Esta palabra también es usada en teología cristiana asociando su significado al arrepentimiento; sin embargo, no denota en sí mismo culpa o remordimiento, sino la transformación o conversión entendida como un movimiento interior.]

La transformación del alma y la transformación del mundo real son fáciles de concebir juntas. La pretensión de universalidad del cristianismo ha estado siempre vinculada a su misterio central, en tanto afirma: todo se refiere a este misterio, tanto hacia atrás como hacia adelante en la historia, y dondequiera que lo encontremos en el espacio; todo tiene una relación simbólica con él, incluso si no lo sabe.

Todo cuerpo puede ser interpretado cristológicamente como encarnación; el *Christus paesens* es la fractura presente en todas las relaciones. La esperanza de redención que habita en todo está tan inseparablemente ligada a este misterio como lo está la unión siempre frustrada, que siempre implica pasión, y por ello no puede resolverse plenamente en la decepción.

El metamisterio cristiano: el misterio que tiene en su centro un sacrificio que promete renovación, y que –en tanto culto mistérico– se presenta como un meta-misterio de dos misterios femeninos.»

[Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Vorlesung im Wintersemester 1978-1979, p. 228-230]

La doctrina de la Trinidad y la tensión entre los géneros

«Los teólogos de la Iglesia primitiva formularon su confesión de fe en forma de un principio trinitario: El "Padre" otorgaba identidad y duración a todas las partes del mundo que él había creado; el "Hijo" era la palabra reconciliadora entre las fuerzas originarias igualmente sagradas que competían entre sí; y el "Espíritu" representaba el camino de la reconciliación que debía encontrarse una y otra vez.

La "Trinidad", presentada en la imagen mítica de un aspecto divino triple y único de la realidad, fue en su momento una fórmula eficaz para expresar la estructura viva del ser.»

[Heinrich, Klaus: *Parmenides und Jonas. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*. Basel und Frankfurt/M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1982, p. 67]

•

«Los movimientos religiosos que no conocen cismas se vuelven sospechosos por su sectarismo fundamentalista. La persecución de herejías y herejes con celo y furia religiosa no surge únicamente de procesos históricos reales de división, sino que el propio "credo" gira en torno a tales procedimientos como su tema fundamental.

La sustancia divina, el fundamento impelente de la realidad, está sometida en el dogma religioso a estos mismos procedimientos. Recordemos las dificultades que tuvo la Iglesia antigua para hablar, por un lado, de las dos naturalezas en la única figura divina-humana del Salvador, y por otro, de las tres personas en la única sustancia divina.

Son divisiones que precisamente no quieren dividir; la división es rodeada como un misterio de la no-división. Esto sugiere una doble hipótesis. Aquí se pretende tratar la división de una vez por todas, sellarla, o también –usando un término de la técnica artesanal de conservación– "cerrarla herméticamente".

Los creyentes deben quedar, por así decirlo, protegidos contra la división, inmunizados frente al agente patógeno "división", al que sin embargo siempre vuelven a sucumbir.

Y, por otro lado: en el dogma, la división –en dos naturalezas y en tres personas– simboliza la vida. Solo la sustancia divina así dividida es, para un teólogo cristiano, el "Dios viviente".

¿Cómo se llegó a esto?

La división de los géneros, su relación conflictiva, está presente en la división tanto como suprimida. Podemos suponer, con razón, que esto –expresado y al mismo tiempo rechazado– también ocurre en el dogma cristiano.

En efecto, la parte humana de Cristo es su herencia materna, pero detrás de la figura mortal ya se alza la Gran Madre, que precede a María y que, en su Asunción corporal, ahora a remolque del Hijo, resucitará de forma triunfal. (Ya en la Iglesia antigua, la disputa sobre la Madre de Dios, la *Theotókos* (Θεοτόκος – "la que dio a luz a Dios"), estuvo marcada por el problema de si ella, como tal, tenía más poder o menos que su divino Hijo). Y también la doctrina de las tres personas entra en juego junto con la de la doble naturaleza. Disputa sobre la Theotókos: para evitar su divinización, tuvo que ser estrictamente separada de la "sabiduría divina" (Ἁγία Σοφία – Hagia Sophia).

La parte divina, su herencia paterna –también reconocida oficialmente aquí–, conduce, en cuanto intenta asumirla, al conocido dilema edípico: Quién de los dos, el Padre o el Hijo, tiene una relación originaria con la antigua novia del viento, el *hagion pneuma*, *spiritus sanctus*, el Espíritu Santo –la sucesora espiritual de la *rúaj* ocupada por el Dios de la Biblia hebrea (*rúaj elohim*: Génesis 1,2).

La cuestión se resuelve de forma salomónica, al presentarla –sin la cual los dioses carecerían de espíritu– como una emanación propia de ellos: una forma antiquísima de apropiación, practicada en muchas religiones. Así, Zeus se traga a Metis, la diosa del sabio consejo, y monopoliza esa sabiduría que, de otro modo, podría fácilmente destronarlo y condenarlo al destino de su padre y su abuelo.

De modo similar, los dioses del panteón hindú producen a la Gran Madre divina con su poder de pensamiento, para que, como criatura suya, los ayude a vencer a los dioses carneros, los titanes de la mitología india.

Y así también ocurre aquí, en el famoso añadido al Credo Niceno-Constantinopolitano, como definición decisiva del dogma cristiano: el poder espiritual emana igualmente

del Padre y del Hijo: el "filioque", "y del Hijo", se refiere a una cláusula teológica añadida al Credo Niceno-Constantinopolitano por la Iglesia occidental.

Originalmente, el credo decía que el Espíritu Santo "procede del Padre"; con el *filioque*, se afirma que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Lo cual no impedirá que el Hijo edípico se imponga de todos modos y se convierta en Pantocrátor y juez del mundo.

Una vez más, las divisiones que se afirman y al mismo tiempo se revocan nos revelan un terreno escabroso: se trata de la tensión entre los géneros y la lucha entre ellos, intensificada por el conflicto entre generaciones.

La vida, que se ha cristalizado en tales fórmulas, pretende proteger lo viviente de una implicación autodestructiva, preservarlo –mediante una división establecida de una vez por todas– de otras divisiones futuras e imprevisibles. Pero estas divisiones no nos revelan por qué han conquistado precisamente este terreno y por qué lo reivindican con tanta insistencia.

El Credo Niceno-Constantinopolitano aún no conoce el *filioque* (probablemente habría recordado demasiado a Arrio, quien declaró que el Espíritu era una criatura del Hijo –*creatum per filium*–); fue previamente Agustín de Hipona y el llamado *Symbolum Athanasianum* quienes lo introdujeron.»

[Heinrich, Klaus: „Von Nutzen und Nachteil der Spaltung. Religionsgeschichtliche Erörterung eines gattungsgeschichtlichen Symbols", en su *Anfang mit Freud*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1997, p. 70-71; 76-77]

•

«La confirmación del deseo de afirmar ahora la identidad –en lugar de una mezcla, una conjunción o una mera yuxtaposición aparente– es, naturalmente, la doctrina trinitaria de las tres personas, que no están unidas en una conjunción desproporcionada y desequilibrada.

Es decir, no de tal manera que la tercera persona, el Espíritu, proceda únicamente del Padre, sino –según el Credo Niceno-Constantinopolitano– que el Espíritu procede igualmente del Padre y del Hijo: es decir, el famoso *filioque*, también del Hijo, o junto con el Hijo, y no solo del Padre.

Las soluciones adquieren algo áspero y hostil hacia la materia debido a que se trata exclusivamente de conflictos entre Padre e Hijo. Aunque bajo la figura de la persona del Espíritu se busque y se encuentre el otro sexo –mediante la paloma de Afrodita y la sabiduría (la divina, que corresponde a las diosas)–, el conflicto sigue: qué otro sexo queda excluido.

Un problema para una cristología que no quiere renunciar a sí misma es cómo puede evitarse este efecto patriarcal en una interpretación actual de la doctrina de las dos naturalezas.»

[Heinrich, Klaus: *Zivilisation und Mythologie III. Ovid, Metamorphosen – Vorlesung über Orpheus.* Vorlesung im Sommersemester 1981, p. 35-39; 52-53]

•

«Los intentos de solución cristiana se acercan a los misterios arcaicos –que no se referían a esto– y tratan de patriarcalizarlos en su totalidad, intentan convertirlos por completo en una obra de un Dios masculino tripersonal.» [Heinrich, Klaus: *Zivilisation und Mythologie III. Ovid, Metamorphosen – Vorlesung über Orpheus.* Skript zur Vorlesung im Sommersemester 1981, p. 40]

De la Trinidad a la cuaternidad

«Cuando uno camina por nuestros cementerios, se encuentra con un fragmento del dogma cristiano presente en todas las confesiones, que expresa el proceso de supresión en numerosas inscripciones de cruces funerarias: alguien "descansa en Dios", así como alguien "renace en el Señor". Este renacimiento en un hombre, este descanso en él: muestra, en la forma del gran dogma, por un lado, la conquista y apropiación de funciones femeninas.

No es diferente de la mitología griega, donde Zeus incorpora a Metis, la "sabiduría", a la que evidentemente no puede acceder de otro modo, y deja que su hija, Atenea, nazca de su cabeza; o donde Dioniso, el hijo de Semele –a quien Zeus mata con un rayo– nace de su muslo.

Y esto, por otro lado, indica que en la formación de los dogmas de las religiones patriarcales se ha producido gradualmente un proceso que en lo no espiritual ya estaba presente: no solo una incorporación patriarcal de cualidades matriarcales, sino también una matriarcalización de aspectos del Dios masculino:

Dios, que en la Trinidad es el fundamento en el que todo descansa y del que todo procede; Dios como Espíritu, que al mismo tiempo significa amor, y que como principio generador en el desarrollo del dogma trinitario se convierte poco a poco en un principio gestante.

Pero al igual que antes de lo espiritual, se recurre a una solución tangible: se retoma el culto a las diosas madre en forma del culto mariano, y así se llega a una cuaternidad y, con ello, al sustrato de una cosmovisión matriarcal.

Es decir, por el rodeo de los fundamentos –que se expresan en las cuatro direcciones del cielo, cuatro ríos o vientos, o en una forma cuadrada originaria que al mismo tiempo debería corresponder a la forma circular– se establece todo, y finalmente se regresa a la tierra.

La tierra como fundamento de forma cuadrada, la tierra representada como una estructura en forma de caja; la mujer, representada también como una figura en forma de caja o cofre (una pequeña urna de cenizas): esto forma parte de las expresiones de una teoría elaborada que reaparece constantemente en la dogmática trinitaria patriarcal.

Cabe señalar: dicha dogmática es siempre solo un compromiso histórico, nunca la ficción de un pensamiento matriarcal originario.»

[Heinrich, Klaus: *Arbeiten mit Ödipus*. *Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1993, p. 219-220]

Las tres fases de la controversia cristológica

Controversia sobre las dos naturalezas:

a) La controversia dyoprosopista: No deben convertirse en dos personas, si ya se habla de dos naturalezas.

b) La controversia monofisita: No debe convertirse en una sola naturaleza, si se quiere evitar hablar de dos personas.

c) La controversia monotelita: Si se intenta revivir la idea de una sola naturaleza por medio de una sola voluntad, se debe aceptar que dos naturalezas implican también dos voluntades: una humana y una divina. Lo cual dará ocasión, durante milenios, a ver el conflicto entre lo humano y lo divino en cada persona que sigue a Cristo.

No deben convertirse en dos personas. Si fueran dos personas (aquí Dios y allí el Hijo divino), ¡qué pronto serían dos dioses! Y cuán fácilmente podría ocurrir lo que cabría esperar de un Dios Padre y un Dios Hijo: es decir, la caída del Dios Padre a manos del Hijo divino. No debemos sorprendernos de que eso haya sucedido: porque en el Día del Juicio Final, ya no será el Padre quien tenga el cargo de juez –del cual ni siquiera se hablará–, sino el Hijo.

No una mezcla que constituya una única naturaleza; porque esa única naturaleza convertiría lo así mezclado en algo tercero: ni propiamente humano ni propiamente divino. O bien la alternativa: o humano (arrianismo), o completamente y exclusivamente Dios, y entonces estamos en el docetismo: la muerte en la cruz fue solo aparente. O la tercera opción (y entonces un monstruo): ni Dios ni hombre jamás.

Lo que está en juego aquí: Solo si es verdaderamente y completamente Dios, y verdaderamente y completamente hombre –y no simplemente una apariencia reunida ni tampoco una fusión en una sola cosa– será posible que la muerte no pierda nada de su agudeza, que la crucifixión no haya sido un juego, y que la resurrección no pierda nada de su cualidad de salvación, es decir, que no haya sido la consecuencia obvia de una mezcla previamente establecida. El misterio no ofrece consuelo; el misterio no brinda la posibilidad de decir: "reconocemos nuestra parte humana como una apariencia", ni la posibilidad de decir: "lo divino fue solo aparente, tenemos esta única vida y después nada".

Se pueden hacer muchas críticas a la dogmática cristiana en lo referente a la doctrina de las dos naturalezas, especialmente si se la interpreta como un juego de ajedrez y no como lo que realmente fue: la más intensa lucha de intereses, librada con tenacidad y amargura durante siglos.

Una lucha de intereses también por la claridad de la comprensión: ¿qué significa para nosotros, como seres mortales, el misterio que promete la salvación del poder de la muerte –o más correctamente– la salvación a través de la muerte? En cualquier caso, no se puede –ni se debe– reprochar a esta dogmática cristiana que haya intentado tranquilizar. En todos los puntos donde se ofrecían soluciones excelentes en medio de la controversia, estas fueron rechazadas.

En el fondo, la fórmula en la que finalmente se llegó a un acuerdo (si es que puede llamarse acuerdo) es una fórmula que intenta mantener viva la inquietud de las distintas posiciones que en ella se combinan.

En esencia, es la pieza más desafiante de toda la dogmática cristiana. Y nos debemos preguntar por qué las personas que lucharon por ella se aferraron con tanta intensidad.»

[Heinrich, Klaus: *Zivilisation und Mythologie III. Ovid, Metamorphosen – Vorlesung über Orpheus.* Skript zur Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Sommersemester 1981, p. 35-39; 49-52]

La sustancia y el poder del origen

«Todo esto son expresiones prácticas y metafóricas de aquel concepto de sustancia que identifica la sustancia con el poder originario, y que comprende todo surgimiento, toda derivación a partir de las sustancias como una disminución de la sustancia original.

Al final, el mundo derivado de ella ya no es el mundo del origen. Al final, la fiesta es un bello acontecimiento, cargado de placeres terribles, pero ya no es el tiempo primordial.

Al final, el lugar sagrado o la piedra sagrada es ciertamente un sitio especialmente cargado de significado sacramental, pero ya no es aquella piedra sagrada del tiempo originario.

En el mundo de las derivaciones míticas del origen, el reverso de la teoría es siempre la teoría del mundo secundario, derivado, no original. Al final, aquello en lo que vivimos no es originario, sino solo un sustituto.

La categoría de "sustituto" forma parte inseparable del mundo mítico del origen como su contrapartida. El progreso, en el fondo, es una disminución, una constante degradación, y la invocación de la cercanía al origen es ya una confesión de sustitución. Eso es lo que no puede ser excluido de una dialéctica del pensamiento mítico del origen, a menos que sea sustituido por otra forma de dialéctica –una que conozca mediaciones.

Encontramos una protesta mitológica contra este tipo de derivación en la lucha dogmática de los primeros teoremas cristológicos. Allí se trata de que el *Christos* no debe ser concebido como un héroe que, como semidiós, simplemente continúa –como Hijo de Dios (υἱὸς τοῦ Θεοῦ – *hyios tou theou*)– lo que la heroología de las religiones antiguas había enseñado.

Por el contrario, debe ser consubstancial: el Hijo debe ser consustancial al Padre, y al mismo tiempo debe ser también la sustancia del cambio, el Espíritu que sopla constantemente.

El intento de armonizar la doctrina de las dos naturalezas con la doctrina trinitaria es el intento de desarrollar una metafísica de la contra-sustancia, en la que se afirma: esta mediación no es una repetición de la dialéctica mítica del origen (la derivación de la sustancia en etapas siempre fragmentadas de surgimiento), sino que aquí lo mediador es algo completamente nuevo, y cada ser humano que puede verse reflejado en esta imagen es, una vez más, sustancia –y no simplemente sustancia derivada dentro de una cadena genealógica.

Es decir: la protesta contra la relación heroica, que representa el modelo originario dentro de un sistema genealógico, articula los distintos intentos de las dogmáticas y las luchas dogmáticas en las primeras iglesias cristianas. Es un modelo alternativo frente a esa forma de mitologización.»

[Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 105-106]

Eucaristía: Agricultura y viticultura – Religión del grano y religión del vino

«Los misterios se refieren a la productividad femenina. El super-misterio del cristianismo (religión del grano + religión del vino) excluye por completo la dimensión de la productividad que está implícita en ambas religiones: "Esto es mi carne y mi sangre". La agricultura y la viticultura han llegado a un acuerdo armonioso sobre sus territorios. La santidad sacramental del pan y el vino: aparte del pequeño sorbo y la miga que forman parte de la libación y de la alimentación de los seres del inframundo, es tan terrible derramar vino como tirar pan.

Lo que Dionisio y Deméter parecen haber unido en un culto puede definirse más precisamente, en cuanto a su esfera, no como cooperación, sino como una relación contractual, como una forma de alianza. La tradición cristiana reconoce en las fórmulas de institución ("esta es mi sangre, esta es mi carne") la identificación de los que están unidos en este vínculo.»

[Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion I*. Vorlesung im Sommersemester 1978, p. 214-215]

Del misterio de Deméter y Dionisio al gran misterio cristológico

«En la Última Cena ocurre, en efecto, un proceso muy extraño que puede sumir al observador en profundos escrúpulos: la víctima misma inicia la ceremonia del sacrificio. Un especialista en ciencias de la religión diría que aquí confluyen distintas capas de la historia del sacrificio, que luego se ensamblan en lo que parece ser un único acto. Se trataría, por ejemplo, del sacrificio del venerado padre ancestral o del animal totémico, que se consume repetidamente bajo la forma de sus descendientes animales.

Detengámonos un momento para constatar con otras palabras lo que aquí ocurre: la instauración de una ceremonia de sacrificio, una ceremonia terrible, anticipadamente terrible: aquellos que se mantienen fieles a él son ya los que comen su carne y beben su sangre, y mediante ello son purificados de los pecados que él toma sobre sí.

¿Por qué los cometieron, por qué tuvo que él asumirlo? Y ¿por qué, si todo esto ya es lo suficientemente terrible, debe aparecer uno —evidentemente también en una función de sustitución (Judas como figura representativa de los demás)? ¿No es esto, en cierto modo, una realización anticipada de que ya lo están consumiendo, y también –lo que aún se anuncia como crucifixión– está ya anticipado? ¿O qué clase de artificio se necesita para decir: eso precisamente no está anticipado, lo que está anticipado es la salvación?» [Heinrich, Klaus: Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens. Tonbandaufzeichnung der

Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 215-216]

La muerte en la cruz

«En efecto, cuando los evangelios nos presentan el final de aquella vida en la cruz, el sacrificio aparece marcado por un signo de interrogación muy fuerte. Por supuesto, cualquiera que conozca el contexto de las Escrituras sabe que el redactor, que pone en boca de Jesús moribundo la frase: "*Eli, Eli, lama sabachthani*?" ("Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?", como aparece en Mateo), está citando un salmo, concretamente el Salmo 22: "Estoy arrepentido, mi ayuda está lejos. Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"

Por tanto, se puede decir: es una oración pronunciada por quien cree en el Dios que más adelante se revelará como Dios de justicia y cercanía en ese mismo salmo. Pero no se reza el salmo completo, sino solo esa única frase; y si continúa más allá, de ello ya no se obtiene información por parte del propio sacrificio.

Así pues, una historia ambigua sobre la muerte en la cruz: en el momento en que el misterio, que se entrega a la muerte, muere como misterio, la muerte está presente con toda su radicalidad.»

[Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Vorlesung im Wintersemester 1978-1979, p. 216-217]

["*Eli, Eli, ¿lama sabactani?"*: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? (Marcos 15:34 y Mateo, 27:46) aparece en el Evangelio de Marcos (el más antiguo) en arameo (*Elohi, Elohi, lema' šĕbaqtani*), y en el Evangelio de Mateo en hebreo (*'Eli, 'Eli, lĕma' šĕbaqtani*).

Según la interpretación tradicional, Jesús estaría recitando el Salmo 22, que empieza precisamente por esas palabras. Para la crítica histórica (Antonio Piñero Sáenz), la frase, o al menos lo que expresa, es probablemente histórica, cumpliendo con el criterio de atestiguación múltiple (siendo de hecho la única de las Siete Palabras que aparece en más de un evangelio) y el de la dificultad (ya que, dado su carácter de desolación, es factible que la Iglesia primitiva haya experimentado cierta dificultad para aceptar esta frase en labios de Cristo).

Pero también se piensa que, aunque la idea sea auténtica (esto es, el Jesús histórico se habría sentido realmente abandonado al momento de su muerte, esperando una intervención de Dios Padre que no llegó), los múltiples otros insertos del Salmo 22 (junto a Isaías 53) pueden hacer pensar en el relato de la Pasión como una composición a posteriori a partir de pasajes del Antiguo Testamento, si bien con elementos realmente históricos.]

Crítica a los sacrificios en la Epístola a los hebreos

«La Epístola a los hebreos está dirigida a lectores que están pasando una mala racha y corren quizás el peligro de abandonar la fe. Esto se debe bien a persecuciones del exterior (10,32-34) o bien a una mera crisis interna de fe que lleva a la desgana en materia religiosa. A esa tesitura de ánimo se refiere el autor cuando los llama «tardos de entendimiento» (5,11), «indolentes» (6,12).

Probablemente están un poco decepcionados con lo que les ofrece el cristianismo y echan de menos la grandiosidad del culto de su fe judía antigua. Los elementos judíos de la comunidad están preocupados y entristecidos con la destrucción del templo de Jerusalén. ¿Qué pensar del cese de los sacrificios a Dios que llevaban ejecutándose desde hacía siglos y siglos? Ante estas y otras cuestiones similares, el autor anima a sus lectores a no desfallecer en la fe cristiana, ya de años (5,12), que contiene la solución a todas las angustias.

El lector potencial de la carta podría, pues, corresponder a un individuo que ha pasado por la siguiente evolución: antiguo pagano → «temeroso de Dios» o admirador del judaísmo → «prosélito» o convertido al judaísmo → atraído y convertido al cristianismo → preocupado por algunas cuestiones de su fe, por ejemplo, la ausencia actual de los sacrificios centenarios en el Templo.

Con la composición de su homilía el autor trata de persuadir al lector de que cualquier añoranza del judaísmo antiguo no está justificada y que la cuestión de la ausencia de sacrificios tras la catástrofe de la Gran Revuelta contra Roma no es problema ninguno para quien entienda bien la figura y misión de Jesús. Este es mejor, superior a todo lo israelita antiguo. Es más, ha sustituido una alianza vieja y obsoleta por una nueva y definitivamente eficaz; los antiguos sacrificios han sido reemplazados ventajosamente por un sacrificio único, eficaz por siempre: el de Cristo. Veamos ahora cómo el autor da cuerpo en la práctica a estas ideas básicas.

Las ideas centrales de la teología de Hebreos son las siguientes: el Israel de hoy, el nuevo pueblo de Dios, se compone no sólo de judíos, sino también de conversos del paganismo (3,12). Este pueblo es la Iglesia. Como el Israel antiguo, la Iglesia es peregrina (3,7ss): camina por el desierto de esta vida en dirección a su premio: el descanso prometido en la ciudad celeste (4,9).

El peregrinaje es difícil y hay muchas ocasiones para el cansancio. Se debe luchar contra éste teniendo bien presente el futuro glorioso que espera al fiel. Hay que tener fe, es decir, hay que permanecer en la comunidad del pueblo de Dios peregrino (cap. 11). Hay que tener esperanza en que Dios cumplirá su promesa, y resistir con paciencia y constancia las dificultades del camino (4,1). No se puede retroceder una vez emprendido el peregrinaje al cielo (es decir, no se puede volver a pecar tras el bautismo). El que lo haga no tendrá perdón (6,4-8).

El fundamento teológico es la redención realizada por Cristo (2,5ss), recientemente revelada (1,2). En él se cumplen las promesas a Abrahán (7,6). Dios utilizó simbólicamente la figura de Melquisedec para prometer lo que ha ocurrido con Cristo (7,1ss). Él es el sumo sacerdote, superior a los ángeles y a toda criatura, y a la vez la víctima de un sacrificio especial y único. Dios ha asignado a Cristo la función de mediador entre él y los hombres. Esta mediación se ejecuta por la encarnación (5,1).

Una vez encarnado, Cristo media efectivamente actuando su función sacerdotal (5,5). Jesús entró en el tabernáculo eterno, no en uno terreno como fue el templo de Jerusalén, sino en el tabernáculo celestial (9,1ss). Allí se ofreció como víctima (9,15ss) una única vez, y consiguió aplacar la ira de Dios contra la humanidad para siempre.

Por tanto, no son necesarios ya ulteriores sacrificios (10,12). Los antiguos sacrificios con sangre de animales son superados por el sacrificio de Cristo que es víctima humana y divina. El sacrificio de Cristo ofrece a judíos y ex paganos todo lo que podían ofrecer los sacrificios del Templo. El problema de su destrucción queda, pues, resuelto. Y el problema del retraso de la parusía se soluciona también teológicamente desplazando la escatología hacia el plano celestial: Jesús consumó en realidad su sacrificio en el tabernáculo eterno, celeste, no en la tierra. Sus efectos están ya presentes en el cielo. Jesús ha abierto el camino del santuario celestial al nuevo pueblo de Dios (cap. 9).

Al cambiar el sacerdocio y el sacrificio cambia también la Ley (7,15ss). El sacerdocio antiguo con su ley ya no son válidos porque Dios ha establecido una nueva alianza por medio de Jesús, que deja sin valor a la antigua (3,1ss; 9,1-10). No han sido simplemente eliminados, sino sustituidos por una ley / alianza más perfectos y superiores (8,6ss) dispuestas por el mismo Dios de Israel. La venida de Cristo ha iluminado el contenido de las Escrituras, la promesa, por ejemplo, la de Jeremías 31,31-33 sobre la alianza nueva (8,8ss). Ahora se comprende que esta alianza nueva estaba predicha por la Biblia misma (Jr 31,31-33).

En síntesis: ahora hay nuevo sacerdocio, nuevo sacrificio, nuevo pueblo, nueva alianza, nueva ley..., todo por lo acontecido en Cristo, y todo es válido a la espera de que el pueblo llegue al descanso celestial (3,7ss). La posición teológica cristiana surge de las Escrituras mismas: para el autor de Hebreos hay una evolución necesaria que se ve clara si se estudia bien la Biblia. En la misma línea que Pablo y el autor del Cuarto Evangelio, el autor de Hebreos sostiene que la superación del judaísmo procede del judaísmo mismo.» [Extractado de Antonio Piñero: *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 2006, p. 433 ss.]

●

«La superación no solo frente a los sumos sacerdotes, que tienen el privilegio de ofrecer sacrificios, sino aquí el sumo sacerdote único; también frente a los muchos sacrificios, allí el sacrificio único. La realidad de los sacrificios, con todas sus seguridades, por un lado, y sus dudas por otro –si realmente se ha alcanzado lo prometido mediante esa seguridad, lo que lleva a repetir los sacrificios una y otra vez– ha sido abolida.

El autor de la Epístola a los Hebreos se opone a lo que él mismo considera el carácter engañoso del sacrificio: que debe repetirse constantemente, que nunca es suficiente – aquí, en cambio, ha bastado una sola vez. Así, se alía con críticas posteriores, las incorpora y las convierte en argumentos filosóficos eficaces contra el engaño sacerdotal y el carácter ilusorio del sacrificio. Además, también se posiciona contra lo que implica el aura del lugar sagrado, la formación de centros –a menudo en los lugares de muerte–, es decir, un privilegio local que conlleva el establecimiento de un centro real.

La inmolación de Cristo es, al mismo tiempo, el verdadero templo, la inauguración del auténtico tabernáculo –se emplean ambos conceptos–: es el acto sagrado en el lugar sagrado, que ya no puede buscarse fuera, en algún sitio santo donde tales actos deban tener lugar.

La crítica a la institución eclesiástica está ligada a la crítica de los sacrificios habituales, no solo los oficiales, sino también las limosnas, el "comprar" la libertad social mediante la entrega de cantidades de dinero. También se cuestiona el lugar sagrado –todo aquello que más tarde reaparecerá en la caridad organizada de la Iglesia, en su estructura y en la construcción de templos y catedrales–, y aquí no solo se critica, sino que se declara como una traición a Cristo, como una anulación de su sacrificio.

En este sentido, la Epístola a los Hebreos se presenta como una herramienta muy adecuada para los movimientos de fe antiinstitucionales.» [Heinrich, Klaus: *Konstruktionen der Subjektlosigkeit II. Ereignis und Opfer.* Skript zur Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin 1986-1987, S. 129]

APORTACIÓN DEL CRISTIANISMO A LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

«Evidentemente, el Cristianismo no nacionaliza ningún Dios, pero qué duda cabe que hay un riesgo inminente en el Cristianismo, no de adscribir al Dios cristiano a un pueblo o a una nación, pero sí a una forma de civilización, por ejemplo, a la civilización occidental, que se constituyó por asunción interna de la metafísica griega, del derecho romano y de la religión de Israel, como si efectivamente el Cristianismo fuese una misma cosa con la civilización occidental o por lo menos estuviese esencialmente adscrito a ella.» [Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 175 n. 2]

●

«La dialéctica de estas posibilidades es muy compleja. La filosofía occidental ha recibido dentro de sí a los griegos. Pero ¿de qué se trata en esta recepción? Uno propendería fácilmente a pensar que se trata de una continuación: Anaximandro, Parménides, Platón, Aristóteles, etc., han tratado una serie de temas, y de esos se va a continuar hablando dentro del mundo occidental.

Esto, visto desde afuera, es relativamente verdad. Nada más que relativamente, pero admitamos por el momento que sea verdad. Sin embargo, esto no es un problema de recepción; a lo más que conduciría es a una especia de cóctel del pasado y el presente.

Esto no es una verdadera recepción: la recepción consiste precisamente en que las ideas del mundo griego, el elenco de conceptos que el mundo griego nos ha otorgado como posibilidades intelectuales, se va a utilizar para resolver problemas completamente ajenos a la mente griega.

Entonces la cosa es enormemente más complicada. El Cristianismo – en definitiva, es él el que ha constituido la Europa occidental – ha aportado en primera línea más que ideas concretas; para los efectos filosóficos, una nueva idea del mundo y del hombre.

Precisamente los problemas que esta nueva idea plantea son los que los pensadores occidentales van a tratar de resolver, o, por lo menos, de estudiar con el elenco de conceptos recibidos del mundo griego. Grecia es el órganon intelectual con el que Occidente entendió sus problemas propios. De ahí, la ambivalencia radical de la

filosofía occidental. De un lado, tiene una situación propia. Pero, de otro, se piensa en buena medida a la griega. La casi totalidad de los conceptos, que, como conceptos, forman el acervo de la metafísica occidental, estuvieron de una o de otra forma pensados por los griegos.

Hay excepciones. Es curioso, por ejemplo, que el mundo griego jamás tuvo ni el vocablo ni la noción correspondiente a lo que es *persona*. Es curioso que el mundo griego no tuvo jamás un concepto ni un vocablo que respondiera a lo que nosotros entendemos por *existencia*; por curioso que sea, el abstracto de existencia – *existentialitas* – apareció en el siglo IV, en tiempos de Mario Victorino y fue formado por él.

Pero, hechas algunas excepciones, el pensamiento occidental vive en definitiva del elenco de conceptos recibidos del mundo griego, para tratar problemas propios, problemas completamente ajenos al mundo griego. De ahí que sea un problema, primero, referirse a Grecia y, segundo, descubrir las modificaciones esenciales que los conceptos griegos sufren en la nueva reiteración occidental.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 11-16]

•

«Dios funda el cristianismo de una manera más radical que haciéndose "cristiano"; funda el cristianismo al entrar a formar parte de la historia misma. La humanidad se constituye así en una experiencia histórica de lo absoluto.

La metafísica griega tropieza aquí con grandes limitaciones, que penden de la idea de la posible actuación de una potencia por un acto, o de una posible participación platónica de unas realidades respecto de otras. Pero sobre todo tiene una limitación fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de *persona*.

Ha hecho falta el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al término hipóstasis de su carácter de puro *hypokeímenon*, de su carácter de *subjectum* y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término persona, a diferencia de la pura *res*, de la cosa.

Es fácil hablar en el curso de la historia de la filosofía de lo que es la persona a diferencia de la *res naturalis*, por ejemplo, en Descartes y en Kant, sobre todo. Pero lo que se olvida es que la introducción del concepto de persona en su peculiaridad ha sido una obra del pensamiento cristiano, y de la revelación a que este pensamiento se refiere.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 323 ss.]

•

«El mundo griego ha visto siempre la idea del ser, la idea de la diafanidad, desde el horizonte de la movilidad. Y esto todavía es más claro en Aristóteles. Aristóteles no se contenta con decir que el ente es algo κείμενον, que está ahí, sino que es un ὑπο-κείμενον, que subyace; no solamente yace, sino que subyace; es precisamente la substancia como *substratum* permanente.

Aristóteles sabe –en este sentido es muy antiparmenidiano– que hay verdadera generación y corrupción; pero ¿de qué? Hay verdadera generación y corrupción de cada hombre individual; pero cada hombre individual es la síntesis de una materia prima y de una forma sustancial de la especie humana.

Y, efectivamente, aunque cada individuo muera, ni su materia prima ni la especie humana en cuanto tal muere: se va transmitiendo de unos a otros. Hay una permanencia que, en este sentido, está completamente substraída al movimiento.

El mundo griego ha visto esencialmente la idea del *ens*, la idea del ὅν, desde el horizonte de la movilidad. Si nos trasladamos al mundo medieval, nos encontramos con algo totalmente distinto. Lo primero que piensa el medieval es por qué hay cosas en lugar de que no haya nada. Es curioso que esta pregunta – de la que todavía no hace mucho tiempo decía Heidegger que le parecía mentira que a la gente no le interesase – está inscrita dentro del horizonte de la nihilidad, que es el horizonte de la creación.

La idea de la nada no cruzó jamás por la mente de un griego. Para la mente griega, Dios, el θεός, no ha hecho el mundo, ni siquiera en Aristóteles; el mundo está naturalmente ahí. En cambio, para el medieval, el mundo empieza por haber llegado a tener realidad. Por consiguiente, todo el problema del ser se inscribe dentro del problema de la nada y de su nihilidad. Y esto ha seguido de una manera pertinaz hasta nuestros días.

Acabamos de mencionar a Heidegger, quien, al terminar su conferencia *Was ist Metaphysik?* dice precisamente: «*Ex nihilo fit omne ens que ens*»: De la nada se constituye – no por creación, pero, en fin, desde la nada – todo ente en tanto que ente. Recuérdese también el título del libro de Sartre: *L'Etre et le Néant*. Permanece ahí el horizonte de la nihilidad como un horizonte dentro del cual se va a interpretar eso que aparentemente es tan obvio y tan diáfano como es *ser*.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 34-36]

•

«El griego no tuvo nunca sentido de la historia. Tuvo sentido para contar los cuentos, para el relato. Pero lo que se llama hoy la historia misma como trama de las acciones y de los individuos humanos tuvo muy poco lugar, si tuvo alguno, en la mente de los griegos. Ni idea de la persona ni idea de la historicidad intrínseca tuvo lugar nunca dentro de la razón griega».

[Zubiri, Xavier: *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 53-54]

•

«La metafísica griega no ha visto nunca la dimensión personal del hombre. Todos los conceptos metafísicos se hallan en la metafísica griega, salvo, precisamente, los de persona y espíritu. En Plotino sí, desde luego. Pero Plotino vive en el cristianismo y su maestro Ammonio de Sacca fue un cristiano. El mundo griego es la preterición de esa personalidad.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 256]

•

«Para Aristóteles, el primer pensamiento del hombre se forma del contacto con los demás hombres. Para el hombre occidental se constituye en la interioridad. Se comprende que cuando la filosofía moderna ha especulado sobre el hombre, haya introducido violentamente la nota de la interioridad. Pero habría que averiguar si esta puede añadirse a la sustancia aristotélica. Nos encontraremos con la sorpresa de que la suficiencia se torna en la interioridad, y la sustancia se convierte en hermética más que en interior.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios*. *Volumen II*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 368]

•

«El primer concepto [en Anaximandro] es el concepto de *arché*, principio. En cuanto de ese principio salen y nacen las cosas que componen el universo, ese principio es *phýsis*, precisamente la naturaleza. En segundo lugar, Anaximandro nos dice que ese *arché* es *ápeiron*. Esta palabra ha tenido muchas traducciones; de suyo es «indefinido» y en manos de la filosofía occidental a veces el *ápeiron* se ha entendido como un infinito, lo cual es un absurdo que no pasó nunca por la cabeza de Anaximandro. El principio es un *ápeiron*, un indefinido. [...]

De este indefinido nos dice Anaximandro que nacen las cosas que son, las cosas que efectivamente *son*. Ahora bien, por contraposición a ese *ápeiron*, a ese indefinido aparece aquí una noción que va a jugar un papel en toda la filosofía griega: las cosas son *péras, peperasménon*, son algo determinado y delimitado.

El griego no ha pensado nunca que el principio de la realidad y de las cosas consista en una referencia a algo que está allende ellas. Las cosas son en sí mismas tales como son, son para un griego precisamente *péras*, algo perfectamente limitado, frente a lo *in*definido que es su *arché*, su principio. Más tarde los pitagóricos concibieron con más rigor esta delimitación: los números y las figuras constituyen para ellos «lo» delimitado.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 42-43]

•

«Por primera vez en la metafísica aparecen en Hegel tres elementos, cada uno de los cuales, aislado, ha circulado y constituido, a veces, la esencia de una época entera. El primero, *¿qué es el ser?* El desenvolvimiento de la idea del ser constituya le evolución de la metafísica desde Platón hasta Hegel.

El segundo arranca de Grecia, pero no aparece hasta Descartes formulado como tal por él mismo: la verdad. Naturalmente que sobre la verdad ἀλήθεια [*alétheia*] ha especulado el pueblo griego, pero orientado hacia el ser. Solo Descartes hace de la verdad el centro de la meditación filosófica. No le preocupa qué son las cosas, sino qué es mi verdad sobre ellas.

Y, en tercer lugar, un elemento extraño al pensar griego, cuya introducción significa toda la filosofía moderna. El concepto de *espíritu*. Aristóteles nos habla de ánima, ψυχή [psyché, 'principio de la vida'], pero entre este concepto y el que expone San

Agustín existe un abismo. El concepto de espíritu no ha salido de Aristóteles. Europa se ha encontrado filosofando sobre la base del espíritu. Hasta el punto de que cuando Hegel escribe su metafísica, la llama *Fenomenología del espíritu*, esto es, manifestación del espíritu.

Estos tres elementos han trascendido con relativa autonomía. El griego habló y escuchó en la verdad. Pero para él la verdad es ἀλήθεια [*alétheia*], es descubrimiento de lo que es el ser.

El tercer elemento fue introducido por los teólogos alejandrinos. Ha servido de lazo inicial de la filosofía durante la Edad Media y Moderna. El espíritu es aquel ente que posee la capacidad de entrar en sí mismo para poder con ello adquirir la verdad sobre las cosas, el ser de ellas. Estos son los tres elementos que aparecen sintetizados en Hegel.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 4-5]

•

«¿Qué es ser persona? Se cita siempre un párrafo de Cicerón en el que establece, como buen abogado, la diferencia entre las cosas o *res* y las personas, que son *sui juris*. Esta versión del problema tuvo en cierto modo su canonización metafísica en Kant. Pero es innegable que, si se examina al propio Kant, por bajo de este carácter *sui juris* y moral de una persona subyace la idea de un sujeto que se pertenece como fin, que es un sujeto *sui juris*. De ahí que, en definitiva, en ese punto Kant se encuentra en buena medida con la metafísica tradicional, después del cristianismo, no antes.

Porque, por curiosa paradoja, la filosofía griega, que nos ha proporcionado todos los conceptos y nombres que maneja la filosofía, no ha tenido ni el nombre ni el concepto de lo que es persona. Es curioso, pero así es. La propia palabra *persona* probablemente viene del etrusco *phersu* y, luego, ha pasado al latín. Pero el *phersu* etrusco es tan sólo algo parecido al *prósopon* (πρόσωπον) griego, ya que el *prósopon* es una cosa distinta de lo que nosotros llamamos persona.

La persona sería, pues, el sujeto que es autor de sus actos y del que, justo por eso, decimos que es persona. Recíprocamente, estos actos se atribuirían a este sujeto, que sería un sujeto de atribución real y físico de los actos que ejecuta.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 204-205]

•

«Aristóteles distinguía los fines que son ἔργα (erga) de los que constituyen la actividad misma por la cual se producen los ἔργα: la ἐνέργεια (energeia). Pero esta ἐνέργεια sería insuficiente para San Agustín, la ἐνέργεια lo es para un ἔργα, ella misma es para sí una especie de ἔργον. La existencia queda circunscrita a las cosas. El griego no ha entrado nunca en sí mismo. Su mismidad es relativa. Desde el punto de vista de la filosofía griega, no se podía ir más allá de Aristóteles.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios*. *Volumen II*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 55]

•

«Desde los tiempos de Parménides, el tema del ser ha venido rodando a lo largo de toda la filosofía griega hasta la Edad Media. Bien entendido, no obstante, que a lo que se ha dirigido toda esa filosofía y lo que pretenden todas las filosofías más o menos actuales es *ir a las cosas y no al ser*. Atribuir al pensamiento griego una especulación del ser en tanto distinto de las cosas sería un gigantesco anacronismo histórico.

Que las cosas "son", que una cosa "sea", este es un grave problema, pero que todo el mundo más o menos está en condiciones de entender. También aquí interfirió el pensamiento de los primeros teólogos e interfirió de una manera curiosa: interpretando la idea misma de la creación.

Se dice que la creación consiste en que todas las cosas son creadas por Dios desde la nada. Cuando no había cosas, la cosa "no es" y, después de la creación, la cosa "es". El término formal de la creación, como dirán los escolásticos, es la colación del ser.

Con lo cual se quiere decir que Dios, que otorga el ser, no es una realidad que recibe el ser, sino que es el ser mismo subsistente. Aquí empieza la gran faena del pensamiento. Dios sería el ser subsistente mismo. Esto no se identifica sin más con la idea de Dios y con la idea de la creación, sino que es una interpretación metafísica entre otras posibles de la idea de Dios. Sin embargo, esto imprimió su cuño a la historia del pensamiento europeo.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983).* Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 273]

•

«Hay momentos del ser perfectamente insospechados para Grecia, como son la finitud e infinitud, la articulación entre el ser y la nada, y de la idea de que el ser halla en ésta su raíz. Pero la metafísica tiene que retrotraerse a las cosas para ver si ellas en su ser tienen estos momentos de nihilidad y de finitud.

Hay que dar una idea positiva de la nada, y solamente entonces se hallará ésta justificada en metafísica. Sólo a través de los pasos lentos de Escoto, de Eckhard y Descartes, pasando por Suárez, se han elaborado los conceptos metafísicos nuevos. El intento de partir de la Divinidad para dar una idea del ser es falso, la idea del ser definitivamente nace, se mueve y es una finitud.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios*. *Volumen 2*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 254]

•

«Asombrará en efecto ver que en esa enumeración de los sentidos del ser en Aristóteles falta el sentido del ser como existencia frente a lo no existentes, pero es que este concepto es perfectamente extraño al pensamiento griego. El griego parte del universo existente, y se pregunta qué es él. En cambio, la metafísica *post*-griega parte de un universo que pudo no haber sido. La operación entre el ser existente y el que no existe es el punto de arranque de la metafísica medieval.

Cuando Santo Tomás recibe de Aristóteles su idea de la metafísica y dice que la metafísica es ciencia del ser en cuanto ser, y añade que la metafísica es también teología, se ocupa del ser supremo. Da un verdadero salto mortal para decir que ese *ens* es objeto de la teología.

Es cierto que Aristóteles llama también a la πρώτη φιλοσοφία [próte philosofía], θεολογία [theología]. Pero es un grave problema lo que θεός [theós] significó en Grecia: ¿por qué Platón califica con frecuencia de divino el ímpetu con que discute Sócrates con Parménides?

Y para Aristóteles el universo es lo que hay más divino porque se mueve con un movimiento propio. El θειότᾰτος (theiótatos) es un grave problema en el pensamiento griego. Por eso resulta la especulación metafísica medieval ancípite al presentársenos como continuación de la griega.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios*. *Volumen 2*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 190-191]

•

«La forma concreta que el filosofar y la filosofía presentan en Grecia, desde Aristóteles, viene definida por estas estructuras. La realidad toda está sometida al *movimiento*. Frente a esta realidad móvil está el *Nous*, que capta el eidos, la interna y externa unidad de la cosa, adquirida en su movimiento. El *eidos*, como figura de las cosas, es la *forma* sustancial que las configura, lo que más propiamente constituye el ser de ellas.

Pero esta visión noética se expresa en un *logos*; el logos no es sino una especie de expansión del Nous; a su vez, lo que el logos dice es lo que el Nous ve en el eidos. De esta suerte, el eidos se convierte en correlato objetivo de la definición, en la *esencia*. A esta unidad entre la esencia y la forma sustancial, corresponde la unidad entre el logos y el movimiento cósmico: el logos, como expansión del Nous, es una especie de movimiento suyo. El logos no existe sino como διαλέγειν.

El hombre mismo es, por tanto, como la realidad de que forma parte, un ente natural, dotado de movimiento y sometido a él, en el logos. Pero con una particularidad, a saber: que, en este movimiento del logos, este cobra y expresa un eidos, el eidos mismo que la realidad adquirió en su movimiento peculiar.

La realidad formal del logos es, así, la expresión de la realidad formal de las cosas. En esta idea culmina el genio de Grecia. Pero con ella suena también la hora de su muerte. La interpretación del logos desde la naturaleza, tema permanente del epicureísmo y del estoicismo, va a constituir el naufragio del logos en la naturaleza, la ruina del "siempre" en que la filosofía comenzó a existir: es el escepticismo. [...]

Por existir vinculado al todo por la visión, es la existencia del filósofo una existencia en el mundo del "siempre". En ella es el hombre lo que es, en su más alto grado, porque no busca nada que no se basta a sí mismo. Lo que siempre es se basta a sí mismo.

A esta suficiencia llamó el griego "lo divino", θεῖον. Por la filosofía, dice Aristóteles, hay algo divino en el hombre. Al despedirse, en frase de Hegel, de la naturaleza, queda el hombre más íntimamente unido a ella por su dimensión sempiterna. En el

noéin se constituye el siempre del mundo en cuanto tal, y la raíz de la "suficiencia" humana, esto es, de su libertad.

Los tipos de esta vida "suficiente" en y por el logos son los tipos "éticos" del mundo helenístico. El naufragio de Grecia en el escepticismo fue por esto la quiebra de su ética, la crisis misma de la idea de la vida teorética en cuanto tal.

Muy otro es el horizonte desde el cual la mente europea ve el mundo a partir del Cristianismo.

El griego se siente extraño al mundo por la *variabilidad* de éste. El europeo de la Era cristiana, por su nulidad o, mejor, *nihilidad*. De aquí arranca la diferencia radical entre nuestro modo de filosofar y el modo de filosofar del hombre griego.

Para el griego, el mundo es *algo* que varía; para el hombre de nuestra Era es una *nada* que pretende ser. Para el griego era cuestión el ser de las cosas, precisamente por la dificultad de que, sin son, dejen de ser, se muevan. Para el hombre post-helénico es cuestión el ser de las cosas justamente por lo contrario: por la dificultad de que lleguen a ser.

Y la antítesis entre ambos modos de penetrar en el mundo y en la filosofía no es simplemente gradual o relativa; no es simplemente que al griego le sea cuestión el que las cosas dejen de ser y al cristiano que comiencen a ser; sino que, en este cambio de horizonte, *ser* va a significar algo, *toto coelo*, diferente de lo que significó para Grecia: para un griego, ser es *estar ahí*; para el europeo occidental, ser es, por lo pronto, *no ser una nada*.

Cuando el griego se pregunta qué es el mundo, parte del supuesto de que el mundo está ahí, y de que lo que se trata es justamente de averiguar *qué* es. Cuando el hombre de nuestra Era, en cambio, se pregunta qué es el mundo, en lo primero en que piensa es en que, efectivamente, *sea él lo que fuera, pudo no haber sido, ni ser lo que es ni como es*.

En cierto sentido, pues, el griego filosofa ya *desde el ser*, y el europeo occidental *desde la nada*. En lugar de la "totalidad que es", nos encontramos aquí con la "totalidad que no es".»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía* (1933). Madrid: Fundación Xavier Zubiri, p. 29-30]

•

«De *légein* derivaron los griegos el vocablo y la idea de *logos*. Del sentido de reunir, *légein* pasó a significar enumerar, contar, etc. De ahí *légein* sobró el significado de decir. Es lo que expresa el vocablo *lógos*. El logos tiene los dos significados de "decir" (*légon*) y de "lo dicho" (*legómenon*). Los griegos afincaron su reflexión en lo dicho mismo. Cuando esto que se dice es una declaración de lo que la cosa es, entonces los griegos decían que se trata del logos por antonomasia: logos declarativo (*logos apophantikós*).

Este logos declarativo consiste en "declarar algo acerca de algo" (*légein ti katà tinós*). El logos envuelve siempre una cierta dualidad de "algo". Pero los griegos no se detuvieron en el primer algo; pensaron que lo que se dice puede ser en sí mismo una idea sin más. Ahora bien, esto no me parece sostenible porque las llamadas ideas

vienen siempre solo de las cosas. Por tanto, la declaración de lo que algo es no se puede llevar a cabo sino *desde otra cosa del campo*.

No se entiende lo que una cosa es en realidad sino refiriéndola a otra cosa campal. Por tanto, el logos antes que declaración es intelección de una cosa campal desde otra. Lo cual significa que el logos mismo es un modo de intelección, y por tanto no es una estructura que repose sobre sí misma.

La tendencia de los griegos fue siempre una tendencia contraria, una tendencia a lo que he llamado *logificación de la intelección*. En el orto mismo de la filosofía, en Parménides, hay una creciente intervención del *phrázein*, del expresar, una tendencia que culmina en un "discernir con logos", *krinein logoi*. Y esto no fue un simple modo de elocución.

La prueba está en que su discípulo Zenón se nos presenta en Platón como teórico de la discusión dialéctica. Inclusive las concepciones teológicas han atribuido logos, en el sentido filosófico de juicio, a Dios. Pero esto es imposible. Inteligencia no es logos, sino que el logos es un modo humano de intelección. Dios tiene inteligencia, pero no tiene logos. No se puede *logificar la intelección*, sino que por el contrario hay que *inteligizar el logos*.

El logos es para los griegos un problema de primera magnitud. Peor entendieron siempre este problema viendo en el logos la forma suprema del *nous*, de la inteligencia, esto es, el *nous* expresado o expresable.

Desde Parménides solo esta intelección lógica es estricta intelección: lo demás es mera *dóxa*, opinión. Sea lo que quiera lo que Parménides entendió por *dóxa*, lo cierto es que Platón y Aristóteles entendieron que *dóxa* es *aísthesis*, sentir.

Instalado así Parménides en el *nous*, nos dice de él que inteligir algo es idénticamente (*tautón*) inteligir que este algo "es": lo inteligido es *ón*, ente. La logificación de la intelección trajo consigo la entificación de la realidad. Y como el logos envuelve siempre cierta dualidad, Parménides insiste por eso morosamente en que el *ón*, el ente, es uno, *hén*.

A los griegos todo esto les pareció contundente. La prueba está en la forma según la cual Platón y Aristóteles discutieron con Parménides. A Platón, la identidad de lo inteligido y del ente le lleva al problema de la negación: se dice de algo que "no es".

Por tanto, el "parricidio" que Platón cree cometer con Parménides no es sino un acto de suprema fidelidad parmenideana: inteligir que algo "no es" es inteligir siempre que "es" lo que "no es".

Fue la idea del ser del no ser en Platón. Aristóteles afronta el problema de Parménides no desde esta identidad del *legómenon* con el *ón*, sino desde la presunta unidad del ente mismo. Para Aristóteles "ente" se dice de muchas maneras: no rompe la unidad del ser, pero le dota de diversas maneras de unidad. El logos es un "uno" copulativo que posee distintos modos de unidad.

En definitiva, se vio el problema radical del logos en el plano formal del ente y del uno, es decir, en el plano de lo dicho.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 47-49]

•

«Con la inteligencia concipiente se pensó que lo transcendental es algo que está no solo allende la realidad física, sino que es una especie de canon de todo lo real. Lo transcendental sería así *a priori*, y además algo *concluso*. Ya hemos visto que lo transcendental no es *a priori*.

Añado ahora que tampoco es algo concluso, es decir, la transcendentalidad no es un conjunto de caracteres de lo real fijos y fijados de una vez para todas. Por el contrario, es un carácter constitutivamente *abierto*. Ser real en cuanto real es algo que pende de lo que sean las cosas reales y, por tanto, algo abierto, porque no sabemos ni podemos saber si está fijado o no le elenco de tipos de cosas reales; es decir, de lo que es realidad en cuanto realidad.

No se trata de que esté abierto el tipo de cosas reales, sino de que esté abierto qué sea la realidad en cuanto tal. Los griegos pensaron, por ejemplo, que el carácter de sustancia expresaba lo real en cuanto tal. Pero la subsistencia personal es otro tipo de realidad en cuanto tal en el que los griegos no pensaron. Por esto, al considerar la novedad de la realidad personal en cuanto realidad subsistente, la filosofía se vio forzada a rehacer la idea de realidad en cuanto realidad desde un punto de vista no sustancial sino subsistencial.

Cierto que, en la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo sustancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia. Pero ello no obsta para lo que aquí tratamos, a saber, que el carácter de realidad en cuanto realidad sea algo abierto y no fijo ni fijado de una vez para todas.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980/1991, p. 130-131]

•

«La idea de sustantividad como subsistencia le ha sido extraña al pensamiento griego. El no ser en Grecia es alteridad. No es la sustancia simplemente una ἐντελέχεια (entelécheia), entelequia, un ser acabado en sí, sino que es un ser que no necesita de otro sujeto para existir, que tiene existencia propia. Es, pues, extraño a la idea de sustancia griega la idea de una existencia. […]

La metafísica griega pudo formularse la pregunta τί τὸ ὄν (ti to on: ¿qué es el ser?) porque existía un ente del que podía preguntarse qué era. En cambio, la metafísica posterior llevaba dentro de esta pregunta la idea de por qué hay un *ens* (algo) y no simplemente un *nihil* (nada). Es una pregunta que parte de la nulidad de las cosas para preguntarse lo que son o sin tan siquiera pueden ser lo que son. Esta diferencia es esencial. […]

La idea de nulidad ha sido extraña al pensamiento griego, inclusive cuando habla del μὴ ὄν (no ser). Este, o ha significado simplemente *alteridad*, u otras veces ha significado muchas cosas o modos de ser opuestos a los cuatro sentidos que para Aristóteles tiene el ser.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II*. Madrid: Alianza, 2010, p. 186-187]

•

«La realidad absolutamente absoluta es el fundamento del poder de lo real. Ahora bien, el poder de lo real es la realidad dominante en cuanto última, posibilitante y impelente. Por tanto, la realidad absolutamente absoluta tiene a una y por elevación estos tres momentos. Es decir, es Dios en tanto que Dios. En este punto de llegada es donde se percibe bien la diferencia con el punto de llegada de las vías cósmicas y antropológicas.

Sólo es Dios en tanto que Dios es aquella realidad que es absolutamente última, fuente de todas las posibilidades que tiene el hombre para vivir, y en quien se apoya para tener que ser. Ninguno de estos momentos, aisladamente considerados, constituyen lo que todos entendemos por Dios y lo que este vocablo significa en la historia entera de las religiones.

Por eso es por lo que el Theós de Aristóteles no es propiamente hablando Dios. Se pensará entonces en la célebre distinción de Pascal entre el Dios de los filósofos y el Dios de las religiones. Alguna razón tiene, pero solo alguna.

Primero, porque hubiera hecho falta que nos dijera en qué consiste el Dios de las religiones; y no nos lo dice.

Segundo, porque el Dios de las religiones es el Dios a que filosóficamente se llega siempre que la filosofía no se acantone en nociones griegas. La vía de la religación ha llegado filosóficamente a una realidad absolutamente absoluta que es realidad última posibilitante e impelente, esto es, al Dios de las religiones en tanto que Dios.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 151-152]

•

«Nadie elige su situación primaria. Incluso al primero de los hombres Dios lo creó en una situación que no fue obra suya: El Paraíso. La filosofía no está sustraída a esta condición. Nació apoyada en la naturaleza y en el hombre, que forma parte de ella, dominados ambos, en su interna estructura y en su destino, por la acción de los dioses.

Fue la obra de los jónicos, y constituyó el tema permanente de la especulación helénica. Unos siglos más tarde, Grecia asiste al fracaso de este intento de entender al hombre como ser puramente natural. La naturaleza, huidiza y fugitiva, arrastra al logos humano: Grecia se hundió para siempre en su vano intento de naturalizar al logos y al hombre.

Sin mundo ya, Grecia recibe un día la predicación cristiana. El cristianismo salva al griego, descubriéndole un mundo espiritual y personal que transciende de la naturaleza. A partir de este momento, el hombre va a emprender una ruta intelectual distinta; desde una naturaleza que se desvanece, va a entrar en sí mismo y llegar a Dios.

Cambió el horizonte del filosofar. La filosofía, razón creada, fue posible apoyada en Dios, razón increada. Pero esta razón creada se pone en marcha, y en un vertiginoso despliegue de dos siglos irá subrayando progresivamente su carácter creado sobre el racional, de suerte que, a la postre, la razón se convertirá en pura criatura de Dios,

infinitamente alejada del Creador y recluida, por tanto, cada vez más, en sí misma. Es la situación a que se llega en el siglo XIV.

Solo ahora, sin mundo y sin Dios, el hombre se ve forzado a rehacer el camino de la filosofía, apoyado en la única realidad substante de su propia razón: es el otro del mundo moderno. Alejada de Dios y de las cosas, en posesión tan solo de sí misma, la razón tiene que hallar en su seno los móviles y los órganos que le permitan llegar al mundo y a Dios. No lo logra. Y, en su lugar, a fuerza de intentar descubrir estas vertientes mundanales y divinas de la razón, acaba por convertirlas en la realidad misma del mundo y de Dios. Es el idealismo y el panteísmo del siglo XIX.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios.* Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 30]

•

«En toda la imponente construcción metafísica del mundo griego, tal vez no hay sino un solo concepto que haya escapado al pensamiento de los filósofos. Es justamente el concepto con el que ha comenzado la especulación metafísica del Occidente de Europa: el concepto de espíritu.

Introducido por razones de carácter religioso, adquiere por vez primera su plenitud filosófica en San Agustín. *Spiritus sive animus* es el ser que puede entrar en sí mismo y que, por ello, existe en alguna medida desplegado del resto del universo.

Pero lo que va a resultar decisivo para el posterior desarrollo de la filosofía, es que el espíritu humano estando, para San Agustín, desligado del universo, no se queda pura y simplemente en sí mismo; si entra en sí, es para descubrir en su interior la manifestación del espíritu infinito de la divinidad.

De esta divinidad de la que nos dice el cuarto Evangelio que es logos; por ello, ha podido San Agustín insertar toda la dialéctica griega en el pensamiento cristiano, interpretando el Verbo y la Sabiduría de Dios como razón del universo. Creado a imagen y semejanza de Dios, el hombre posee una razón, que no será sino una participación del espíritu divino.

A partir de este momento la especulación metafísica se lanza, por así decirlo, a una vertiginosa carrera: habiendo comenzado el logos por ser la esencia de Dios, va a resultar a la postre siendo pura y simplemente la esencia del hombre. Esta es la obra del nominalismo de los siglos XIV y XV, para el cual la esencia de la divinidad es el libre albedrío y la omnipotencia, mientras que la necesidad racional pasa a ser, en suma, una propiedad exclusiva de los conceptos humanos. En este momento se produce la aparición de Descartes en el mundo intelectual.»

[Zubiri, Xavier: "Res cogitans". En: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 291-292]

•

«El hombre no es a un tiempo persona y cosa. Ambas dimensiones, la natural y la personal, son esenciales las dos. Su relación es interna, fundamental. Con decir que el hombre es a un tiempo persona y natura se deja el problema en el tintero, por medio de esa cópula "y". Porque, ¿qué quiere decir "a un tiempo"? Esta es la cuestión.

Cuestión, por supuesto, no siempre planteada ni vista. La metafísica griega no ha visto nunca la dimensión personal del hombre. Todos los conceptos metafísicos se hallan en la metafísica griega, salvo, precisamente, los de persona y espíritu. En Plotino sí, desde luego. Pero Plotino vive en el cristianismo y su maestro Ammonio de Sacca fue un cristiano.

El mundo griego es la preterición de esa personalidad. Aristóteles dijo que el hombre es un animal que habla; ente animado que tiene la facultad de hablar. La filosofía medieval recoge eso, y dice que el hombre es un animal racional. Ambas afirmaciones son parecidas, aunque no equivalentes. Pero a pesar de aquella semejanza, parten de supuestos diversos.

Desde el cristianismo el hombre es "sí mismo" y los otros son sus semejantes. El griego en cambio habla de esos otros primero y yo soy su semejante. De ahí que la interpretación griega del hombre dimana de su percepción como ente natural.

Por ello Aristóteles conceptúa al hombre como un caso particular de la Naturaleza *in genere*. Como algo que tiene en sí mismo el principio de su movimiento. Las cosas son *ousías*, sustancias. Y eso que paree una trivialidad es una de las mayores genialidades del pensamiento humano: considerar lo que nos rodea como un conjunto de cosas. [...]

Parecía obvio que la metafísica medieval, nacida de motivos esencialmente distintos de la griega, debía dar del Universo una explicación filosófica esencial, también distinta. Pero sin mengua de la verdad parcial de esa distinción, es más profunda la analogía que la diferencia.

Eso en la concepción filosófica: que para conocer el auténtico pensamiento medieval no hasta conocer su filosofía; es preciso acudir a su mística, a los Victorinos y al maestro Eckehardt.

La filosofía medieval parte de algo que pudo ser originado en el agustinismo: el hombre es *animus sive spiritus*. Pero la filosofía medieval, al desarrollar ese pensamiento y querer precisar qué sea ese *animus*, lo convierte en el *anima* griega, y trata de subrayar los caracteres especiales de la naturaleza humana.

Así Boecio nos dice que el hombre es persona: *rationalis naturae individua substantia*. Y eso es un tema insistente en la definición metafísica medieval de persona. Es una definición que insiste en el carácter sustancial, más que en el anímico, racional o espiritual.

A pesar de las vicisitudes de la concepción de la persona humana en la teología antenicena y posteriormente, la persona queda subsumida bajo el concepto de sustancia. Ello no obsta a que la filosofía medieval haya dicho cosas exactas, como la de que la persona humana no puede confundirse con la conciencia.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 256-259]

•

«En la primera carta a los Corintios (1 C 1, 22-23) se plantea San Pablo por vez primera en la historia del Cristianismo el problema de la credibilidad interna. San

Pablo nos dice: "los judíos piden signos (σημεῖα αἰτοῦσιν) y los griegos buscan sabiduría (σοφίαν ζητοῦσιν). Pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo (σκάνδαλον) para los judíos, para los paganos una locura (μωρίαν); pero para los llamados a la fe en Cristo, lo mismo judíos que griegos, es Cristo la fuerza misma de Dios (θεοῦ δύναμις) y su sabiduría".

Es curioso que san Pablo se vea obligado, al comienzo de su actividad apostólica, a enfrentarse con esto. Basta leerlo para comprender que es la primera vez y la primera forma en que el problema de la credibilidad cruza por la mente de este apóstol. [...]

Según san Pablo, los judíos piden signos (σημεῖα), esto es, algo que conduzca a la adhesión personal: ciertos signos en virtud de los cuales uno puede adherirse personalmente a aquel que ofrece los signos. El signo era el motivo de credibilidad del judío. La historia de Israel está llena de signos. [...] Los signos se imponen por sí mismos. [...]

Pero Cristo no quiso que el signo tuviese este carácter de imposición. Quería que el signo tuviese un carácter completamente distinto, el carácter de una invitación moral a una adhesión personal a él. De ahí que san Pablo se encuentre en la situación de tener que explicar lo que es un signo como motivo de credibilidad para predicar precisamente a Cristo entre los judíos.

Pero también los griegos. Y de los griegos no dice que "piden" (αἰτοῦσιν), sino que "buscan" (ζητοῦσιν). Buscan sabiduría (σοφία). Se trata de un vocablo que tenía larga tradición en Grecia y que finalmente, en la época de san Pablo, sobre todo en manos del estoicismo, había cobrado precisamente el carácter de un saber racional fundado en el *noûs* (νοῦς), en el que se descubre y se contempla la Ley universal que rige el universo con carácter absoluto: su *lógos* (λόγος). Es una doctrina "fundada en razón".

Frente a esto, san Pablo se niega a esos signos y a esa sabiduría. Nos dice que no predica sino a Cristo crucificado. ¿Ni signos ni sabiduría? En el fondo, es una cosa distinta. Es "otro" tipo de signos y "otro" tipo de sabiduría. Y esta es la cuestión. Se trata de otro tipo de signos, que es lo que determina el escándalo de los judíos.

El escándalo para los judíos. San Pablo nos dice que la figura de Cristo que él predica es un escándalo para los judíos. El *scándalon* (σκάνδαλον) etimológicamente significaba una especie de cepo donde se pescaba a un animal; luego significó algo que repele, y en este caso una conducta que hace daño y que repele a aquel que la contempla. Ahora bien, en este sentido el escándalo apunto a una situación de contacto personal.

En definitiva, los judíos han visto en la religión (como todo el mundo oriental, que ha tenido el genio de la religión) una concreción personal: el contacto de persona a persona, que se va prolongando a lo largo de la historia. No se trata de razones abstractas que el entendimiento pueda percibir y, convencido por ellas, pueda llegar a aceptar unas ciertas opiniones. No; se trata de una fuerza de arrastre persona, por contacto de unos a otros, de amistad, de beneficencia, etc. [...]

Los Evangelios no dan una crónica, sino el sentido teologal que tiene ese relato de la vida de Cristo. Son una exposición de algunas acciones de Cristo vistas desde la fe posterior a Pentecostés. Sería quimérico querer escindir punto por punto lo que hay

de sentido teologal y lo que hay de crónica histórica. Pero qué duda cabe que un factor no anula ni puede anular el otro.

Ahora bien, a eso es a lo que precisamente se dirigía el judío cuando pedía un signo. Y frente a ello la apelación a Cristo (dice san Pablo) constituye un escándalo. ¿Por qué? porque Cristo se presenta como Mesías. Y la palabra "Mesías" tenía una historia de un par de siglos al menos en Israel.

La figura del Mesías era muy turbia. Por un lado, era el rey ideal, descendiente de David. Por otro lado, un personaje transcendente: un hombre que venía del otro mundo, un "Hijo de Hombre" (Dn 7, 13).

Por otro lado, significaba algo que no tuvo nunca mucha vigencia en Israel, pero que sin embargo está allí, en el libro de Isaías: el siervo doliente y paciente que expía los pecados de Israel (cf. Is 42, 1-9; 49; 1-7; 50; 4-11; 52, 13-53, 12). Esta idea compleja del Mesías se encuentra en la mente judía en la apelación primaria con que Cristo se presenta al pueblo de Israel.

Ahora bien, este Mesías que se presenta así ante el pueblo de Israel, que pide signos, dice a Israel: "Una generación mala y adúltera reclama un signo, y no se le dará más signo que el signo del profeta Jonás. Porque de la misma manera que Jonás estuvo en el vientre del cetáceo tres días y tres noches, así el Hijo del Hombre estará en el seno de la tierra tres días y tres noches" (M 12, 39-40).

Naturalmente, este Cristo que así va a la muerte constituye un escándalo. Es la ruina del triple concepto que los judíos tenían del Mesías.

Los judíos pedían un signo. Pero todo depende de cuál sea la índole del signo que se pida a Cristo. Por esto san Pablo no rechaza la idea del escándalo, sino que la acepta positivamente. En el fondo, no quiere decir que no tuvieran razón, sino que había una razón más latente y suburbicaria, que es de nueva índole y un nuevo signo: el escándalo mismo.

La locura para los griegos. En Grecia la historia del espíritu humano es completamente distinta. No es una historia en que las confianzas personales se van entreverando. La gran creación de Grecia ha sido precisamente la sabiduría, la σοφία. La sabiduría oriental era una *jåkmah* (חכמה), una inteligencia; no la fuerza de la razón como en Grecia.

Para los griegos se trataba de una inteligencia que no solamente era teorética, sino que además era de carácter rector. [...]

El sabio es, ante todo y, sobre todo, todavía en tiempo de Platón y de Aristóteles, un *theorós* (θεωρός): alguien que en los juegos públicos contempla si están cumplidas las reglas. Esta idea de la sabiduría condujo, en tiempo de san Pablo, al ideal estoico del sabio. [...]

Ahora bien, san Pablo dice que los griegos encontraban locura (μωρία) esta realidad personal que él predice en Cristo. ¿En qué consistía la locura? El escándalo estaba en otro punto.

Es que el griego con su concepto de la razón y con su concepto de la realidad busca la necesidad infalible e inexorable con que las razones absolutas perforan y estructuran el universo. En cambio, frente a eso, ¿qué es lo que ofrece un judío, sea

cristiano o no lo sea? Justamente unas confianzas personales. Y esto es lo que el griego no podía tolerar. No podía admitir que la razón absoluta estuviere pendiente de unos acontecimientos perfectamente contingentes a lo largo de la historia. De ahí que estimaran locura la predicación de san Pablo: la locura de sustituir la razón por la historia.

El griego no tuvo nunca sentido de la historia. Tuvo sentido para contar los cuentos, para el relato. Pero lo que se llama hoy la historia misma como trama de las acciones y de los individuos humanos tuvo muy poco lugar, si tuvo alguno, en la mente de los griegos.

Ni idea de la persona ni idea de la historicidad intrínseca tuvo lugar nunca dentro de la razón griega. Al contrario, para la razón griega eso precisamente era una locura. La sabiduría en este sentido era para un griego algo respecto de lo cual todo lo que los israelitas pudieran decirles eran justamente μωρία: una locura».

[Zubiri, Xavier: *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 48-54]

•

«La verdad se presenta para el judaísmo como predicado del comportamiento de las personas, y solo por extensión aparece como predicado de las cosas. (La cosa comprende también a lo que ha prometido ser.) De aquí que el acto con que se capta la verdad sea la *confianza*. Se trata de *creer*. Es la fuerza que da la confianza que se tiene en un amigo.

En el Antiguo Testamento no se presenta una verdad abstracta, teorética, como la alétheia (άλήθεια). La verdad en hebreo "emet" (אמת) es el comportamiento de una persona, y de ahí pasa a las cosas. Por tanto, en definitiva, el problema de la verdad no es una cuestión del logos, sino de la vida. La verdad es un predicado de la vida.

De este horizonte que constituye el tema del judío emerge la característica fundamental que tiene el judaísmo. Igual que la filosofía griega, al preguntarse qué es la verdad, va a plantearse la verdad radical del universo, análogamente el judío, cuando se plantea el problema de la verdad radical, se encuentra con que tiene que ver cuál es la raíz, la fuente de confianza del universo, y a esa fuente ha llamado *Dios.*

Existen dos denominaciones de Dios, *Aelohim* y *Adonai*, que se presentan como la verdad radical, el Dios verdadero que no existe en oposición al que no es verdadero, sino que es único Dios que cumple su palabra, que no defrauda, que hace justicia. No es Dios que existe o no existe (esto no es cuestión para el creyente hebreo), sino el que cumpla sus promesas.

De ahí que el judío al enfrentarse con Dios siente su existencia como una en que se manifiesta el espíritu divino. El hebreo se siente vivir en su propia historia y este sentirse no es un simple transcurrir del tiempo. La historia que manifiesta la verdad no es la historia de las acciones (*res gestae*), sino la manifestación de las acciones que la Divinidad ejerce sobre él. De ahí que la historia se presenta para un hebreo cargada de sentido, como una fuente de la verdad del Dios en que se cree.

De ahí que su propia historia se presente como una promesa: el profetismo y el mesianismo son consustanciales con su vida misma. Toda la historia se presenta para el hebreo cargada de sentido. […] Cuando el hebreo si inclina ante una verdad, no dice esto es, sino *amen* (אָמֵן), así sea. Cuando busca al Dios verdadero, busca no verse defraudado en su historia. Salvar al pueblo. La forma fundamental humana de un hebreo es el mesianismo.

Cristo no dice: yo soy un ente verdadero, sino: se cumplieron las Escrituras. Cristo se presenta habiendo cumplido en sí la existencia del judaísmo, llevando en sí la clave de la existencia de Israel. […] Cristo se presenta como habiendo cumplido la existencia entera del pueblo de Israel. Es la victoria de la verdad sobre el error. En él se realiza la promesa en sentido radical. […]

Y el cristianismo, al llegar a Grecia, tiene que expresarse para el hombre griego. Necesita ver si dentro de sí puede albergar el *lógos* griego (λόγος – 'palabra', 'discurso', 'razón'). Y después le sucederá lo mismo al *ius romano*. San Pablo no ha pensado nunca en griego. Pero pronuncia en lengua griega las palabras de vida verdadera. El que recibe la palabra de verdad recibe el espíritu. Recibir es aceptar. Quien acepta el *lógos* de la verdad tiene por su fe el espíritu de la verdad.

El Espíritu Santo aparece en San Juan, y luego en San Pablo, en el momento de relación con lo griego. Solo es accesible el *lógos* a quien este se le dé, y esto es la gracia. Así tiene que hacerse inteligible el cristianismo al hombre griego.

Cuando se encuentra frente a la última verdad, el cristiano tiene que hacer una doctrina de la salvación. La salvación es siempre concreta. Hay un Salvador que ha muerto y una Humanidad a la que ha salvado. La Cristología y la Antropología tiene un sentido dentro de la salvación. El modo de ser de la verdad es el espíritu. El Dios de la salvación tiene que ser espíritu. […]

En este momento se eleva el pensamiento cristiano del espíritu a dar razón de él. A dar razón de Dios: esto es teología. Pero aquí se trata del *lógos* de algo que no existe como las demás cosas. ¿Cómo existe el espíritu? Santo Tomás quiere pensar el espíritu como forma sustancial. En este momento se ha decidido para muchos siglos la historia de la filosofía europea.

El pensamiento cristiano planea, de modo específico, el problema del ser como espíritu. Y hombre es el espíritu de la verdad que posee cuando acepta a Dios, y este es el Espíritu puro, subsistente, raíz de toda otra espiritualidad. […]

La realidad queda reducida a ser una manifestación de un espíritu perfecto; de aquí que es su gloria. […] San Agustín pensó en el *lógos* griego lo que sea la Divinidad como palabra. Nace así la teología de la Trinidad, no el dogma de la Trinidad.

Nace a la base de una ontología del amor una teología, cúspide de su especulación intelectual. A instancia de su teología trinitaria tiene que preguntarse en qué consiste que Dios haya creado el mundo. Nace una teoría de la creación.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 346 ss.]

•

«La fe, la confianza en esta palabra, es un nuevo modo de vida que el Nuevo Testamento llamará πνεῦμα pneũma, espíritu. El espíritu es, por tanto, algo que

puede adquirirse o perderse. Cuando se pierde, el hombre vive olvidado entre las cosas en el *mundus*. Al principio de este modo de vida olvidada llamó San Pablo σάρξ sárx, carne. Lo que llamamos hoy espíritu y cuerpo, no son el espíritu y la carne del Nuevo Testamente.

En este, son dos principios de existencia, y solo secundariamente significan dos elementos antropológicos. La fe en la verdad es entonces una victoria del espíritu sobre la carne, y, con ella, la forma suprema de existencia humana en Dios.

La verdad está, así, en esencial unidad con el espíritu, con la palabra de Dios y con la libertad. Esto es lo que San Pablo expresaba en el Areópago ateniense, diciendo "en Él (en Dios) vivimos, nos movemos y somos".

Pero San Pablo intentó algo más: intentó interpretar la "verdad" clásica desde la verdad cristiana. Con la "plenitud de los tiempos" se escinde la historia en "tiempos de ignorancia" y "tiempos de sabiduría" (esta segunda expresión no se halla en el texto paulino, pero sí la primera).

Desde entonces, el mundo clásico no fue desechado, sino aceptado, pero aceptado como una verdad, que es, en el fondo, una ignorancia. A partir de este momento, la historia intelectual del cristianismo no es sino la historia de cómo la "sabiduría", la *sophia* clásica, es, vista desde la nueva *sophia* de la fe, una ignorancia, en el fondo, *necesaria*. Una ignorancia, pero no una falsedad.

La ignorancia no es, pues, aquí un defecto negativo, una falta de verdad, una descalificación, sino al revés, *el principio positivo que hace posible la verdad de los griegos en cuanto tal verdad.* Esto es lo esencial.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza, 2002, p. 58-59]

•

«El hombre, a partir de Grecia, no se ha preguntado qué es el ser porque deviene, sino por qué parece ser *nada* frente a un ente infinito. Es esta una pregunta constitutivamente distinta. El sentido del ser a partir de Grecia es otro.

La pregunta del ser está rigurosamente hablando motivada por la *nada*, mientras que en Grecia lo estaba por el horizonte de su *movimiento*. La idea de nulidad del ser en la pregunta ontológica es constitutiva del pensamiento metafísico posterior a Grecia.

Para el pensador moderno, la idea del ser va unida a la de la nulidad. Dentro de este horizonte que es la creación, hay que ver el problema del ser.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II*. Madrid: Alianza, 2010, p. 141]

•

«Un problema que se cierne sobre toda la metafísica de la creación es el de la individualidad. Santo Tomás habla no tanto de la acción creadora en cuanto tal, sino del individuo creado. La estructura del acto creador depende de la idea misma de la creación.

Por tanto, ¿en qué consiste la individualidad de lo creado? La metafísica griega no ha pensado la individualidad. Pero ahora ocupa un rango central. Pues la idea de la creación y del rango del hombre en ella gira en torno ad dos individualidades: el Dios personal y el hombre.

Para Santo Tomás la individualidad del mundo físico no reside en la naturaleza, pues esta es común a la especia. Ciertamente los entes creados con individuales. Este problema ha sido ajeno al pensamiento griego.

Ha pasado a primer plano después por el carácter soteriológico que tiene la creación. En Grecia, aun cuando se ha hablado de inmortalidad, nunca ha sido ésta una inmortalidad individual. Se trataba de salvarse de la individualidad. Aquí se trata de salvar *la* individualidad. Al legar a la Edad Media el individuo es el que tiene que salvarse.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II*. Madrid: Alianza, 2010, p. 199-200]

«Dios funda el cristianismo de una manera más radical que haciéndose "cristiano"; funda el cristianismo al entrar a formar parte de la historia misma. La humanidad se constituye así en una experiencia histórica de lo absoluto.

La metafísica griega tropieza aquí con grandes limitaciones, que penden de la idea de la posible actuación de una potencia por un acto, o de una posible participación platónica de unas realidades respecto de otras. Pero sobre todo tiene una limitación fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de *persona*.

Ha hecho falta el esfuerzo titánico de los Padres capadocios para despojar al término *hipóstasis* de su carácter de puro *hypokeímenon*, de su carácter de *subjectum* y de *sustancia*, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término persona, a diferencia de la pura *res*, de la cosa.

Es fácil hablar en el curso de la historia de la filosofía de lo que es la persona a diferencia de la *res naturalis*, por ejemplo, en Descartes y en Kant sobre todo. Pero lo que se olvida es que la introducción del concepto de persona en su peculiaridad ha sido una obra del pensamiento cristiano, y de la revelación a que este pensamiento se refiere.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 323]

Copyright © **Hispanoteca.eu** – 2025 – Alle Rechte vorbehalten