
ESCRITOS FUNDACIONALES DEL CRISTIANISMO

NUEVO TESTAMENTO

«La composición literaria de los Evangelios es enormemente compleja. Muchas hipótesis y toneladas de papel se han vertido sobre esta cuestión. Naturalmente, con todos los géneros literarios que se quieren admitir, con las diferencias profundas que hay entre un relato que tiene una destinación catequética, otro que tiene una destinación misional, y otro que puede tener una destinación kerygmática [proclamación de un mensaje], no cabe duda de que la figura de Cristo como profeta (en el sentido de predicador) derogó y cambió la ley de Israel.

Ciertamente, 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.» [Zubiri, Xavier: *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 51]

«Este primer corpus cristiano tiene una unidad de fondo, ya que es el primer intento de variados autores por comprender la historia del mundo y del ser humano a la luz de lo que, según ellos, eran los planes salvadores de Dios manifestados en Jesús de Nazaret, en su vida, su predicación, su muerte y resurrección. Todos los escritos que encontramos en este corpus buscan presentar de uno u otro modo esta concepción, sea cual fuere su autoría y su formato literario concreto.

El espacio cronológico que ocupa este corpus de escritos va probablemente desde el 51 e.c., momento en el que se escribió su primera obra, la Primera carta a los tesalonicenses de Pablo de Tarso, y se cierra convencionalmente en torno al 135, fecha que señala el fin del segundo gran levantamiento judío contra Roma en tiempos de Adriano. Es este también el posible momento de composición de la denominada Segunda carta de Pedro, en realidad de autor desconocido.

Cada escrito dentro de este conjunto unitario que mantiene una fe más o menos común es obra de un autor individual con sus perspectivas e intereses particulares, que son también probablemente los del subgrupo cristiano al que pertenece. Las diferencias conceptuales se explican en parte porque la composición del Nuevo Testamento se extendió no solo durante esas décadas, sino también por diversas regiones geográficas y ambientes distintos. Salvo las cartas genuinas atribuidas a Pablo de Tarso, siete en total, el resto de las

obras del Nuevo Testamento —con la excepción de la Revelación, «firmada» por un anciano («presbítero») llamado Juan, pero del que nada cierto sabemos— es anónimo. La tradición secundaria cristiana desde mediados del siglo II procuró poner rostro y nombre a los autores de tales obras, pero esta pretensión ha sido desmontada por la ciencia histórica.» [Antonio Piñero: 13-14]

Los evangelios son obras circunstanciales, son, a la vez, biografía y apología. Son circunstanciales porque las reuniones de la comunidad son de distinto carácter: litúrgicas, catequéticas, misionales. Se compusieron con orientación diferente en función de las distintas preocupaciones de sus lectores:

Mateo para hacer ver a los judíos que en Cristo “se cumplieron las Escrituras”; Marcos reproduce la catequesis de Pedro; Lucas reproduce la predicación paulina, atendiendo a la expansión geográfica del Reino de Dios; Juan atestigua la Persona de Cristo como Verdad personal de Dios (contra los gnósticos) y como encarnada realmente (contra los docetas). En cuanto a los Hechos de los Apóstoles y las Cartas de Pablo, lo que determina su composición es la misionaridad.

Existe una estrecha relación entre los tres evangelios sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas). De los 678 versículos que componen el Evangelio de Marcos, 406 son comunes tanto con Mateo como con Lucas, 145 solo con Mateo y 60 solo con Lucas. Únicamente 51 versículos de Marcos no tienen paralelo en ninguno de los otros dos sinópticos.

La tradición cristiana había establecido que el evangelio más antiguo era el de Mateo. Se había llegado a afirmar que el de Marcos era un resumen de los Evangelios de Mateo y Lucas.

Weisse y Wilke, de modo independiente, en 1838 concluyeron que el Evangelio de Marcos no era un resumen de Mateo y Lucas, sino que era anterior a ellos y más bien les había servido de fuente. Además, Weisse estableció la teoría de que existía una fuente común a Mateo y Lucas. Johannes Weiss, en 1890, denominó con la letra Q a esta fuente (de Quelle, que significa ‘fuente’ en alemán). La teoría de las dos fuentes fue analizada y sistematizada por Heinrich Julius Holtzmann.

La hipótesis más extendida para explicar la relación entre el Evangelio de Marcos y los otros dos evangelios sinópticos, el de Mateo y el de Lucas, es hoy la teoría de las dos fuentes. Esto no quiere decir que todos los expertos la acepten, ni que no puedan oponérsele diversas objeciones. Hay bastante acuerdo, sin embargo, en que, el de Marcos, fue el primero de los cuatro evangelios en ser redactado.

En el marco de la teoría de las dos fuentes, las posibles relaciones entre el Evangelio de Marcos y la fuente Q han sido estudiadas por autores como L. Burton Mack (*The Lost Gospel: The Book of Q and Christian origins*, 1993) y Udo Schnelle (*The History and Theology of the New Testament Writings*, 1998).

¿Qué es la Fuente Q?

La reconstrucción teórica de un documento escrito en griego que recogía sentencias de Jesús, que debió de componerse hacia el 50 d.C. y que puede reconstruirse comparando los múltiples pasajes en los que Mateo y Lucas coinciden casi al pie de la letra en materiales de la tradición que no se hallan en el Evangelio de Marcos, que es otra de sus fuentes.

«Los evangelistas son judíos de la diáspora convertidos al judeocristianismo. Tal vez su lengua materna fuera incluso el arameo, pero seguramente conocen el griego, lengua en la que, por cierto, están escritos todos los libros del Nuevo Testamento. Digamos que el detonante para la creación de los Evangelios es el retraso de la Segunda Venida de Cristo.

Si tú esperas la Segunda Venida para dentro de 10 minutos, no te preocupas de nada. Pero se retrasaba, se retrasaba, se retrasaba, en fin, se ha retrasado hasta ahora. Y entonces hizo falta institucionalizar la cosa. Los Evangelios nacen así para ofrecer a los fieles una carne a esa teología paulina sencilla que giraba sobre la muerte y la resurrección. Y la carne son los dichos, las sentencias y las acciones de Jesús. Porque así consigues un héroe, alguien a quien imitar, una primicia de tu fe y de tu propia y futura resurrección.» [Antonio Piñero, en *El Confidencial*; 18/11/2021]

El Evangelio según Marcos

El Evangelio según Marcos o Evangelio de Marcos (en griego, κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον; abreviado, Mc) es el más antiguo. El Evangelio de Marcos es el relato de la vida, el ministerio, los milagros, y las palabras de Jesucristo. En contraste con Mateo, el cual primeramente presentó a Jesús como el Mesías, Marcos enfatizó en la servidumbre del Señor. Pretende ser la revelación de Dios en la pasión y en la resurrección. Ve e interpreta la vida terrena de Cristo a la luz de la fe pascual. Por eso empieza llamando a Jesús Hijo de Dios (Mc 1,1).

Es el más breve de los cuatro evangelios canónicos y también el más antiguo según la opinión mayoritaria de los expertos bíblicos. Entre los estudiosos existe un amplio consenso en datar el Evangelio de Marcos a finales de los años 60 del siglo I d.C., o poco después del año 70 d.C. Su autor es desconocido, aunque una tradición cristiana tardía lo atribuye a Marcos, personaje citado en otros pasajes del Nuevo Testamento. Narra la vida de Jesús de Nazaret desde su bautismo por Juan el Bautista hasta su resurrección.

El Evangelio de Mateo

El Evangelio de Mateo depende literariamente del de Marcos y, además, de la colección muy amplia de escritos y textos litúrgicos independientes anteriores a la redacción literal de los evangelios. La opinión mayoritaria entre los eruditos es que Mateo fue un producto del último cuarto del siglo I. La mayoría también cree que Marcos fue el primer evangelio que se compuso y que tanto Mateo (que incluye unos 600 de los 661 versículos de Marcos) y Lucas se basaron en él como una fuente importante para sus obras. Sin

embargo, el autor de Mateo no simplemente copió a Marcos, sino que lo usó como base, enfatizando el lugar de Jesús en la tradición judía e incluyendo otros detalles no cubiertos en Marcos.

Presenta a Cristo como la persona que tiene dominio sobre la Ley y que está por encima de la Torah, un Cristo que es próximo a Yahweh. Mateo se dirige a un auditorio que vive de la Ley. Es el evangelio que más profusamente emplea la palabra *kyrios* (Κύριος), Señor, que traduce exactamente el hebreo *adonai* (אֲדֹנָי), que es el circunloquio con que los hebreos expresaban el nombre propio de Yahweh.

Mateo relata que Jesús, como el Mesías de Israel, es rechazado y ejecutado, pronuncia juicio sobre Israel y sus líderes y se convierte en la salvación de los gentiles. El evangelio refleja las luchas y conflictos entre la comunidad del evangelista y los otros judíos, particularmente con su aguda crítica a los escribas y fariseos: antes de la crucifixión se les conoce como israelitas, el título honorífico del pueblo elegido de Dios; después de eso, se llaman simplemente Ioudaioi (judíos), una señal de que a través de su rechazo de Cristo, el «Reino de los Cielos» les ha sido quitado y entregado a la Iglesia. El objetivo de Mateo es demostrarles a los judíos que Jesús era efectivamente el Mesías que tanto habían esperado.

El evangelista Lucas

El evangelista Lucas, compañero de Pablo en sus viajes, escribe bastante más tarde. La resurrección está un poco más lejos, así como las comunidades afectas a la vida de Jerusalén. Su evangelio es como un prólogo a los *Hechos de los Apóstoles*.

El Evangelio de Lucas, o Evangelio según san Lucas (en griego Κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον) es el más extenso de los cuatro evangelios canónicos del Nuevo Testamento bíblico. Relata la vida de Jesús de Nazaret, centrándose especialmente en su nacimiento, ministerio público, muerte, resurrección y termina con el relato de su ascensión.

El propósito de Lucas, al escribir una historia de la vida, muerte, y resurrección de Jesucristo, era que las personas fuera de la fe y cultura judía pudieran entender el mensaje de salvación.

El evangelio es anónimo, puesto que no está firmado. Es aceptado casi unánimemente que fue escrito por el mismo autor de los *Hechos de los Apóstoles*, pues ambas obras están dedicadas a un mismo personaje, un tal "Teófilo", de quien se ignora si es un personaje real, un nombre simbólico (Teófilo quiere decir 'amigo de Dios') o un seudónimo.

El autor del libro de los *Hechos*, además, hace en su prólogo referencia a una obra precedente. Se ha subrayado además la homogeneidad de estilo y de pensamiento de estos dos libros

El Evangelio de Juan

El Evangelio de Juan, también llamado Evangelio según san Juan o Evangelio según Juan es el cuarto de los evangelios canónicos constitutivos del Nuevo Testamento. Se caracteriza por las marcadas diferencias estilísticas y temáticas, como así también por las divergencias en su esquema cronológico y topográfico respecto de los otros tres, llamados evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas).

El Evangelio de Juan no solo contiene muchos pasajes sin equivalente en los otros evangelios canónicos, sino que aun los pasajes con cierta similitud son presentados de forma totalmente diversa en cuanto al contenido, al lenguaje, a las expresiones y giros con que predica Jesús de Nazaret y a los lugares de su ministerio.

La tradición apostólica atribuye la autoría de este evangelio a Juan el apóstol y evangelista aunque, dada la falta de unidad en su redacción final, el estilo y la fecha supuesta de redacción (en torno al año 90 d. C.), entre otros puntos, se cuestiona tanto la autoría en sí como sus alcances (redactor, comunidad responsable). Existe la posibilidad de que el Evangelio de Juan fuera fruto de la comunidad fundada alrededor de uno de los discípulos de Jesús, presentado en el evangelio con el título de «discípulo a quien Jesús amaba», seguramente la de Éfeso.

Entre las características del Evangelio de Juan, se acepta ampliamente la de ser un escrito para la meditación en el que sobresalen los discursos como forma de reflexión en torno a la figura de Jesús de Nazaret, a quien se presenta desde el prólogo como el Logos, la Palabra eterna de Dios.

Es un evangelio sumamente simbólico y litúrgico, que enmarca el ministerio público de Jesús en la sucesión de festividades judías (entre ellas, la Pascua judía, la Fiesta de la dedicación o de las luminarias y la Fiesta de los tabernáculos o de las tiendas). Muchos estudiosos han visto en el Evangelio de Juan un carácter marcadamente místico. El Evangelio de Juan está escrito al final del siglo I, ha pasado todavía mucho más tiempo. Juan es con Pablo el gran teólogo del Nuevo Testamento.

Las epístolas de Pablo

Las epístolas paulinas son un conjunto de catorce cartas (epístolas) escritas o atribuidas a san Pablo y redactadas en el siglo I. Se trata de un corpus de escritos representativos del llamado cristianismo paulino, una de las cuatro corrientes básicas del cristianismo primitivo que terminaron por integrar el canon bíblico. Las epístolas paulinas fueron aceptadas unánimemente por todas las Iglesias y son para el cristianismo, ya desde sus primeros tiempos, una fuente ineludible de pensamiento y de espiritualidad.

Suelen distinguirse las llamadas epístolas paulinas auténticas, que tienen en Pablo de Tarso su autor prácticamente indiscutido, de las epístolas paulinas pseudoepigráficas —también llamadas deuteropaulinas—, un conjunto de escritos epistolares que se presentan como suyos pero que la crítica moderna, conocedora del fenómeno de la pseudoepigrafía típico de las obras antiguas

orientales y griegas, atribuye en grado diverso a otros autores asociados con Pablo.

Las llamadas epístolas auténticas (*Epístola a los romanos, Primera y Segunda epístola a los corintios, Epístola a los gálatas, Epístola a los filipenses, Primera epístola a los tesalonicenses* —probablemente la más antigua—, y *Epístola a Filemón*), dirigidas a creyentes cristianos de las iglesias que el Apóstol fundó durante sus viajes misioneros después de su conversión, conforman la sección más antigua del corpus del Nuevo Testamento: la crítica textual moderna sostiene de forma prácticamente unánime que fueron escritas por la mano del Apóstol apenas 20-25 años después de la muerte de Jesús de Nazaret.

Con respecto a la *Epístola a los Hebreos*, aunque tradicionalmente se la ha considerado paulina y por tanto se la enmarca en esa categoría, la crítica bíblica actual señala que el autor no es propiamente Pablo.

En las epístolas de Pablo hay un tema constante: que la razón de ser de Cristo es justamente ser pléroma (πλήρωμα, vocablo griego del verbo *pleróo*, que significa 'llenar').

El vocablo no es de Pablo, es de la filosofía estoica: la totalidad del universo, inmersa en el *lógos*, en la razón universal. El pléroma es un elemento común a muchas doctrinas gnósticas, se define como la unidad primordial de la que surgen el resto de elementos que existen o, dicho de otra forma, la plenitud. Es, pues, un término relevante en la filosofía y la religión. En Jesucristo está la plenitud del Verbo de Dios y además la plenitud de la creación misma (Romanos 15,29).

Los Hechos de los Apóstoles

Los Hechos de los Apóstoles (en griego antiguo, Πράξεις τῶν Ἀποστόλων, *Práxeis tôn Apostólōn*; en latín, *Actūs Apostolōrum*), también conocido como el libro de los Hechos o simplemente los Hechos, narra la fundación de la Iglesia cristiana y la expansión del cristianismo por el Imperio romano.

Los Hechos y el Evangelio de Lucas forman una única obra de dos partes (Lucas-Hechos u *opus lucanum*) escrita entre los años 80 y 90 d. C. El propio libro en su inicio manifiesta que es una segunda parte.

Sin embargo, los textos se separaron antes de que se escribieran los manuscritos que llegaron hasta hoy. Con esta separación se buscaba cultivar el conocimiento de los evangelios como una unidad de archivos sagrados, a los cuales los Hechos servían como una especie de apéndice. Es de un interés y valor históricos únicos: no hay ningún otro libro como este dentro del Nuevo Testamento. La "historia" de los Hechos no es solo "relato" sino "lección" de la Verdad de Dios.

El libro de los Hechos es la única historia de la Iglesia primitiva. Con él, las epístolas paulinas son de un valor histórico incalculable; sin él, permanecerían incomprensiblemente fragmentarias e incompletas, a menudo incluso confundirían.

No contiene la historia de todos los apóstoles, sino solo la de Pedro y de Pablo. Juan es mencionado solo tres veces, y todo lo que se cuenta de Santiago, el hijo de Zebedeo, es su ejecución por Herodes Agripa I. Al inicio del libro se menciona a los doce apóstoles (Hechos 1,13,26), incluyendo a Matías, que sustituyó a Judas Iscariote. También a lo largo del libro se menciona a Bernabé de Chipre, a Marcos, a Santiago el «hermano del Señor» y a otras figuras neotestamentarias.

El Apocalipsis

El Apocalipsis de San Juan (en griego antiguo, Ἀποκάλυψις Ἰωάννου Apokálypsis Ioánnou 'Revelación de Juan'), también conocido como el libro de las Revelaciones, es el último libro del Nuevo Testamento y de la Biblia cristiana. También es conocido como Revelaciones de Jesucristo por el título que al principio se da a este libro (Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ) y, en algunos círculos protestantes, simplemente como Revelación o Libro de las revelaciones. Por su género literario, es considerado por la mayoría de los académicos el único libro del Nuevo Testamento de carácter exclusivamente profético.

El Apocalipsis quizás sea el escrito más rico en símbolos de toda la Biblia. La cantidad de símbolos, eventos y procesos complica la tarea de interpretar la totalidad del texto y, como tal, ha sido objeto de numerosas investigaciones, interpretaciones y debate a lo largo de la historia.

El Apocalipsis está destinado a animar y a fortalecer a los primeros cristianos en una situación sumamente precisa: en las persecuciones del Imperio Romano. Presenta el triunfo definitivo de Cristo abriendo sobre el Imperio Romano el horizonte de una perspectiva escatológica.

«Se ha afirmado que 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. Éstos deben ser reconstruidos por medio de la paciente investigación crítica.» [Antonio Piñero, en www.tendencias21.es – 2010]

TRADUCCIÓN COMENTADA DEL NUEVO TESTAMENTO

«Piñero, Antonio (ed.): *Los libros del Nuevo Testamento. Traducción y comentario*. Madrid, Trotta, 2021.

Se trata de un Comentario, breve y enjundioso, a las 27 obras que componen el Nuevo Testamento, que lleva naturalmente una traducción propia, la mayoría de las veces bastante literal. Este comentario ha procurado ser en todo momento equilibrado, conciso y muy informativo; es independiente de cualquier iglesia y confesión, laico en el buen sentido de la palabra, meramente histórico, no militante, es decir, respetuoso y aséptico.» [Antonio Piñero]

Piñero considera más razonable una disposición de las obras del Nuevo Testamento que tenga en cuenta el orden cronológico de composición más probable. De ahí que en su libro rompa el orden establecido (Mateo, Marcos, Lucas, Juan, etc.), aun sin conocer la datación precisa de muchas de las obras neotestamentarias. El valor de esta reordenación, añade, posee un valor crítico que la hace preferible a la presentación tradicional.

Ordena del siguiente modo los libros del Nuevo Testamento:

1. Cartas auténticas de Pablo: 1 Tesalonicenses, Gálatas, 1/2 Corintios, Filipenses, Filemón y Romanos.
2. Evangelios sinópticos: Marcos, Mateo y Lucas.
3. Hechos de los Apóstoles.
4. Cartas atribuidas a Pablo: Colosenses, Efesios y 2 Tesalonicenses.
5. Carta a los hebreos.
6. Evangelio de Juan, 1/2/3 Juan.
7. Revelación / Apocalipsis.
8. Cartas comunitarias: 1/2 Timoteo, Tito.
9. Cartas universales: Jacobo, Judas, 1/2 Pedro.

El texto griego de partida, base para la traducción de este volumen en castellano, es la ya célebre edición crítica del *Novum Testamentum Graece* (28.^a edición, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012). Tanto los exégetas católicos como los protestantes consideran que el *Novum Testamentum Graece* es la mejor reconstrucción del texto del Nuevo Testamento hoy en el mundo.

Piñero señala que el espacio cronológico que ocupa el corpus de escritos del Nuevo Testamento va probablemente desde el 51 después de Cristo, momento en el que se escribió la primera carta a los tesalonicenses de Pablo de Tarso, hasta el 145, fecha que señala el fin del segundo gran levantamiento judío contra Roma en tiempos de Adriano. Es este también —dice— el posible momento de composición de la segunda carta de Pedro, en realidad de autor desconocido. Cada escrito dentro del Nuevo Testamento es obra de un autor individual con sus perspectivas e intereses particulares, que son también probablemente los del subgrupo cristiano al que pertenece.

La tradición sobre Jesús empezó a formarse con los recuerdos sobre su persona y su obra inmediatamente después de su muerte, debido a la firme creencia de los discípulos de que había resucitado y de que de algún modo vivía entre ellos. Durante un cierto tiempo la transmisión fue oral. Más tarde se fue poniendo por escrito. Después se formaron otras tradiciones: sobre el bautismo, sobre la fracción del pan, sobre la convivencia mientras la comunidad esperaba la segunda y definitiva llegada del Mesías, etc.

Cada uno de los pasos y avances de la teología del Nuevo Testamento «debió de basarse de algún modo en algo que dijo o hizo Jesús, solo que ese algo fue visto o considerado desde una óptica distinta a la que tuvo el Maestro en vida», subraya Piñero. Tal visión surgió a partir de la creencia en su resurrección, probada según sus discípulos por diversas apariciones.

La reflexión teológica se debió en los primeros momentos a la necesidad de explicar el «escándalo de la cruz» y de aclarar con mayor precisión qué había significado la vida y figura de Jesús como Mesías. Más tarde influyó el incumplimiento de las expectativas escatológicas ligadas a la «parusía»: la segunda venida de Jesús como juez para instaurar definitivamente el reino de Dios.

¿EXISTIÓ JESUCRISTO?

«Una de las grandes incógnitas de la historia es si Jesús existió. Y la respuesta es sí, aunque no es el personaje que recoge la Biblia, sino un rabino, carpintero de profesión, que vivió en Galilea en el siglo I. Con sus seguidores, predicó la religión judía hasta que sus discursos comenzaron a inquietar al mismísimo emperador Tiberio, por lo que acabó ejecutado acusado de sedición. En los primeros cincuenta años después de su ejecución, su figura comienza a mitificarse; comienza a nacer la figura bíblica de Jesucristo.

Soy de los defensores a ultranza de que es absolutamente seguro, desde el punto de vista científico, de que ese Jesús de Nazaret existió, pero no es Jesucristo.

Una cosa es Jesús, que es un carpintero, un artesano, y que en sus ratos libres, como otros rabinos de la época, le robaba horas al sueño para aprender la escritura y predicarla. Este individuo, Jesús de Nazaret, es perfectamente encajable dentro de lo que era el Israel del siglo I. Cuando la gente dice que Jesús nunca existió, lo que hace es pegarle a la figura de Jesús toda esa teología del Cristo que es el hijo de Dios y que murió en la cruz por salvar a la humanidad, resucitó y subió a los cielos. Si usted quiere creerlo es razonable, pero Jesucristo, mezcla de Jesús y el Cristo celestial, evidentemente no existió para la historia porque tiene un elemento sobrenatural celeste.

En los 20 o 45 años después de su muerte, sus seguidores están totalmente convencidos de que Jesús, que para ellos era el maestro pero que para el imperio romano era un sedicioso que había predicado un reino de Dios en Jerusalén donde no cabían ni Poncio Pilatos ni Caifás ni el emperador Tiberio y que murió en la cruz, había resucitado y lo que es más fantástico, que vivía espiritualmente entre ellos.

Entre lo que va de su muerte y la escritura de los evangelios de Marcos, Mateo y Lucas, se han puesto todos los fundamentos para la mitificación de los personajes, absolutamente todos. Después se irán desarrollando esas ideas. Esa mitificación por escrito comienza con las cartas de Pablo, aunque no pretendiera fundar una religión aparte.

Ni Jesús tampoco. Aunque no sabemos nada de la historia antigua y todo lo tenemos que decir con: "Me parece", "Es probable", "Es plausible", con todos los elementos que tenemos, los historiadores independientes definimos a Jesús como un judío integral, fiel a su religión, devoto de Yahvé e incluso devoto del templo, aunque quisiera reformarlo; es un exhortador a cumplir la ley de Moisés en lo esencial.

No quería romper el judaísmo ni fundar una nueva religión y en esto hay un consenso. Incluso diría que los teólogos católicos más avanzados también creen que el cristianismo como algo distinto al judaísmo empieza después de la muerte de Jesús.» [Antonio Piñero, entrevista en *El Confidencial*; 18/11/2021]

LA FIGURA DEL MESÍAS

«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 trascendente: un hombre que venía del otro mundo, un "Hijo de Hombre" (Dn 7, 13).

Por otro lado, significa 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 (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 le 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" (Mt 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.» [Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 51]

¿Se creyó Jesús el Mesías?

«Hay que tener en cuenta que la palabra Mesías y, sobre todo, hijo de Dios no eran como hoy las entendemos. En Israel, el hijo de Dios es el rey o el sumo sacerdote, pero son hijos adoptivos; siguen siendo hombres corrientes: "Yo seré para ti tu padre y tú para mí mi hijo". Sin embargo, hay una gran discusión. Hay quienes dicen que Jesús se creyó hasta el final de sus días el gran profeta, el que anuncia el cambio en el mundo y una revolución notable en la que los primeros serán los últimos y los últimos los primeros.

Otros, entre los que me incluyo, dicen que al final de su vida, empujado por sus seguidores, sí se creyó el Mesías de Israel, es decir, el paso del profeta al Mesías es corto y peligrosísimo porque si yo digo que va a venir el reino de Dios y tú, Pilatos, no tienes entrada si no te haces judío, ¿qué hacen Tiberio y Pilatos? Quitarlo de en medio. Sin más.» [Antonio Piñero]

«La idea de que la venida del reino de Dios -instaurado por Éste, en la que participaría una suerte de cooperante divino como ayuda al mesías humano-

iba a comenzar en Jerusalén, más concretamente en el Templo, o en el Monte de los Olivos, era una tradición ya firme entre los judíos en la época de Jesús.

La denominada "purificación de Templo" va en ese sentido; el refugio en el Monte de los olivos de Jesús y los suyos apunta hacia lo mismo, siguiendo la profecía de Zacarías.

Por último, la figura de un Jesús, de talante muy escatológico y apocalíptico, y que hizo quizás una entrada mesiánica judía en Jerusalén a imitación de lo que esperaba del mesías el capítulo 9 del profeta Zacarías, y que aguardaba una venida inmediata del reino de Dios, traído por Éste con la ayuda de doce legiones de ángeles, es la imagen histórica más verosímil, en mi opinión, de lo que esperaba Jesús respecto a los inicios del reino de Dios en la tierra de Israel.» [Antonio Piñero, entrevista en *El Confidencial*; 18/11/2021]

LA DIVINIDAD DE JESÚS

«No pertenece al ámbito de la historia la divinidad de un ser humano; la concepción virginal es una pura creencia basada en una teología, por cierto, incompatible con la cristología de Pedro en el discurso de Pentecostés del capítulo 2 de los Hechos de los Apóstoles; incompatible también con la cristología del Evangelio de Marcos y con todo el judeocristianismo primitivo, los inmediatos seguidores de Jesús.

Igualmente la resurrección no es comprobable por la historia, sino por la mera fe. Las modernas "vidas de Jesús" de historiadores católicos omiten ya usualmente tratar estos temas porque no son discutibles desde un punto de vista histórico.» [Antonio Piñero, en www.tendencias21.es – 2010]

Afirmaciones en el Nuevo Testamento sobre la divinidad de Jesús

«Son sólo 7 los textos del Nuevo Testamento que afirman clara, o muy probablemente, que Jesús es Dios:

- **Jn 1,1**: En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios;
- **Jn 1,18**: A Dios nadie lo vio jamás, el Hijo Unigénito que está en el seno del Padre, él lo ha dado a conocer;
- **Jn 20,28**: Entonces Tomás respondió y dijo: ¡Señor mío y Dios mío!;
- **Romanos 9,5**: (De los judíos) de quienes son los patriarcas y de quien vino Cristo, que es Dios sobre todas las cosas, bendito por los siglos;
- **Tito 2,13**: Aguardando la esperanza bienaventurada y la manifestación gloriosa de nuestro gran Dios y salvador Jesucristo;
- **Hebreos 1,8**: Mas (Dios por medio de la palabra profética) dice del Hijo: "Tu trono, oh Dios, por los siglos de los siglos; cetro de equidad es el cetro de tu trono.
- **2 Pedro 1,1**: Simón Pedro, siervo y apóstol de Jesucristo, a los que habéis alcanzado la justicia de nuestro Dios y salvador Jesucristo...

En estos pasajes no hay ninguno en el que Jesús hable de sí mismo y de su naturaleza. Son otros personajes los que hacen afirmaciones sobre ella. Y de esto no se discute, pues es claro que pronto los cristianos consideraron Dios a Jesús.

Por tanto, me parece claro que:

Con la constatación que acabamos de hacer, a saber no conservamos ninguna palabra del Jesús histórico que se proclame a sí mismo hijo ontológico de Dios, y la consideración global de la totalidad de la religión de Jesús que nos presenta una imagen de un judío observante de la Ley, cultivador respetuoso de la palabra bíblica y observante de las costumbres rituales de su pueblo basadas en también en la Ley, podemos responder claramente a la primera cuestión de esta miniserie: es altísimamente probable que Jesús no se considerara a sí mismo hijo de Dios en pleno sentido, pues no lo afirmó nunca.

Afirmaciones de los seguidores de Jesús sobre su divinidad

Nos toca ahora examinar la cuestión de las afirmaciones de los seguidores de Jesús sobre su divinidad, esparcidas por todo el Nuevo Testamento. Aparte de estos pocos textos explícitos, siete, el Nuevo Testamento en su conjunto sostiene de un modo suficientemente claro que Jesús es Dios. ¿Cómo la hace?

En general de un modo indirecto:

1. Afirmando de Jesús que ejerce funciones consideradas usualmente como divinas, a saber como mediador de la creación; autor de la vida; o Señor de muertos y vivos; que sana a los enfermos y resucita a los muertos; enseña con autoridad especial; perdona los pecados; dispensa el Espíritu, y será juez escatológico en el Gran Juicio final.
2. Proclamando directa o indirectamente un status divino de Jesús: posee ciertos atributos divinos; es preexistente, igual en dignidad a Dios, y es el titular del reino de Dios al igual que el Padre.
3. Aplicando a Jesús expresamente pasajes del Antiguo Testamento reservados a Yahvé. Por ejemplo Jesús es santo como lo es Yahvé, permanece por los siglos como Yahvé, actuó en la creación como Yahvé, etc.
4. De un modo más explícito, aplicando a Jesús títulos que suponen una naturaleza divina: Hijo de Dios, Señor, Alfa y Omega.» [Bloq Antonio Piñero, 07.10.2008]

«Cuando se califica a Jesús como “Hijo de Dios”. Este título, que en el cristianismo significa hijo “físico”, real, ontológico de Dios, nada tiene que ver con el mismo sintagma en el Antiguo Testamento, aplicado de modo no “físico” y real a los ángeles, al pueblo elegido, a los reyes como hijos adoptivos de la divinidad, al israelita justo, etc. Hay un cambio de contenido que debe explicarse o bien porque el cristianismo transmite un hecho real (Jesús fue realmente hijo óntico, real, de Dios, luego, la segunda persona de la Trinidad) o bien por una transposición a un Jesús mero hombre de ciertos predicados divinos, transposición que debe explicarse como un desarrollo particular

dentro de la historia de las religiones. Este desarrollo puede ser autónomo, o influido por concepciones externas. Eso hay que discutirlo.» [Antonio Piñero]

«Jesús fracasó sin paliativos, fracasó en todas sus empresas. Fracasó en Galilea donde comenzó a predicar. También en Jerusalén donde, de hecho, lo mataron.

La versión que Pablo vende de aquel fracasado transformado en un ser glorioso rellena las aspiraciones de inmensas minorías que harían cualquier cosa y darían cualquier dinero por asegurar salvarse de la rueda del destino y que su alma inmortal llegase a los campos elíseos. Pablo vende un producto que encaja perfectamente en el Mediterráneo de ese momento concreto. Jesús no hubiera sido nada sin la mercadotecnia de Pablo y sus seguidores. Fue una mercadotecnia espléndida.» [Antonio Piñero, en *El Confidencial*; 18/11/2021]

¿FUE JESÚS EL FUNDADOR DEL CRISTIANISMO?

El cristianismo solo nace después de la muerte de Jesús y está imbricado con la figura de su excelso seguidor que es Pablo de Tarso. La situación, pues, respecto a la fundación puede resumirse así: ni fue Jesús el primer fundador, ni Pablo el segundo, por la sencilla razón de que para fundar algo hay que pretenderlo conscientemente, y hoy día es ya consenso común que ni uno ni otro tuvieron consciencia de proponer algo nuevo dentro del judaísmo.

Aunque hay que decir que el cristianismo actual se basa sobre muchos pilares y que Pablo no es el único, no es desacertado sostener que este ocupa una posición principal en la cuestión del desarrollo del cristianismo, aunque fuera involuntaria. Por tanto, el cristianismo, como fenómeno posterior al Jesús histórico, no se entiende sin Pablo de Tarso, cierto, pero más como su fundamento y condición que como su fundador estricto.» [Antonio Piñero]

«En el periodo de conformación del cristianismo en los dos o tres siglos posteriores a la muerte de Jesús hay una lucha despiadada entre diferentes versiones del dogma.

Solo hubo tres ramas en realidad. La primera fue la judía, el judeocristiano, que era, en fin, demasiado judío. La segunda, la paulina, universal. Y, la tercera, un tipo de intérprete paulino que es el gnóstico. La rama gnóstica muere por muerte natural por ser, como religión, demasiado complicada y filosófica y por ser, como filosofía, demasiado religiosa.

En el siglo V desaparecen. ¿Qué fue lo atractivo de la rama paulina, la triunfante? Que te aseguraba la salvación con unos retos que salían gratis siendo los mismos que costaban un montón de dinero en el Imperio romano. Bastaba con creer, con tener fe, lo que ya te absolvía momentáneamente, y luego con no pecar, con obrar bien.

El cristianismo no habría triunfado sin Pablo de Tarso.» [Antonio Piñero, en *El Confidencial*; 18/11/2021]

PABLO REINTERPRETA A JESÚS

«Todo lo que sabemos de Jesús es a través de documentos cristianos, los cuatro evangelios fundamentalmente, que junto con la teología de Pablo de Tarso, que reinterpreta y repiensa a Jesús, son los que forman el mesianismo de Jesús de Nazaret, a veces (o en facetas) con las que el mismo Jesús, como judío que era, probablemente no estaría de acuerdo.» [Antonio Piñero]

Tras la muerte de Jesús en la cruz y, sobre todo, después de la destrucción de Jerusalén por los romanos en el 70 d.C., la esperanza de un salvador del pueblo judío y de la instauración del reino de Dios en la tierra se había desvanecido. Se esperaba el fin del mundo, que anunciaban las visiones apocalípticas, y la venida del Mesías.

«En esta situación de esperanzas frustradas, llega un hombre y formula exactamente lo que infunde nuevamente la esperanza. Explica exactamente lo que los seguidores de la secta no se pueden explicar: habla de la muerte del maestro. Ya no es posible alimentar la esperanza basada en la vida de Jesús porque está muerto.

Por eso, su vida ya no le interesa. Pablo anuncia la idea del Mesías sufriente, una concepción completamente ajena al judaísmo, y habla del "siervo de Dios" mencionado en Isaías y lo aplica a Jesús, quien "tomó nuestra culpa sobre sí mismo". Como con una lupa, Pablo realza una estación de vida, la muerte, y la interpreta como un acto de reconciliación de Dios, que beneficia a todos. [...]

"Su predicación", como la define una enciclopedia teológica, "no es una repetición de las palabras de Jesús, sino que lucha, en términos a menudo difíciles de entender, por una interpretación de la muerte y resurrección de Cristo ..." Así, elimina del rabino Jesús todo lo que tenía de judío: su Cristo ya no posee ninguna cualidad terrenal judía, queda convertido en el Redentor de toda la humanidad, o, como dice Lutero dialécticamente, en Dios y hombre al mismo tiempo.

Lo que el rabino Jesús nunca hizo y lo que rechazó, lo llevó a cabo Pablo: amplió la promesa de salvación de Dios a los gentiles, suprimió la ley de Moisés impidiendo el acceso directo a Dios al instituir un mediador. Pablo convierte al Mesías judío fracasado en Cristo vencedor; a Cristo muerto, en Cristo vivo; al Hijo del Hombre, en Hijo de Dios.

Todo lo que para un judío ortodoxo como Jesús hubiera sido un horror, lo convierte Pablo en un evangelio: el Mesías sufriente de la fe reemplaza al Mesías victorioso del pueblo judío; la ascensión de un ser humano al cielo, algo solo concebible en la mitología griega, reemplaza al "siervo de Dios" en la tierra, tal como Isaías entendió al Mesías.

Pablo proclama la idea, inimaginable para la religión judía, de que Dios-Yahveh no es el único dios. Habla de un Dios trino, una trinidad que es una. En busca de un "Dios misericordioso", rechaza la ley y, por lo tanto, su propio pasado farisaico, y uno casi podría conjeturar que todo lo que escribe y hace Pablo es solo para superar su pasado; que usa el caso del rabino Jesús solo

para resolver el caso de Pablo. Porque él no está interesado en la vida y la enseñanza del rabino Jesús.

No hace absolutamente ninguna mención de los pocos hechos que refieren los evangelios. Para él, esta muerte ejemplar del rabino Jesús es tan importante que acepta cualquier desapego de la fe y la realidad judías para encontrar la salvación en Cristo. Pablo ha encontrado la fe en "el Salvador" e intenta imponerla a toda la humanidad – aunque sea a costa de distanciarse de las enseñanzas del rabino Jesús.» [Lehmann, 1985: 107 ss.]

PABLO DE TARSO Y EL CRISTIANISMO COMO RELIGIÓN UNIVERSAL

Pablo de Tarso (su nombre romano era Paulus, 'pequeño' o 'poco'), su nombre hebreo era Saulo de Tarso (que significa 'invocado', 'llamado'), hoy conocido entre la cristiandad como san Pablo, el Apóstol de los gentiles, el Apóstol de las naciones, o simplemente el Apóstol, y constituye una de las personalidades señeras del cristianismo primitivo.

Nació entre los años 5 y 10 d. C., en Tarso de Cilicia (actual Turquía centro-meridional), en el seno de una familia acomodada de artesanos, judíos fariseos de cultura helenística que poseían el estatuto jurídico de ciudadanos romanos. Estudió en la comunidad hebraica del lugar y luego fue enviado a Jerusalén para continuar los estudios en la escuela de los mejores doctores de la Ley, en especial en la del famoso rabino Gamaliel.

Adquirió así una sólida formación teológica, filosófica, jurídica, mercantil y lingüística. Hablaba fluidamente el griego, el latín, el hebreo y el arameo, lo que le permitió predicar el Evangelio empleando conceptos de las dos culturas, con lo que pronto cosechó éxito en territorio griego. Recibió gran influencia de la cultura helénica y tenía la ciudadanía romana.

En sus años de aprendizaje en Jerusalén recibió una educación presidida por la más rígida observancia de las tradiciones farisaicas. Se significó por aquellos años como acérrimo perseguidor del cristianismo, considerado entonces una secta herética del judaísmo. El joven Saulo de Tarso estuvo presente no sólo en la lapidación de Esteban, sino que se ofreció además a vigilar los vestidos de los asesinos.

Según algunos autores, a Pablo se debe la neta separación entre el cristianismo y el judaísmo mediante una interpretación especial de la muerte y resurrección de Cristo, convertido en el Salvador universal. Esta nueva interpretación habría sido elaborada bajo la influencia de la filosofía griega, del sincretismo cultural, del gnosticismo o de las numerosas religiones místicas.

Pablo adaptó el mensaje de Jesús a la cultura helenística imperante en el Impero Romano, facilitando su propagación fuera del ámbito cultural hebreo de donde procedía. Sus epístolas constituyen una de las primeras interpretaciones de la muerte y resurrección de Jesús, convertido en Cristo Salvador, y contribuyeron de manera decisiva al desarrollo teológico del cristianismo, plasmando en conceptos griegos una doctrina de origen hebreo.

Ideas centrales de la doctrina de Pablo son: la idea del pecado original, de la que la humanidad queda redimida mediante la muerte salvífica de Cristo en la cruz; que Jesucristo era hijo de Dios, enviado por el Padre, y no solo un profeta; que Dios concibió desde la eternidad el designio de salvar a todos los hombres sin distinción de raza. Con el pecado original de Adán y Eva, los hombres heredaron un cuerpo corruptible, el pecado y la muerte; pero todos los hombres, en la nueva figura de Adán que es Cristo, serán regenerados y recibirán, en la resurrección, un cuerpo incorruptible y glorioso, y, en esta vida, la liberación del pecado, la victoria sobre la muerte amarga y la certeza de una futura vida feliz y una beatitud eterna.

También es debida a Pablo la doctrina cristiana el rechazo de la sexualidad y la subordinación de la mujer al hombre, ideas contrariamente contrarias a la predicación de Jesús de Nazaret, que siempre estuvo rodeado de mujeres, especialmente María Magdalena, y que había mostrado comprensión y había defendido incluso a la mujer adúltera.

Pablo dedicó toda su vida a derribar el muro que separaba a los gentiles de los judíos. En su esfuerzo por hacer universal el mensaje de Jesús, lo desligó de la tradición judía, insistiendo en que el cumplimiento de la ley de Moisés no es lo que salva al hombre de sus pecados, sino la fe en Cristo Salvador; en consecuencia, polemizó con otros apóstoles hasta liberar a los gentiles de las obligaciones rituales y alimenticias del judaísmo, incluida la circuncisión.

La muerte y resurrección de Cristo significa la redención universal. Con su muerte en la cruz, Cristo estableció una nueva alianza que superaba y abolía la Ley mosaica. La Iglesia, formada por todos los cristianos, constituye la imagen del cuerpo de Cristo.

VALORACIÓN DE LA DOCTRINA DE PABLO DE TARSO

La corriente judeocristiana de la Iglesia primitiva tendió a ser refractaria a Pablo, a quien pudo considerar rival de Santiago y Pedro, los líderes de la Iglesia de Jerusalén. De allí que especialistas como Bornkamm interpreten que la *Segunda epístola de Pedro*, un escrito canónico tardío datado de los años 100-150, expresa cierta «cautela» respecto de las epístolas paulinas.

Si bien esta carta menciona a Pablo como «querido hermano», parece tratar sus escritos con alguna reserva por las dificultades que podrían suscitarse en su comprensión, con lo que «los débiles o no formados podrían torcer su doctrina, para su propia perdición» (2 Pedro 3, 15-16).

Los padres de la Iglesia subsiguientes avalaron y utilizaron las cartas de Pablo de forma sostenida. Ireneo de Lyon, a fines del siglo II, señaló a Pablo junto a Pedro como base de la Iglesia de Roma. Contra los extremismos, tanto de los judeocristianos antipaulinos como de Marción y de los gnósticos, para Ireneo los *Evangelios*, los *Hechos de los Apóstoles* y las cartas paulinas concordaban con las Escrituras hebreas. La influencia de Pablo culmina en la teología de Agustín de Hipona en su crítica al pelagianismo.

«Hay autores que son de la opinión de que Pablo solo usó los relatos de Jesús como una oportunidad para propagar sus propias ideas bajo una extraña placa de identificación. "La imagen de Cristo que se formó Pablo no surgió de la impresión que le causó la personalidad de Jesús. Solo queda una explicación: Pablo ya creía en un ser celestial, en un Cristo divino, antes de creer en Jesús" (William Wrede: *Paulus*, 1904).

La crisis de la comunidad cristiana primitiva no se originó porque el mensaje cristocéntrico se mezclara con la Ley judía, sino al revés, la crisis llegó cuando Pablo exigió a los cristianos algo imposible para los judíos: renunciar a la fe de los padres y, por lo tanto, a la ley de Moisés.

¿Por qué buscó Pablo a Jesús para formular un mensaje diferente? La pregunta crucial es por qué los miembros de la iglesia primitiva en Jerusalén, que habían conocido a Jesús incluso antes, aparentemente aceptaron tal reinterpretación por Pablo cuando reemplazó la vida de Jesús por la doctrina de Cristo y convirtió el fracaso de la vida de Jesús en el éxito de un plan divino de salvación.» [Lehmann, 1985: 168 ss.]

FORMACIÓN DEL CUERPO DOCTRINAL CRISTIANO

Cuando Pablo fue decapitado en la Roma de Nerón en el año 65, las comunidades cristianas llevaban existiendo no más de treinta años, y desde el Concilio de Jerusalén en el año 48, estaban divididas entre judeocristianos y cristianos gentiles, no judíos. Tras la destrucción de Jerusalén en el 70 d. C. y disuelta la nación judía, parecía que todo había terminado. Había llegado el último día que predecían las profecías apocalípticas, pero no había aparecido ningún Mesías salvador.

A los pocos miles de cristianos entre los cincuenta millones de ciudadanos del Impero Romano solo les quedaba la esperanza en el futuro. Las comunidades cristianas estaban esparcidas en el ámbito mediterráneo que se extendía desde Roma a Jerusalén y desde Creta a Macedonia. Ya no quedaba ninguna cabeza visible que unificara a todas las comunidades cristianas, lo que las mantenía unidas era solo la tradición oral y las cartas de Pablo de Tarso. Estaban expuestas a toda clase de interpretaciones erróneas de la doctrina apostólica y al peligro de falsos profetas, como ya les había advertido Pablo en sus cartas. En Roma, Nerón comenzaba con la persecución de los cristianos.

En esta situación, las comunidades cristianas necesitaban consolidar un cuerpo de doctrina. Se comenzó a recopilar las epístolas de Pablo de Tarso y a redactar la vida y mensaje de Jesús de Nazaret. Estos escritos, destinados a la catequesis, formaron la Sagrada Escritura "inspirada por Dios", el Nuevo Testamento, base para sentar la nueva autoridad en las comunidades cristianas.

Tras la muerte de Pablo y Pedro, los primeros doctores de la iglesia, algunos hombres del primer siglo como Clemente de Roma y Ignacio de Antioquía, lo mismo que más tarde el emperador Constantino, para preservar la sana doctrina en medio de un ambiente propicio a los falsos maestros y falsas

doctrinas, abogaron por una estructura eclesiástica en la que las iglesias locales estuvieran presididas por un obispo.

Se trataba de defender la Escritura y la predicación del cristianismo poniendo un obispo al frente de las iglesias regionales, dado que pocas personas podían leer las Escrituras en su redacción original. Los obispos eran los encargados de velar por la correcta interpretación del mensaje de los apóstoles y de Pablo.

«Los autores del Nuevo Testamento todavía no tenían conciencia de que estaban elaborando una "Sagrada Escritura", ya que, con la mayor naturalidad, comenzaron a manipular la verdad histórica, adaptándola a las circunstancias de su tiempo.

Como resultado, a medida que aumenta el número de Evangelios y Cartas de Pablo, también aumentan las contradicciones. Los evangelios en su forma original, lo mismo que la iglesia primitiva, no mencionan la muerte Jesús como expiación de toda la humanidad, ni la justificación por la fe. Pablo, por otra parte, lo que sabe sobre la vida de Jesús es solo de oídas: Dos tradiciones completamente separadas y contradictorias chocan en el transcurso de medio siglo después de la muerte de Pablo, se influyen mutuamente o conviven paralelas.» [Lehmann, 1985: 193]

Los Padres Apostólicos son los primeros Padres de la Iglesia que tuvieron una cercanía inmediata con los apóstoles, por lo que cronológicamente se ubican en el siglo I y primera mitad del siglo II. Sus escritos son respuestas específicas a comunidades eclesiales, la mayoría de contenido moral antes que doctrinal, en forma de cartas, documentos o recomendaciones, por lo que su estilo es sencillo y directo.

Los Padres Apologistas son aquellos Padres de la Iglesia que surgieron a partir de finales del siglo II d.C., cuando con la muerte de los discípulos de los apóstoles se extinguían las referencias más directas a la vida de Jesús y de los orígenes de la época apostólica. En esta etapa, los cristianos solo tenían como referencia las Escrituras y la Tradición Apostólica, y por ello lucharon para hacer frente a los peligros que amenazaban la existencia misma de la Iglesia naciente.

Los Padres Apologistas se encargaron de defender el cristianismo en un momento en que, además de las persecuciones de las autoridades civiles, surgieron nuevos planteamientos teológicos por parte de gentiles, y miembros de la propia Iglesia.

Los escritores sagrados, desde la muerte de esta generación, solo tuvieron el testimonio de las Sagradas Escrituras, de la Liturgia y de la Tradición mantenida en cada una de las Iglesias particulares.

Las dos fuentes de la revelación para la Iglesia católica son la Sagrada Escritura o Biblia y la Tradición. Para la iglesia protestante, solo la Biblia es fuente de revelación. Las verdades reveladas son el objeto de fe. No es posible adherirse a ellas sin una ayuda sobrenatural de Dios, la que se llama gracia.

La enseñanza entregada por los Apóstoles por tradición, es también, junto a la Sagrada Escritura, una verdadera fuente de la Revelación. Es únicamente

por la Tradición que conocemos ciertas verdades reveladas. La Tradición es la primera de las dos fuentes de la Revelación por su antigüedad (los Apóstoles comenzaron predicando).

Solamente el Magisterio de la Iglesia, que reside principalmente en el papa, puede decidir en las cuestiones disputadas, qué es lo que se debe creer y qué es erróneo. Una doctrina sobre la que la Iglesia ha definido que pertenece infaliblemente a la Revelación divina, se llama dogma.

A mitad del siglo III d.C., Cipriano, obispo de Cartago y padre de la Iglesia, empezó a resaltar el papel de los obispos o sacerdotes al definir la iglesia como la única mediadora y dispensadora de la gracia y de la verdad: «Extra ecclesiam nulla salus, 'fuera de la Iglesia no hay salvación'» (*De unitate ecclesiae*, 6).

LA RESURRECCIÓN DE CRISTO ACONTECIMIENTO FUNDACIONAL DEL CRISTIANISMO

«Porque si los muertos no resucitan, ni Cristo resucitó; y si Cristo no resucitó, vana es nuestra fe.» [1 Corintios 15,16-17]

1 Corintios, 15,12-18

«Pues si de Cristo se predica que ha resucitado de los muertos, ¿cómo entre vosotros dicen algunos que no hay resurrección de los muertos? Si la resurrección de los muertos no se da, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana nuestra fe. Seremos falsos testigos de Dios, porque contra Dios testificamos que ha resucitado a Cristo, a quien no resucitó, puesto que los muertos no resucitan. Porque si los muertos no resucitan, ni Cristo resucitó; y si Cristo no resucitó, vana es vuestra fe, aún estáis en vuestros pecados. Y hasta los que murieron en Cristo perecieron.»

«Lo que no es nada claro históricamente es lo de la tumba vacía, pues según Hechos de los apóstoles 13,29, Jesús fue enterrado en una tumba común, aunque Lucas lo denomina "monumento funerario", griego *mnemeion*, que es sin duda un arreglo apologético.

Como explica muy bien, Javier Alonso López ("La resurrección", de 2017, Arzalia Ediciones), como no pudo encontrarse el cadáver de Jesús, este hecho dio pie a las apariciones y sobre todo a la creación del relato de la tumba vacía que es muy tardío.

Al principio del todo se concebía la resurrección de Jesús como una exaltación de su alma al cielo de modo inmediato tras su muerte, y su sesión a la derecha del Padre.

Solo más tarde se pensó que, de acuerdo con las Escrituras (véase Hch 2,23-33), su cuerpo fue resucitado casi de inmediato, pero del todo, dentro de los tres días, y que él fue el primogénito de los que iban a resucitar en masa en la denominada resurrección universal de justos y pecadores antes del Juicio Final.

La resurrección previa del cuerpo de Jesús fue, pues, una excepción. Y es un pensamiento posterior a su exaltación a los cielos.

No puede considerarse como verdad histórica la cita de Pablo de Tarso (I Corintios, 15,1-7) sobre la aparición de Jesús resucitado a quinientas personas –después de aparecerse a Santiago y a Cefas–, sino como perteneciente al ámbito de lo legendario y, en todo caso, a las experiencias personales del apóstol.» [Antonio Piñero]

«Los Evangelios sugieren que los discípulos varones no creían, al principio, en el fenómeno de la resurrección de Jesús, en contraste con el hecho de que, según la segunda rama, las primeras apariciones fueron a mujeres, las cuales devendrían las transmisoras de este fenómeno. Esta tradición podría fundamentarse en que, quizás, la idea de la resurrección de Jesús surgió entre las mujeres y posteriormente, se extendería a los hombres. Ello es psicológicamente explicable dentro de lo que puede considerarse el proceso de duelo de una mujer que siente como vivo al hombre que acaba de perder.» [id.]

ANTECEDENTES DE LA CREENCIA EN LA RESURRECCIÓN

«La creencia en la resurrección cuenta con lejanos antecedentes en el Antiguo Testamento, como los relatos de curaciones por Elías y Eliseo (1 Reyes 17,17-24; 2 Reyes 4,31-37; 13,20-21), así como en la idea de «restauración nacional» (Oseas 6, 1-3) desarrollada más tarde en la escatología judía, o en la magna visión de los huesos que vuelven a la vida (Ezequiel 37,1-14).

Sin embargo, estos pasajes señalan más bien la perspectiva escatológica en la que se enmarcará la idea de resurrección: quienes han sufrido persecución participarán en la gloria de la edad futura.

Las concepciones antropológicas de la propia Biblia representaban un serio obstáculo para acrisolar la idea de resurrección. El monoteísmo bíblico profesa una especie de monismo antropológico, opuesto, tanto al dualismo griego —cuerpo y alma—, como al persa —principios bueno y malo—. Lo decisivo no es la oposición entre cuerpo y alma, sino entre el polvo-tierra, privado de toda consistencia, y el espíritu-soplo, *rûah*, o 'la fuerza vital' que reside en la garganta (*nefeš*, 'vida'» antes que 'alma'), desaparece. El hombre no tiene alma; es, además de carne (*basar*), espíritu y vida, *rûah* y *nefeš*, ambos procedentes de Dios.

En la Biblia, la palabra carne (hebreo *basar*, en griego *sarx*, en latín *caro*) tiene diversas significaciones. En ocasiones se refiere a todos los seres vivos o en contraposición de Dios (subrayando así la fragilidad y debilidad de los seres creados). En otros textos indica a todo el hombre o toma un sentido peyorativo o pecaminoso.

El término *basar*, 'carne', expresa la precariedad del hombre, el hecho de ser "creatura". Hasta el judaísmo intertestamentario y rabínico la palabra *basar* no adquirió connotaciones negativas, en referencia al cuerpo sometido a la corrupción. En la concepción bíblica, monoteísta en lo teológico y monista en

lo antropológico —sin división de cuerpo y alma, espíritu y materia—, toda posibilidad de superar la muerte comportaba necesariamente una renovación de la totalidad del ser humano.

Cualquier posible concepción de la resurrección del sujeto, o de la persona, implicaba la participación del cuerpo o de la carne. La religión bíblica, que se había desprendido de las explicaciones míticas o naturalistas sobre el más allá, se enfrentaba ahora a las dos grandes explicaciones dualistas de la época, la irania y la helénica. Y fue en este nuevo contexto donde comienza a manifestarse la creencia en la resurrección.

Sin embargo, la resurrección de la carne no era la única formulación de la creencia en un más allá. Otras concepciones apuntaban a una resurrección del espíritu (1 Enoc 102-104) y a su ascensión a los cielos (Jubileos 23, 31), o a la inmortalidad del alma (Sabiduría 2 y 5; 4 Macabeos). A diferentes antropologías, diferentes escatologías.

No cabe oponer de manera simple una concepción hebrea de la resurrección de la carne y otra griega de la inmortalidad del alma. Nunca se ha de olvidar que el judaísmo de la época estaba profundamente helenizado. Tampoco existía en él una concepción única sobre el lugar de la salvación escatológica. La tierra, y no sólo el cielo, podía acoger a los salvados; también a los condenados.

Se acostumbra a dar por supuesto que la creencia en la resurrección surgió en el momento de las persecuciones de judíos “piadosos” (*hasidim*), en tiempos del rey seléucida Antíoco IV Epífanés (175-164/3).

Sin embargo, las circunstancias no bastan para explicar su origen y fuerza. En realidad, los escasos textos bíblicos que parecen apuntar en esta dirección y numerosos textos apócrifos posteriores no hacen sino extraer las consecuencias últimas de la fe bíblica monoteísta: Yahweh, Señor de la vida que tiene poder sobre las fuerzas del Caos y de la muerte (Proverbios 27, 10; 30, 15 s.; salmo 69, 3.16; 116, 3.8.16, etc.), es un Dios justo y misericordioso que no abandona a los suyos en la persecución. El poder, la justicia y la misericordia de Dios fundamentan la creencia en la resurrección, surgida en un momento de crisis extrema, en dura pugna con el “poder” helenista y con la “sabiduría” griega.

Algunos escritos deuterocanónicos —recogidos en la Biblia griega— y otros denominados apócrifos muestran el despuntar de la creencia y de este concepto de resurrección. Los más significativos se encuentran en el relato de los siete hermanos macabeos martirizados (2 Macabeos 7) y en pasajes de los libros de Sabiduría 1-6, Jubileos 23, 11-31, 4 Macabeos, 1 Enoc (Parábolas 85-90 y Apocalipsis de los animales 92-105), Salmos de Salomón 3 y 13-15, 2 Baruc 49-51 y 4 Esdras 7.

Una visión fundada exclusivamente sobre los textos canónicos, como es la que ofrecen los de Isaías 26, Daniel 12, y 2 Macabeos 7, distorsiona la historia sobre los orígenes de una creencia que estaba ya en el ambiente antes de su canonización en la Biblia. Escritos considerados apócrifos, provenientes de los

círculos de los piadosos (*hasidim*) o de los esenios de Qumrán, dan a conocer el vasto horizonte de ideas escatológicas que circulaban en este período de finales de la época persa y comienzos de la helenística. Eran tiempos de gran preocupación por el más allá, como ponen de relieve las grandes construcciones funerarias que se pueden ver todavía hoy en Jerusalén en el valle del Cedrón.

La creencia en la resurrección es una pieza fundamental del Nuevo Testamento. La *Carta a los Romanos* da la vuelta a las preguntas del Deuteronomio “¿Quién subirá al cielo? [...] ¿Quién bajará al abismo?” (30, 12-13) justamente para confesar la creencia en la resurrección de Cristo. Ésta es el acto por el que Dios exalta a Jesús crucificado a Señor y Juez de vivos y muertos.

Aunque en los evangelios Jesús resucitado se aparece con el mismo cuerpo crucificado, los textos dan a entender que el cuerpo resucitado no era reconocible inmediatamente, o que se trataba de un cuerpo celeste y glorioso.» [Trebolle Barrera, Julio: *Los orígenes de la religión de Israel. Imagen y palabra de un silencio*. Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 248-252]

SOBRE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

«Ni Jesús ni San Pablo dicen que la muerte humana consiste en la separación de un alma inmortal y un cuerpo mortal. La tan sabida distinción paulina entre *sarx* (carne), *psykhé* (alma) y *pneuma* (espíritu) no es mencionada ni aludida en los textos que hablan de la resurrección de los muertos. ¿Cómo, pues, ha surgido y se ha hecho tradicional y punto menos que canónica la concepción del hombre como la unión de un alma y un cuerpo?

Por lo pronto, parece necesario decir que esos tres términos de San Pablo, “carne”, “alma” y “espíritu”, no designan principios constitutivos, sino modos morales del comportamiento. “Carne” es en San Pablo el modo de comportarse de quienes a las pasiones de la carne se entregan; “alma”, la actividad vital y psíquica del hombre; “espíritu”, el modo de vivir de quienes orientan su vida hacia Cristo.

Y el hombre es imagen y semejanza de Dios –esta es para mí la interpretación correcta de tan repetido texto bíblico–, en cuanto que con su inteligencia puede pensar la verdad y con su libertad puede querer el bien, no porque en su constitución haya un alma inmortal y espiritual.

No; la Biblia no habla del alma y el cuerpo como principios constitutivos de la realidad del hombre; en ella el hombre es “uno”. Solo al difundirse el mensaje evangélico en el mundo helenístico, y a la vez que afirmaban el valor del cuerpo, tan menospreciado por el platonismo de los gnósticos, los pensadores cristianos comenzaron a valerse del término *pykhé*, en el sentido que poco a poco iba a tener: un componente real, con el cuerpo, de la total realidad del hombre. Mas no parece que esa inicial afirmación del alma humana tuviere un carácter formalmente doctrinal.

Discuten los teólogos acerca de la influencia del pensamiento precristiano sobre la ulterior y paulatina configuración de la idea del alma en los pensadores cristianos y en los documentos magisteriales de la Iglesia. Para algunos, la distinción cristiana entre cuerpo y alma tuvo su fuente principal en el pensamiento antropológico griego, Platón a su cabeza.

Para otros, entre ellos Ratzinger, las ideas de la antigua Iglesia sobre la supervivencia del hombre entre la muerte y la resurrección se apoyan ante todo en las tradiciones judaicas acerca de la existencia del hombre en el *sheol*, el lugar donde moran las sombras de los muertos; tradiciones que, cristológicamente corregidas, se transmitieron al Nuevo Testamento.

Debo indicar tan solo que la génesis de la idea cristiana del alma tuvo como motivo principal una grave preocupación teológica: el logro de un saber capaz de armonizar razonablemente dos elementos fundamentales de la fe cristiana, la resurrección de los muertos y el advenimiento de la parusía y del juicio universal que la parusía traerá consigo.

Los justos que murieron antes de la parusía, ¿cómo podían esperarla, si es que desde su muerte no gozaban ya la visión beatífica? ¿Qué relación había de existir entre el hombre que muere y el hombre –todo el hombre– que resucita? ¿Y cuál la existente entre el juicio particular, pertinente a la vida de cada hombre, y el juicio universal –*iterum venturus es cum gloria iudicare vivos et mortuos*– que anuncia el Credo?

A través de vicisitudes, la tradición cristiana se ha mantenido fundamentalmente fiel, desde el siglo XIII, a una doctrina para muchos definitiva: la resultante de cristianizar el pensamiento metafísico de Aristóteles, obra de Tomás de Aquino, y, dentro de ella, la concepción del alma humana como forma sustancial de la realidad corporal del hombre: *anima forma corporis*.

Corrigiendo y completando la teología medieval anterior a él, Santo Tomás trató de resolver esos problemas mediante una metafísica y una antropología formalmente cristianas, pero directamente inspiradas en las de Aristóteles:

El alma racional es *forma*, en el sentido aristotélico del término, por su propia esencia; es forma *sustancial*, y toda su realidad se agota en comunicar su ser a la materia. El *ser espíritu* del alma se identifica con su *ser formal*: “el alma... por su esencia es espíritu, y por su esencia forma del cuerpo”. Solo animando al cuerpo puede realizar el alma lo que esencialmente es. El alma racional es la *única forma* que hay en la realidad del hombre, y lo es de la materia prima. Lo que llamamos *cuerpo* es la materia informada por el alma.

Cuando mentamos el cuerpo “estamos mentando el alma”. En rigor, un cadáver es cuerpo, pero no es un cuerpo humano. El *alma*, a su vez, tampoco preexiste al cuerpo; solo en este tiene la posibilidad de llegar a la existencia. Pero como el alma “no dependen del cuerpo en cuanto a su ser, es incorruptible y puede existir allende la muerte”.

El alma y el cuerpo existen solo en tanto que sustancialmente unidas. El alma no es hombre ni es persona; sin el cuerpo no hay persona humana. El “alma

separada" tras la muerte existe en una situación "inconveniente" a su naturaleza, e incluso "contra su naturaleza". Su estado en el cuerpo es más perfecto que fuera de él; unida al cuerpo se asemeja más a Dios que separada de él. [...]

En los años finales del siglo XIII, la concepción tomista del problema alma-cuerpo fue impugnada por algunos; pero desde el Concilio de Vienne (1311), que en cierta medida canonizó esa concepción, hasta la teología de las últimas décadas, esa concepción del alma como *única forma corporis* ha sido punto menos que exclusiva en el pensamiento cristiano. [..]

Hace notar Ratzinger que en la edición del *Missale Romanum* de 1970 fue suprimida en la liturgia exequial el término *anima*. Por su parte, Ruiz de la Peña subraya que las palabras *alma* y *espíritu* no figuran en el índice temático del célebre *Catecismo Holandés*. [...] Como ha escrito I. Ellacuría, en *El hombre y su cuerpo* (1973), Zubiri empieza a llevar a sus últimas consecuencias su idea de la unidad estructural entre lo psíquico y lo orgánico.

Sin negar nunca la irreductibilidad de lo psíquico humano a lo orgánico, cada vez mantuvo más firmemente su unidad y codeterminación mutua, de modo que no puede darse lo uno sin lo otro.

Zubiri acabó pensando y afirmando que la psique es por naturaleza mortal y no inmortal, de modo que con la muerte acaba todo en el hombre o acaba el hombre del todo.

Lo que sí sostenía Zubiri, pero a como creyente cristiano y como teólogo, es que también todo el hombre resucita, si merece esta gracia o recibe esta gracia de Dios por la promesa de Jesús... Cuando el cristianismo habla de supervivencia e inmortalidad, quien sobrevive y es inmortal no es el alma, sino el hombre, esto es, la sustantividad entera.» [Laín Entralgo, P.: *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe, 1992, p. 365 ss.]

«Ni psique ni organismo son un sistema por sí mismos, sino que cada subsistema es sistema solo en virtud de una consideración mental, no arbitraria, pero tampoco adecuada a la realidad. En su realidad física solo hay el sistema total; tanto en su funcionamiento como en su estructura reales, todas y cada una de las notas psíquicas son "de" las notas orgánicas, y cada una de las notas orgánicas es nota "de" las notas psíquicas.

El hombre, pues, no "tiene" psique y organismo, sino que "es" psico-orgánico, porque ni organismo ni psique tiene cada uno de por sí sustantividad ninguna; solo la tiene el sistema. Pienso por esto que no se puede hablar de una psique sin organismo.

Digamos, de paso, que cuando el cristianismo habla de supervivencia e inmortalidad, **quien sobrevive y es inmortal no es el alma, sino el hombre, esto es, la sustantividad entera. Lo demás no es de fe. La psique es desde sí misma orgánica, y el organismo es desde sí mismo psíquico.** Esta identidad numérica y física del "de" es lo que formalmente constituye la unidad

sistemática de la sustantividad humana.» [Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 107]

«Zubiri acabó pensando y afirmando que **la psique es por naturaleza mortal y no inmortal**, de modo que con la muerte acaba todo en el hombre o acaba el hombre del todo.

Lo que sí sostenía Zubiri, pero ya como creyente cristiano y como teólogo, es que también todo el hombre resucita, si merece esta gracia o recibe esta gracia de Dios por la promesa de Jesús. Hay en este tema una fuerte censura en su pensamiento.

Pero a medida que este se fue consolidando y a medida en que nuevos vientos de libertad soplaron en la Iglesia, Zubiri llevó hasta sus últimas consecuencias la lógica de lo que le parecía la interpretación objetiva de la realidad estructural del hombre.» [I. Ellacuría, "Presentación", *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, p. XVII-XVIII]

«Ni organismo ni psique tienen cada uno de por sí sustantividad ninguna. El hombre no es psique "y" organismo, sino que su psique es formal y constitutivamente "psique-de" este organismo, y este su organismo es formal y constitutivamente "organismo-de" esta psique.

La psique es desde sí misma orgánica y el organismo es desde sí mismo psíquico. Este momento del "de" es numéricamente idéntico en la psique y en el organismo. Y posee carácter "físico".

Esta identidad numérica y física del "de" es lo que formalmente constituye una unidad sistemática de la sustantividad humana.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, pp. 47-49]

Lo que se reprime en el cristianismo es la muerte como algo real, como algo material. La supresión de la materia lleva a la supresión de la muerte real, a la salvación de la parte divina (espiritual) en el hombre: la salvación sólo de lo masculino (patriarcal).

Por eso la doctrina de la resurrección es tan difícil y paradójica de entender: resucitaremos con "el mismo cuerpo y alma que tuvimos". Las religiones místicas, sin embargo, mantienen la tensión de vida <> muerte real <> vida (tema básico de las religiones de la naturaleza). Sin muerte no hay vida.

«En el Nuevo Testamento no encontramos ninguna proclamación expresa de la inmortalidad del alma. Ahora bien, en tiempos de Pablo el judaísmo había hecho progresos teológicos en contra mismo de los griegos cuando sostiene y defiende ardorosamente no sólo la inmortalidad del alma sino la resurrección del cuerpo, al menos del cuerpo de los justos. La tendencia judía antigua a no distinguir entre alma y cuerpo, sino entender al ser humano como una unidad orgánico-psicológica, como un "almicuerpo", lleva a la idea de la exigencia de una participación integral del ser humano en la felicidad del mundo futuro. No solo una parte de él, el alma sin cuerpo, como sería el caso de los griegos, que se contentaban con que fuera solo el alma y no el cuerpo también, el que

gozara en la Isla de los Bienaventurados o en los Campos Elíseos de una bienandanza sin fin.

Suele decirse, sin embargo, que el sustrato ideológico del Nuevo Testamento no está de acuerdo con el pensamiento griego, el cual, desde los órficos-Platón, sostiene que el alma en sí es inmortal por su propia naturaleza y que no puede ser otra cosa. Eso es al menos lo que se percibe en conjunto leyendo el Fedro y el Fedón, dos diálogos de Platón significativos en este tema.

Objeta David Torrijos, profesor en la Universidad San Dámaso de Madrid, que ciertamente entre los griegos pesa más la "naturaleza" mientras que en el mundo judeo-cristiano pesa más la "voluntad de Dios", pero por eso precisamente el Timeo tendrá tanto éxito entre los cristianos como lo había tenido ya con Filón. En Tim. 41a y ss., donde el Demiurgo (el "encargado por la divinidad suprema de la creación del universo y del ser humano) habla a los dioses (los dioses olímpicos + los titanes + los astros) y dice que son inmortales porque "la divinidad lo ha querido así" y porque ella lo ha hecho así, pero podría revocar su inmortalidad. La referencia a la "decisión" divina es algo bastante sorprendente, a mí entender. [...]

Pero aunque esto sea así, y como el pasaje del Timeo de Platón es único en los diálogos de este filósofo, y como está hablando en el terreno de los mitos, es posible que no esté expresando con toda exactitud su pensamiento. Lo cierto es que a pesar de este texto, el pensamiento platónico, y de los griegos que creían en la inmortalidad del alma se sostenía que esta era inmortal por su propia naturaleza y no por una decisión divina.

Por el contrario, se percibe que en todos los autores del Nuevo Testamento se concibe la inmortalidad del alma no como una característica propia e ineludible de ella, sino como un don de Dios. Solo Dios es inmortal. La inmortalidad del alma no pertenece al derecho natural de esta, sino a la gracia concedida magnánimamente. Dios podría haber creado igualmente un alma mortal, al igual que la de un "bruto" como afirma desesperanzado el autor del Eclesiastés 3,19-21.

Ahora bien, y esto es básico en el Nuevo Testamento, el Jesús de Marcos sostiene que el Qohelet (Eclesiastés) se equivoca: Dios hizo el alma inmortal, porque el Dios de Israel es Dios de vivos, no de muertos (Mc 12,27); y por eso estableció la resurrección: para que los que sean dignos de entrar en él "sean como ángeles" (Lc 20,36), que son inmortales una vez creados.» [Antonio Piñero: "No hay proclamación expresa de la inmortalidad del alma en el Nuevo Testamento" III (11-07-2019-1076), www.tendencias21.net]

LA FE DE LOS PRIMEROS CRISTIANOS EN LA RESURRECCIÓN

Para los primeros cristianos Dios creador no puede permitir la muerte definitiva, la aniquilación de sus criaturas. Ni siquiera que se pudra el cuerpo y que se salve solo el alma.

El teólogo protestante NT Wright explica cómo la resurrección de Jesucristo es para los primeros cristianos mucho más que una simple "prueba de Su

Divinidad” o la seguridad de que los cristianos “irán al cielo.” El punto de los escritores de los Evangelios es que la resurrección de Jesús es una demostración de que Jesús es en verdad el Mesías. Es la resurrección del Portador del Reino. Significa que la nueva creación ha comenzado. Significa que las promesas de Dios de bendecir al mundo a través de Israel– promesas que una vez fueron detenidas debido a la infidelidad del pacto de Israel– ahora está comenzando a fluir hacia el mundo porque Jesús, el Mesías de Israel, ha venido y ha cumplido el llamado de Israel.

«Entre los primeros significados que la resurrección abrió ante los ojos de los sorprendidos discípulos estaba que la esperanza de Israel había quedado cumplida. Había llegado el momento prometido, como Jesús mismo había anunciado durante su ministerio público. Había llegado el *eschaton*. La historia de Israel había llegado a su clímax. La “resurrección” era una parte clave del *eschaton*.

El Mesías representaba a Israel, lo mismo que David había representado a Israel cuando se enfrentó a Goliat. Jesús había sido ejecutado como pretendiente mesiánico, como “rey de los judíos”, y el dios de Israel le había acreditado. Así era, al parecer, como el dios de Israel estaba cumpliendo sus promesas a Israel. Los cristianos primitivos hacían una y otra vez hincapié en que Jesús fue resucitado de entre los muertos por dios, y por “dios” entendían el dios de Israel, YHWH.

Veían la resurrección como un acto vivificador del dios de la alianza, el creador que siempre había tenido el poder de matar y de dar vida, que en efecto era diferente de los demás dioses precisamente en este aspecto. La resurrección era el signo de que este dios vivo por fin había actuado de acuerdo con su antigua promesa, demostrando con ello que era Dios, el único creador y soberano del mundo.

La resurrección significa que Jesús es el “hijo de dios” mesiánico; que la esperanza escatológica de Israel se ha cumplido; que ha llegado la hora de que las naciones del mundo sean sometidas al dios de Israel. La resurrección, interpretada de esta manera, colocaba a los primeros cristianos en un camino de enfrentamiento, por no decir de colisión, con otros grupos judíos de su tiempo, en particular con las autoridades. Los fariseos de la línea dura como Saulo de Tarso estaban horrorizados ante la afirmación de que este hombre había sido resucitado de entre los muertos, con todo lo que esto implicaba.

La jerarquía oficial, en su mayoría saduceos, estaban doblemente horrorizados. La resurrección siempre había sido una doctrina novedosa y revolucionaria, y este nuevo movimiento demostraba que sus peores temores acerca de ella eran verdad. Los seguidores de Jesús realmente creían que Israel estaba siendo renovado a través de Jesús y que la resurrección de éste, que lo señalaba como Mesías, era un llamamiento a que Israel encontrara una nueva identidad siguiéndolo y estableciendo su reino.

Las creencias de “nueva alianza” de los cristianos primitivos significaban que, al saludar a Jesús como “hijo de dios”, creían que el dios de Israel había actuado en él para cumplir las promesas de la alianza ocupándose por fin del

problema del mal. Un habitual análisis judío del mal no creía que el orden creado fuera en sí malo, sino que los seres humanos, al cometer idolatría, desfiguraban su propia humanidad en una conducta pecadora y se exponían a la corrupción y, en última instancia, a la muerte.

La muerte –la que deshace las criaturas portadoras de la imagen del creador– no era considerada como algo bueno, sino como un enemigo al que había que vencer. Si el dios creador era también el dios de la alianza, y la alianza existía para lidiar con el desagradable problema que había invadido el orden creado en su núcleo, y que había corrompido a los propios seres humanos, era esta intrusa, la muerte como tal, la que tenía que ser derrotada. Permitir que la muerte se saliera con la suya no era solución, al menos no para el problema tal como se entendía dentro de la mayor parte del judaísmo del segundo Templo.

Esta es la razón por la cual la “resurrección” no fue nunca una nueva descripción de la muerte, sino siempre su derrota. Dentro del Nuevo Testamento, esto aparece muy claramente en Pablo, de manera especial en Romanos 8 y en la correspondencia corintia, y en el Apocalipsis.

En el pasaje más obvio, 1 Corintios 15,20-28, encontramos una teología mesiánica explícita, enraizada en una interpretación mesiánica de algunos salmos, en la cual Jesús, en cuanto “hijo de dios”, es el representante del dios creador a la hora de llevar a cabo precisamente esta tarea, la de librar al mundo del mal y, en última instancia, de la muerte misma.

Jesús es el Mesías de Israel. En él, el plan de la alianza de dios, de encargarse del pecado y la muerte que tan radicalmente han infectado este mundo, ha alcanzado su cumplimiento decisivo y largamente esperado.» [Wright, Nicholas Thomas: *La Resurrección del Hijo de Dios*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2008. (Original: *The Resurrection of the Son of God*, 2003)]

DESCENSO DE CRISTO A LOS INFIERNOS Y ASCENSO A LOS CIELOS

«El «descenso de Cristo a los infiernos», o al limbo situado en los bordes del infierno —en su quinto círculo según Dante— era un tema preferido del arte cristiano. A pesar de que forma parte del credo apostólico, no dejaba de plantear serios problemas a una concepción ortodoxa del cristianismo, por sus fáciles desviaciones hacia posiciones docetas y gnósticas.

No es tampoco un tema del gusto de la mentalidad racional moderna. Posee, sin embargo, una fuerte carga simbólica para expresar el alcance de la salvación operada por Jesús el Cristo, que abarca a cielos e infiernos e incluye a toda la humanidad, que, desde Adán, parece que esperaba su liberación de los lazos del pecado y de la muerte.

La literatura apocalíptica recupera temas y motivos de la mitología de los orígenes, proyectándolos al futuro escatológico hecho realidad en el instante de la nueva creación: el de la muerte y resurrección de Cristo, que es a la vez el de su descenso a los infiernos y ascensión a los cielos.

Los primeros cristianos de origen judío y de habla aramea transmitieron al cristianismo numerosas imágenes, interpretaciones e ideas características de la primera teología judeocristiana. Cristo desciende a los infiernos donde moraban los justos del Antiguo Testamento, salvados ahora por su Cruz; asciende luego a los cielos acompañado por esta Cruz luminosa y vivificante presentada como una realidad frecuente, que se convirtió en el símbolo de la victoria de Constantino en el Puente Milvio, el acontecimiento tal vez más determinante de los primeros siglos cristianos.

La tradición cristiana transforma el motivo pagano de la reconstrucción de la historia a través de los testimonios de los difuntos en una verdadera salida, uno a uno, de todos ellos, hasta el vaciamiento total del infierno: «Date la vuelta —dice el Infierno a Satán— y mira que no ha quedado en mí muerto alguno». Y añade la justificación teológica:

“Todo lo que ganaste por el árbol de la ciencia lo has echado a perder por la cruz. Todo tu gozo se ha convertido en tristeza y la pretensión de matar al Rey de la Gloria te ha acarreado a ti mismo la muerte”. Cuando Cristo asciende a los cielos llevando de la mano a Adán, encuentran a las puertas a Enoc y a Elías, guardianes del paraíso ambos, al modo de Tammuz y Gizzida en el mito del ascenso de Adapa.

Los judeocristianos se representaban la glorificación de Cristo más como una ascensión que como una resurrección, conforme a una visión más cósmica que antropológica, característica del judeocristianismo. Por ello la ascensión —o la resurrección concebida como la entrada en los cielos— está precedida por el descenso a los infiernos.

Tres escritos de los primeros tiempos del cristianismo se sirven de visiones y revelaciones para dar expresión a esta exaltación de Jesús el Cristo. El primero es el Apocalipsis que comienza con una visión de Jesús glorificado, descrita con imágenes y términos tomados de Daniel (7, 9-10 y 10, 5-6).

Los otros dos escritos de los orígenes cristianos que atestiguan también la existencia temprana de este culto dirigido al Cristo elevado son la Ascensión de Isaías y el Pastor de Hermas.

Las imágenes y símbolos de las primeras fuentes cristianas a la hora de expresar la exaltación de Cristo a los cielos no son los de las religiones helenísticas de los misterios, sino los de la tradición judeocristiana que se apropia las angelofanías judías.» [Trebolle Barrera, Julio: *Los orígenes de la religión de Israel. Imagen y palabra de un silencio*. Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 253-255]

EL MISTERIO PASCUAL – EL DOGMA DE LA REDENCIÓN

El Misterio Pascual, como realidad fundamental del cristianismo, es el primer artículo de la fe cristiana.

La experiencia pascual es lo que distingue al cristianismo de los otros dos monoteísmos:

«Teologizando desde abajo podemos caminar juntos durante 33 años, tiempo que duró la vida terrena de Jesús, y eso no es poco. Lo que realmente nos separa son las últimas 48 horas a partir de la tarde del primer Viernes Santo. Son apenas dos días, pero justamente los días decisivos en los que se basa toda la cristología». [El judío P. Lapede a Hans Küng: *El judaísmo. Pasado, presente y futuro*. Madrid: Trotta, 1993, p. 301]

San Pablo: «Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe.» [1 Corintios 15,16-17]

La Teología clásica llama dogma de la Redención a lo que otros Misterio Pascual. Las dos expresiones tienen un punto de partida: la humanidad en estado de pecado y de muerte, y un mismo término: la humanidad vuelta de nuevo a la vida y a la santidad. Y el paso de uno a otro término se opera por la Pasión y Muerte de Jesucristo.

“Les transmití lo que a mi vez recibí: que Jesucristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, según las Escrituras” (1 Corintios 15, 3-4)

La muerte de Jesús para salvar a la humanidad, y su resurrección de entre los muertos, son el centro del mensaje que los apóstoles anunciaron en los primeros tiempos de la Iglesia.

El misterio pascual comprende la muerte y la resurrección de Cristo, como los dos extremos del misterio de Cristo, los momentos culminantes de su misión redentora. Durante los tres primeros siglos, los cristianos celebraban una sola fiesta, o sea, la vigilia pascual, durante cincuenta días, conmemorando al mismo tiempo el jueves, el viernes, el sábado santo, el domingo de Pascua, la Ascensión y Pentecostés. Para san Juan, el misterio pascual es la consumación de la encarnación del Verbo (*Kai ó λόγος σὰρξ ἐγένετο* – *kai ó Lógos sarx egéneto* – y *el Verbo se hizo carne*), y la muerte-resurrección de Cristo constituyen dos momentos de un único acontecimiento.

«Misterio pascual “designa la Pasión, Muerte, Resurrección y Ascensión a los cielos de Jesucristo. Por Misterio Pascual se entiende este conjunto de acontecimientos, históricos y meta-históricos, entendidos como una unidad inseparable en sus diversos elementos.

Para la teología cristiana, el Misterio Pascual es el principal artículo de fe y el contenido esencial de la predicación y misión de la Iglesia. En verdad, para los cristianos, fue por el Misterio Pascual de Cristo que se consumó la salvación de todos los hombres y se inauguró el tiempo nuevo de la Redención.

Es por el Misterio Pascual que todos los hombres son salvos y participan de la vida divina. Luego, se puede entender el Misterio Pascual el supremo sacrificio, de valor infinito, que Jesús ofreció a Dios Padre a favor de la salvación de todos los hombres y mujeres.

La palabra Misterio tiene, en esta expresión, no en el sentido vulgar de "cosa oculta", "enigma", sino en el sentido corriente en los escritos de San Pablo, de realidad que nos supera pero que es objeto de una revelación progresiva.

Pascual, porque la entrega de Cristo en la Cruz y su Resurrección están íntimamente ligados a la Pascua, o sea, a la fiesta de los judíos, que conmemora su liberación de la esclavitud de Egipto, y la que Cristo da el sentido nuevo de liberación de la esclavitud del pecado y de la muerte.

Así como la Pascua, para los judíos, está ligada al pasaje del Mar Rojo, para los cristianos se unen al pasaje de la Muerte a la Vida, sentido último del Misterio Pascual. Así como Cristo murió pero volvió a la vida, los cristianos creen que, por ese mismo misterio, son también liberados de la muerte y reconducidos a la vida.

El Misterio Pascual, como realidad fundamental de la fe cristiana, está presente en su predicación, de modo especial, en sus sacramentos. El Bautismo corresponde, para los cristianos, a una inserción del individuo en el Misterio Pascual de Cristo, por la cual pasa a formar parte también de la Iglesia.

Por el bautismo, el cristiano, a la imagen de Cristo, es retirado de la muerte a la vida nueva de gracia. El Misterio Pascual está presente de forma más intensa en la Eucaristía.

En este sacramento, el Misterio Pascual es renovado, o sea, tornado presente para los que lo celebran, de modo que todos reciben sus frutos de salvación. El Misterio Pascual de Cristo, por otra parte, está presente en todas las celebraciones de la Iglesia, sacramentales y no sacramentales. Todas ellas son, de alguna forma, celebración y actualización del Misterio Pascual.» [Wikipedia: "Misterio pascual"]

RELIGIONES MISTÉRICAS Y ARCAÍSMO

Poner al final la distinción de Álvarez de Miranda entre religiones nacionales, universales y místicas. Estas últimas retoman los elementos ctónicos, agrícolas de la prehistoria y los aplican a la "religiosidad individual" y ansias de salvación del individuo al margen de la "soteriología" comunitaria de las relaciones nacionales y universales.

Al final el cristianismo tuvo que imponerse como religión universal al mitraísmo, cuya figura central era el toro y su simbolismo pre-neolítico de regeneración "natural".

LA ÚLTIMA CENA

La última cena es la comida final que, en los relatos evangélicos, Jesús compartió con sus apóstoles en Jerusalén antes de su crucifixión. La última cena es conmemorada por los cristianos, especialmente el Jueves Santo. La última cena provee de base bíblica a la eucaristía, también conocida como "sagrada comunión" o la "cena del Señor".

La Primera carta de Pablo a los corintios (1 Corintios 11:23-26), que probablemente fue escrita antes de los evangelios, incluye una referencia a la última cena pero enfatiza la base teológica en lugar de dar una descripción detallada del evento o su trasfondo.

La última cena que Jesús compartió con sus apóstoles es descrita en los cuatro evangelios canónicos (Mateo 26:17–30, Marcos 14:12–26, Lucas 22:7–39 y Juan 13:1–17:26) dentro de la semana de la Pascua. La última cena probablemente fue un recuento de los eventos de la última comida de Jesús entre la comunidad cristiana primitiva, y se convirtió en un ritual que relataba esa comida.

La narración general que se comparte en todos los relatos de los evangelios canónicos es que después de la entrada triunfal en Jerusalén y los encuentros con varias personas y los ancianos judíos, Jesús y sus discípulos comparten una comida. Después de la comida, Jesús es traicionado, arrestado, juzgado y luego crucificado.

Son eventos clave en la cena la preparación de los discípulos para la partida de Jesús, las predicciones sobre la traición inminente a Jesús y la predicción de las cercanas negaciones de Jesús por parte del apóstol Pedro.

En Mateo 26:24–25, Marcos 14:18–21, Lucas 22:21–23 y Juan 13:21–30, durante la comida, Jesús predijo que uno de los apóstoles presentes lo traicionaría. Los relatos de los tres evangelios sinópticos describen la última cena como una cena de Pascua.

Los tres evangelios sinópticos y la Primera carta de Pablo a los corintios incluyen la narración de la institución de la eucaristía, en la cual Jesús tomó pan, lo rompió y lo dio a los otros diciendo que era su "cuerpo" (los apóstoles no son mencionados explícitamente en la carta).

El Evangelio de Juan no narra este hecho, pero cuenta que Jesús lavó los pies de los apóstoles (Juan 13:1-15) dando un mandamiento nuevo: "amaos los unos a los otros como yo os he amado" (Juan 13:33-35). Juan también relata un discurso de despedida, en el que llama a los apóstoles "amigos y no siervos", a medida que los prepara para su partida (Juan 14-17).

Algunos académicos han considerado que la última cena es la fuente de las primeras tradiciones eucarísticas cristianas. Otros han visto el relato de la última cena como algo derivado de la práctica eucarística del siglo I. [Fuente: Wikipedia]

«No es improbable que se hubiera celebrado esta cena de despedida de un grupo de amigos, los seguidores de Jesús, en Jerusalén. De lo que se duda es de que fuera una cena pascual, como se afirma en los Evangelios.

Más bien parece una cena normal, que no habría sido en jueves, sino en martes. La mención más antigua de ella se encuentra en la Primera Carta a los Corintios de Pablo de Tarso, quien la describe en una visión recibida de Cristo.

Fue Pablo quien interpretó esa cena como un sacramento de unión mística entre Jesús y sus fieles, dando origen a la fundación de una religión nueva, separada del judaísmo.» [Mar Marcos, catedrática de Historia Antigua de la Universidad de Cantabria]

Las primeras tradiciones orales sobre el cristianismo, que encontramos en las cartas de Pablo, sugieren que Jesús celebró una comida con sus seguidores antes de su ejecución.

«Muy pronto la Última Cena adquirió un valor escatológico y fue interpretada como una despedida que ponía fin a un tiempo e iniciaba otro, a la espera de que, con la segunda venida de Jesús, instaurase de forma inmediata el reino de Dios.

Los evangelistas debieron tomar este episodio de la Carta a los Corintios y lo convirtieron en un elemento central de la nueva religión, alejada del judaísmo, que nunca hubiera aceptado esta 'ingestión' de Dios.

Esta 'comunión' de dios se parecía al ritual sacrificial de la religión grecorromana y a la iniciación en los cultos místicos. La eucaristía es una forma de recordar, entre los seguidores de Jesús, que este murió por ellos y que volvería un día.

Es el símbolo de una comunidad de fieles, la Iglesia, que espera el regreso de su salvador.» [*id.*]

«La Última Cena tiene una importancia capital para la consolidación del cristianismo” y destaca toda la escenografía que rodea este momento: una cena sacrificial, que celebraban todas las religiones antiguas, y que coincide en este caso con la cena de Pascua, en la que participaron 12 apóstoles, un número que tiene un enorme carga simbólica y que remite a las 12 tribus de Israel, además de la traición de Judas, un personaje seguramente inventado.» [Ramón Teja, Universidad de Cantabria]

LA TRINIDAD – UN SOLO DIOS EN TRES PERSONAS DISTINTAS

La Trinidad es el dogma central sobre la naturaleza de Dios en la mayoría de las iglesias cristianas. Esta creencia afirma que Dios es un ser único que existe como tres personas distintas o hipóstasis: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Dios es uno y trino.

Algunas confesiones minoritarias, como las iglesias unitarias, los testigos de Jehová y los pentecostales unicitarios, así como las iglesias binitarias, rechazan esta creencia. Los mormones afirman creer en la Trinidad pero tienen una interpretación específica, indicando que Dios Padre, Jesucristo y el Espíritu Santo son seres completamente separados que trabajan juntos en completa unidad, bajo el mismo propósito.

Fuera del ámbito del cristianismo, pero en otra fe también monoteísta, el Corán menciona la Trinidad y se muestra contrario a ella.

«Gran parte del debate actual sobre género es extrañamente similar a lo que discutían aquellos primeros cristianos sobre la naturaleza de Jesucristo y la Trinidad. Lo que se preguntaban era, en esencia, si Jesucristo era una persona no binaria.

Si Jesucristo era divino, humano, o divino y humano, o ni divino ni humano. Veo en esto ecos de muchos de los debates actuales sobre la naturaleza del ser humano y la persona.

¿Podemos ser ambas cosas? ¿Podemos ser solo una? Y, si ese otro no piensa como yo, entonces es un hereje.» [Yuval Noah Harari, autor del libro *Sapiens. De animales a dioses: Una breve historia de la humanidad*. Barcelona: Debate, 2014]

Tertuliano (160-220) fue el precursor del Trinitarismo latino. Es el primero en usar la palabra latina "trinitas". Con respecto al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo nos dice:

«Unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens patrem et filium et spiritum, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis.» [Adversus Praxeam II, 4]

«La unidad en la trinidad dispone a los tres, dirigiéndose al padre y al hijo y al espíritu, pero los tres no tienen diferencia de estado ni de grado, ni de substancia ni de forma, ni de potestad ni de especie, pues son de una misma sustancia, y de un grado y de una potestad.»

Es, y sigue siendo un tema de debate, el uso de la palabra latina "substantia" que Tertuliano aplica a la unidad entre el Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo. Algunos eruditos, como Harnack, afirman que esta palabra significa "propiedad", que viene del significado no filosófico de la palabra griega ουσία (ousía).

Entonces, este sería un término jurídico que denota jurisdicción. Otros le dan el significado de la ουσία primera, a la que Aristóteles llama "substancia primera", que es la "essentia", lo que ha de ser (το τι ην ειναι), que no se puede predicar de otro (ver su obra *Metafísica*).

Sin embargo, un estudio detallado, revela que "substantia" en Tertuliano tiene más de un significado, dependiendo del contexto de aplicación, que no está circunscrito siempre al aristotélico.

No medio dios y medio hombre, en el que la muerte solo afecta a la parte humana.

EL DOGMA DE LA TRINIDAD

La Trinidad es el dogma central sobre la naturaleza de Dios en la mayoría de las iglesias cristianas. Esta creencia afirma que Dios es un ser único que existe como tres personas distintas o hipóstasis: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

En el año 215 d. C., Tertuliano fue el primero en usar el término «Trinidad» (Trinitas). Anteriormente Teófilo de Antioquía ya había usado la palabra griega τριάς trias (tríada) en su obra *A Autólico* (180) para referirse a Dios, su Verbo (Logos) y su Sabiduría (Sophia).

Tertuliano, en uno de sus escritos polémicos dirigidos contra Práxeas, un seguidor de la doctrina cristiana conocida como «monarquianismo», *Adversus*

Praxeam II, diría que «los tres son uno, por el hecho de que los tres proceden de uno, por unidad de substancia».

La fórmula fue adquiriendo forma con el paso de los años y no fue establecida definitivamente hasta el siglo IV:

En el Primer **Concilio de Nicea** (325) toda la atención se concentró en la relación entre el Padre y el Hijo, y fue redactado el Credo Niceno incluso mediante el rechazo de algunas frases típicas arrianas mediante algunos anatemas anexados al credo.

La definición del Concilio de Nicea, sostenida desde entonces con mínimos cambios por las principales denominaciones cristianas, fue la de afirmar que el Hijo era consustancial (ὁμοούσιον, homousion, literalmente 'de la misma sustancia') al Padre. Esta fórmula fue cuestionada y la Iglesia pasó por una generación de debates y conflictos hasta que la «fe de Nicea» fue reafirmada en Constantinopla en 381.

Credo Niceno

«Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador de todas las cosas visibles e invisibles; y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios; unigénito nacido del Padre, es decir, de la sustancia del Padre; Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado; de la misma naturaleza del Padre; por quien todo fue hecho: tanto lo que hay en el cielo como en la tierra; que por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación bajó y se encarnó, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, (y) subió a los cielos, vendrá a juzgar a vivos y muertos; y [creemos] en el Espíritu Santo. Y a los que dicen: hubo un tiempo en que no existió [el Hijo]; antes de ser engendrado no existió; fue hecho de la nada o de otra hipóstasis o naturaleza, pretendiendo que el Hijo de Dios es creado y sujeto de cambio y alteración, a éstos los anatematiza la santa Iglesia católica apostólica.»

Pero, en el Primer **Concilio de Constantinopla** (381) se indicó que el Espíritu Santo es adorado y glorificado junto con Padre y el Hijo (συμνηροσκυνοῦμενον καὶ συνδοξαζόμενον), sugiriendo que era también consustancial a ellos redactando así el Credo niceno-constantinopolitano.

Credo Niceno-Constantinopolitano

«Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible; y en un solo Señor, Jesucristo, el unigénito de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado, consustancial con el Padre, por quien todo fue hecho; que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo y se encarnó por obra del Espíritu Santo y de María la Virgen y se hizo hombre; por nuestra causa fue crucificado en tiempo de Poncio Pilato y padeció y fue sepultado, y resucitó al tercer día según las Escrituras y subió al cielo; y está sentado a la derecha del Padre; y de nuevo vendrá con gloria, para juzgar a vivos y muertos, y su reino no tendrá fin. Y en el Espíritu Santo, Señor y dador

de vida, que procede del Padre; que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, que habló por los profetas. En una Iglesia santa, católica y apostólica. Confesamos un solo bautismo para la remisión de los pecados. Esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro. Amén.»

Esta doctrina fue posteriormente ratificada por el **Concilio de Calcedonia** (451).

A finales del siglo VI, algunas iglesias de habla latina agregaron las palabras "y del Hijo" (*Filioque*) en la descripción de la procesión del Espíritu Santo, ya que las palabras no fueron incluidas en el texto del credo ni por el Concilio de Nicea ni por el de Constantinopla.

Esto se incorporó a la práctica litúrgica de Roma en 1014. Con el tiempo, la cláusula *Filioque* se convirtió en una de las principales causas del Cisma de Oriente y Occidente en 1054 y en los fracasos de los repetidos intentos de unión.

Según el **XI Concilio de Toledo** (675) el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son iguales en cuanto a su naturaleza o sustancia, mas son distintas en cuanto a la distinción de personas:

Concilio de Toledo (675)

«Porque cuando decimos: el que es el Padre no es el Hijo, nos referimos a la distinción de personas, pero cuando decimos: el Padre es lo que el Hijo es, el Hijo, lo que es el Padre, y el Espíritu Santo lo que es el Padre y el Hijo, esto se refiere claramente a la naturaleza o sustancia.»

El Cuarto Concilio de Letrán (1215) agrega:

«En Dios solo hay una Trinidad, ya que cada una de las tres personas es esa realidad, es decir, sustancia, esencia o naturaleza divina. Esta realidad no engendra ni se origina; el Padre engendra, el Hijo es engendrado y el Espíritu Santo procede. Por lo tanto, hay una distinción de personas pero una unidad de naturaleza. Aunque, por lo tanto, el Padre es una persona, el Hijo otra persona y el Espíritu Santo otra persona, no son realidades diferentes, sino que lo que es el Padre es el Hijo y el Espíritu Santo, todos iguales, por lo tanto, según la fe ortodoxa y católica, se cree que son consustanciales.»

LA TRINIDAD Y LA COMUNIO DE PERSONAS

«En la tradición teológica, la fe cristiana tuvo que moverse entre la unidad y el símbolo bautismal invocando al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Durante mucho tiempo, Occidente expresó la unidad en términos de esencia y la trinidad en la fórmula de personas. De ese modo, la preocupación y convicción del monoteísmo acababan predominando en la reflexión, con el riesgo de una defensa dura de la unidad. El concepto de persona, por su parte, estaba marcado por la definición de Boecio ("sustancia individual de naturaleza

racional”), olvidando la reminiscencia bíblica del rostro, de la faz y del semblante.

Durante varios siglos – tal vez con la excepción del pensamiento oriental y salvando la espiritualidad, la mística y los testimonios de caridad y figuras de diálogo como Nicolau de Cusa y Bartolomé de Las Casas entre muchos otros – la conciencia general en el cristianismo era más monoteísta que propiamente trinitaria, con derivaciones para justificar autoritarismos y persecuciones.

Bastantes veces se entendió la fe cristiana en el Dios uno y trino como oposición a la creencia de otros pueblos y culturas, o si no, de forma más reciente, como obstáculo al diálogo y al encuentro con las demás religiones. En cuanto al concepto de persona, por una comprensión excesivamente individualista, centrada en sí misma, se puso en tela de juicio por parte de Karl Barth (1886-1968) y Karl Rahner (1904-1984), preocupados justamente por recuperar la reflexión teológica sobre el misterio de Dios.

De los tres modelos clásicos de comprensión de la trinidad divina – una naturaleza en tres personas (modelo occidental), el Padre como el Dios y origen de toda divinidad (modelo oriental), y el modelo “comunional” – aquí consideramos en especial el segundo y el tercero, por su crítica intrínseca al autoritarismo.

En la tradición bíblica, en especial en el Nuevo Testamento, la referencia al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo obligó a pensar una realidad mayor que la unidad singular, concepto tradicional de perfección, para expresar lo divino. Fue Tertuliano quien identificó la posibilidad de pensar la realidad de los tres, en términos de persona y, así, una unidad mayor. Para ello se inspiró en la exégesis prosopográfica (los diálogos de los personajes bíblicos) y también en la experiencia de las personas gramaticales. Por un lado, persona aparece como no-otro, como identidad de sí y mundo propio; por otro, como apertura y relacionalidad. Según la síntesis de G. Greshake¹¹, se pueden identificar los siguientes momentos iniciales de la recepción del término persona (hipóstasis, persona). Aunque bíblicamente se hablase de prósopon, el término que prevaleció fue el de hipóstasis, por su valor metafísico.

Después de Tertuliano, los Padres Capadocios establecieron la misma validez de Dios para la unidad y la pluralidad, la identidad y la diferencia, con el mismo origen. La pericoreosis de las personas (el grado de unión entre las personas de la Trinidad) pasa a expresar la unidad dinámica que parte del Padre como principio.

En Agustín, los conceptos de relación y de amor marcan el futuro del pensamiento trinitario, si bien el acento de la unidad en la esencia determina una recepción predominante de una realidad anterior a la trinidad. Como síntesis general, a la luz de la historia, es posible reconocer como una de las formas de comprensión trinitaria el que “las diferenciaciones personales en Dios se sitúan en el mismo plano y revisten la misma importancia que su unidad, y las diferenciaciones son idénticas a su esencia de Dios”, siendo personas al mismo tiempo grandezas distintas y relacionales. Autonomía,

relacionalidad ser propio y alteridad, así como interrelación de identidad y diferencia, singularidad y pluralidad, constituyen el hecho de ser persona¹³.

¿Cómo se da entonces la unidad? ¿Cuál será el carácter de la trinidad? El concepto de persona está en correlación con el concepto bíblico y patrístico de la *communio*, *koinonia*. Aunque se pueden identificar dos corrientes, una que parte del sentido de la *pericoreosis* de las personas, mostrando una unidad compartida, y otra que recupera la tradición oriental del Padre que gestiona al Hijo y exhala el Espíritu, ambas coinciden en lo fundamental. Etimológicamente, el término *communio* puede entenderse como semejanza de condiciones (moenia, muro, delimitación) y oficio, tarea, encargo. La relacionalidad interpersonal consiste en estar en la vida de otra persona, en compartir y recibir.

Por lo tanto, la realidad última de la trinidad no es el Padre, sino la *communio*, en tanto que mediación entre unidad y multiplicidad que se realiza en el diálogo de amor entre las personas. Siendo amor, en palabras de E. Jünger, Dios es "el suceder, la historia de hacerse presente", si "esta historia del amor es Dios mismo". Por ser así, no hay por qué suponer una prioridad lógica u ontológica en el Misterio Divino, concluye Greshake.

De la trinidad divina así entendida se deduce, en términos tradicionales, que, por un lado, se trata de una unidad tal que no se puede pensar en otra mayor, y por otro, que la diferencia de las personas es tal que tampoco puede concebirse otra mayor.» [Hammes, 2009: 83 ss]

LA TRINIDAD Y EL CONCEPTO DE PERSONA – CRÍTICA DE ZUBIRI

«Se dice que la Trinidad son tres personas. Pero la palabra "persona" no aparece jamás en el Nuevo Testamento, sino más tarde en la historia de la Iglesia, con Tertuliano. Los griegos emplearon la palabra ὑπόστασις [*hypóstasis*], que en realidad significa sustancia. Sólo más adelante lograron distinguir la sustancia de la persona, llamando a la sustancia οὐσία [*ousía*] y a la persona ὑπόστασις [*hypóstasis*].

Comoquiera que sea, esta palabra no tuvo un carácter formalmente revelador y revelado en los primeros siglos del Cristianismo. Eso es importante de tener en cuenta, porque cuando hoy se dice que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas, uno piensa que la persona es un ente dotado de libertad, de iniciativa, de responsabilidad propia. **Decir que, en ese sentido, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas es una perfecta herejía: eso sería un triteísmo.** Eso es absurdo, monstruoso. No son ni remotamente tres personas en ese sentido. Por esto, yo prefiero emplear por lo pronto la palabra inocua de tres "términos" Y si a pesar de todo continúo hablando de persona, es porque naturalmente se impone el uso de la tradición, pero la persona significa ahí pura y simplemente *término*.

De estos tres términos jamás se dice en el Nuevo Testamento que sean uno. Ciertamente hay algunos pasajes en el Evangelio de san Juan donde no

aparecen naturalmente los tres términos, pero aparecen dos: el Padre y el Hijo. [...]

En el texto revelado se nos dice que tenemos un mismo Dios, y que este Dios tiene tres términos: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Ahora bien, estos tres términos no constituyen una triplicidad, sino algo más difícil de aprehender, que es una Trinidad. La palabra misma Trinidad (τριάς [trías]) apareció por primera vez en Teófilo de Antioquía al final del siglo II, donde hablando de los tres primeros días de la creación nos dice que son "imágenes de la Trinidad (τριάδος)". Y en el año 675 el concilio XI de Toledo definió precisamente que *hace est Sanctae Trinitatis relata narratio: quae no triplex, sed Trinitas* (DS 528). Dios no es triplicidad sino Trinidad.» [Zubiri, Xavier: *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 98-100]

«Que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean personas, esto no lo dice el texto revelado y ni tan siquiera el concilio de Nicea. Se habla de un Padre, de un Hijo y de un Espíritu Santo. Que sean personas no lo dice jamás la profesión del concilio de Nicea. Esto es lo que hace que generalmente los teólogos, cuando exponen el concilio de Nicea, dicen que fue un concilio incompleto, porque no dijo qué son esos tres términos. En lugar de pensar que el objeto del concilio de Nicea no era escribir un tratado de teología, sino justamente precisar los límites y el carácter de la revelación de la que vive la humanidad. El concilio es incompleto para los fines de la teología, pero esto es otra historia.» [Zubiri, Xavier: *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 98 y 116-117]

Prósopon (griego: πρόσωπον, 'delante de la cara, máscara') es un término de la teología patristica griega traducido comúnmente como "persona". Junto con el término *hipóstasis*, juega un papel fundamental en la explicación teológica de la Trinidad y la naturaleza divina de Jesucristo dada durante los siglos IV y VII d.C. El término *prósopon* entró al léxico teológico en el marco de las reflexiones sobre la naturaleza y sustancia de la Trinidad y de Cristo, empleado ya desde el siglo III d.C. Era considerada como opuesta, pero complementaría a la *ousía* (οὐσία, 'sustancia', 'naturaleza') en el ser de Dios. En algunos casos se le asumió como equivalente al término *hipóstasis* y en otras como radicalmente diferente, al punto de que tal diferenciación llegó a ser considerada un rasgo de ortodoxia o heterodoxia, según fuera el caso. El Concilio de Constantinopla (381) aceptó la divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo sin usar todavía el término *trinidad*, ni *hypóstasis* o *prósopon* para referirse individualmente a las personas que la conforman. Fue en el Concilio de Calcedonia (451) cuando se empezó a aplicar el término *prósopon* para determinar la individualidad de Cristo y de las restantes personas de la Trinidad, declarando que tanto el Hijo como el Espíritu Santo son

“consustanciales” al Padre y reconociendo en Jesús una doble naturaleza (*physis, ousía*) humana y divina.

«El latín lo tomó del etrusco phersu y este del griego πρόσωπον (prósopon = máscara). "Máscara" en griego está formada de προς (pros = 'delante') y ὤπος (opos = 'cara'), o sea 'delante de la cara', 'careta'. El griego prosopon (πρόσωπον) 'cara', que, como persona latina, se ha utilizado en la antigüedad con los significados de 'máscara del actor' (como en el teatro antiguo), 'papel' (en drama o vida), 'posición oficial o cargo' y generalmente 'persona', 'personalidad'. La palabra "persona" también se entendía como derivada de "personare" ('resonar', 'hacer sonar' la voz del actor a través de su máscara, con la que representaba su papel. Recientemente, "persona" también es el nombre que se utiliza en Internet para referirse a identidades ficticias.

«El nombre de Perséfone parece que tiene relación etimológicamente con el etrusco phersu (ver phersipnei). En este contexto hay que ver también el nombre de la diosa de los muertos Anna Perenna. Phersu parece que era originariamente una especie de Hermes Psicopompo que guiaba a los muertos al inframundo y era representado en los juegos de gladiadores por un hombre enmascarado, que tenía la función de probar si el que el asesinado estaba realmente muerto. De esta máscara se deriva el nombre de persona. Los etruscos llamaban a las divinidades ctónicas involuti ('los velados'). En Grecia y en Etruria, el llevar máscara era algo inherente a las divinidades ctónicas y de la muerte.

También μύειν (myein), que significa 'cerrar los ojos y la boca', se representaba con la cabeza cubierta con un velo. Muchos de los bustos de Perséfone no tienen rostro.

Ataecina, la antigua diosa ibérica del inframundo, en la interpretación romana Proserpina, por un lado, todavía Señora de los animales, a la que se sacrificaban cabras y, por otro lado, diosa de la fertilidad agraria, fue especialmente adorada en los territorios entre el Tajo y el Guadalquivir. En una gruta cerca del estrecho de Gibraltar se rendía culto a su imagen que mostraba los pechos desnudos y la cabeza cubierta. La muerte no es solo "ignorante", como dice el Séptimo Sello de Ingmar Bergman, sino que tampoco tiene rostro. [Duerr, Hans Peter: *Sedna oder die Liebe zum Leben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984, p, 403]

«El vocablo griego pneuma = "espíritu" tradujo en muchos casos el hebreo rúaj, para aludir a la vida espiritual, pero sin incluir necesariamente la inmortalidad. "Rúaj" es femenino y en algún evangelio judeocristiano del siglo II – Evangelio de los hebreos– se presenta una incipiente Trinidad del modo siguiente Dios Padre / Diosa Madre = el Espíritu: Hijo = Jesús (Habla Jesús): "Hace poco me tomó mi madre, el Espíritu Santo, por uno de mis cabellos y me llevó al monte grande del Tabor", (citado por Orígenes, Comentario al Evangelio de Juan, 2, 6; PG XIV 132C; Homilía sobre el profeta Jeremías., 15,

4; PG XIII 433B).» [Antonio Piñero: "Inmortalidad del alma en el Nuevo Testamento II" (7-06-2019; 1075), www.tendencias21.net]

Se discute si los griegos tenían un concepto de persona o solo era parte de la naturaleza y de la polis. Al cristianismo se debe una elaboración más estricta sobre el concepto de persona. Ya desde el Concilio de Nicea en el 325 se discute acerca de las relaciones entre la "naturaleza" de Cristo y su "persona". Frente a la concepción griega de la naturaleza, el judaísmo centra más su atención en la historia que en la naturaleza.

La cosmovisión judeo-cristiana aporta la idea, razonable pero no estrictamente racional, de la creación del hombre como Imago Dei, como creación a su imagen y semejanza. El hecho de ser creado por Dios es **lo que le confiere una radical dignidad**. Su realidad ya no es meramente natural sino sobre-natural. Y ser creado en dos sentidos: ser llamado a la existencia y ser llamado a ser 'esta persona concreta'. Desde este momento la persona ya no será una 'cosa' más, un qué, sino un quién. Es la clave que marca la diferencia entre el ámbito de lo impersonal y el ámbito de lo personal.

CRÍTICA DE RAHNER A LA TEOLOGÍA TRINITARIA TRADICIONAL

«El punto de partida del pensamiento de Karl Rahner (1904-1984) en el artículo de *Mysterium salutis* consiste en mostrar lo que viene denominado como: «aislamiento de la doctrina de la Trinidad en la vida de piedad del pueblo cristiano y en la teología escolar. «Los cristianos, a pesar de que hacen profesión de fe ortodoxa en la Trinidad, son sin embargo, en la realización religiosa de su existencia, casi exclusivamente 'monoteístas'»), de manera que si tuviéramos que eliminar algún día la doctrina sobre la Trinidad, la mayor parte de la literatura religiosa quedaría inalterada.

La Trinidad como misterio salvífico, puede formularse así: «La Trinidad económica es la Trinidad inmanente y a la inversa». Esta fórmula expresa para Rahner el axioma fundamental de la teología trinitaria.

Jesús no es Dios en general hecho hombre, sino el Hijo hecho hombre. Sólo la segunda Persona se ha encarnado. Hay, pues, al menos un caso, una realidad de la economía de la salvación que es propia (no sólo apropiada o atribuida) de una Persona divina. La encarnación corresponde sólo al Verbo. Con ella está sucediendo algo en el mundo que le corresponde sólo a una Persona y no a las tres.

La encarnación del Hijo y la misión del Espíritu Santo no son manifestaciones arbitrarias de Dios: no podían haber sido de otra manera (encarnación de otra persona, por ejemplo), ni pueden ser independientes una de otra. O bien, diciendo lo mismo positivamente, siendo Dios libre de autocomunicarse o no, si lo hace por la vía de la encarnación del Verbo y de la misión del Espíritu Santo es que éstas son en sí mismas y en su conexión los modos necesarios de la autocomunicación divina.

Porque las formas de autocomunicación de Dios deben ser necesariamente lo que son, si es que debe haber interconexión entre la doctrina trinitaria y las doctrinas de la cristología y de la gracia. Si la encarnación del Verbo fuera «libre» y la misión santificadora del Espíritu también, entonces la historia de la salvación ya no diría nada sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en sí mismos, sino que sería algo que se ha desarrollado así para nosotros... Luego dentro de la libertad de autocomunicación de Dios, hay necesidad de auto comunicarse.» [Antonio Aranda, Universidad de Navarra, ponencia 1991]

«La contribución de Karl Rahner (1904-1984) a la renovación de la teología trinitaria implica la recuperación de su dimensión económica, olvidada desde que la reflexión sobre el *en sí* de Dios (Trinidad inmanente) pasó a ser considerada como la "teología" por antonomasia. Karl Rahner percibió con agudo sentido pastoral que ello había conducido a que la experiencia concreta y la fe vivida de los cristianos dejaran de considerar el misterio trinitario como fuente primera de su vida.

El hombre, espíritu en el mundo, hace pie en la realidad concreta, y al mismo tiempo emigra de ella hacia un horizonte que siempre le atrae, pero que nunca queda a su disposición. Este hacia-donde hacia el que de manera asintótica siempre tendemos, recibe en la teología rahneriana el nombre de misterio. Se hace presente de manera atemática e implícita en todo lo que hacemos; es continuamente anhelado, no en virtud de algo añadido, sino de la propia estructura constitutiva de lo humano. Gobierna todas las acciones del hombre, sin dejarse gobernar. El misterio es pues mucho más que una verdad inalcanzable en cuanto a su formulación e incomprensible en cuanto a su contenido.

Profundizar en la autocomunicación divina va a permitir recuperar la dimensión económica del tratado de la Trinidad. KR toma conciencia de la escasa repercusión existencial del misterio trinitario, que se refleja por ejemplo en determinadas maneras de orar o de concebir la encarnación. Muchos creyentes en el fondo se piensan tan hijos de la segunda o la tercera persona como de la primera, o tienen por perfectamente posible que se hubiese encarnado no el Hijo, sino el Padre o el Espíritu Santo.

La insistencia en la unicidad de la esencia divina, en la igualdad de las personas, en la consideración de las obras *ad extra* como comunes a los tres (aunque puedan "apropiarse" a uno u otro de ellos)..., lleva a perder de vista que la revelación nos presenta a cada persona divina como manteniendo una relación peculiar con el hombre.

Karl Rahner es muy crítico con los intentos apresurados de transitar de lo nuestro a lo de Dios. Extiende esta crítica no sólo a la teoría psicológica agustiniano-tomista, sino al mismo uso del término persona que en la modernidad habría adquirido un significado (conciencia) completamente diverso al que poseía en la teología trinitaria clásica (modo relacional de subsistencia).

Sin embargo en la filosofía más reciente se subraya, como rasgo más característico de lo humano, no sólo la índole relacional de la persona humana

(personalismos...); sino incluso la prioridad de la relación al otro que sufre necesidad, por encima de la conciencia o posición de sí en libertad (Levinas).

Esa prioridad de la relación sobre la subsistencia tan subrayada en el período clásico como propia de la personalidad divina, conduce en la teología actual no tanto a comprender a Dios desde lo nuestro, cuanto a intentar el nuevo humanismo del otro hombre, inspirándose en la teología trinitaria.» [José Ramón García-Murga]

LA TRINIDAD SEGÚN EL CONCILIO DE NICEA

«El texto del concilio de Nicea tiene un lenguaje abismáticamente separado del lenguaje de los textos revelados, y hasta de los primeros Apologistas y Padres de la Iglesia. Innegablemente. Pero hay que tener en cuenta que la definición del concilio de Nicea, como la del concilio primero de Constantinopla, se inscribe en un contexto. Y este contexto fue el que suministró Arrio. Fue Arrio el que (por lo menos expresémoslo así simbólicamente) llevó a su último grado la presencia o el choque de la revelación con la razón griega. E introdujo precisamente en la teología el concepto de sustancia, el concepto de οὐσία. La realidad sería οὐσία. Y naturalmente, decía Arrio, si el Verbo está engendrado es que está hecho y, además, si está hecho es que no es de la misma οὐσία que el Padre. Es ὁμοούσιος, consustancial al Padre. Pero, además, está engendrado, pero no está producido. Bien entendido que la definición del concilio recae formalmente sobre el *no-hecho* y *no-creado*, no precisamente sobre el término “engendrado”, el cual viene ya explícitamente en todo el Nuevo Testamento.

Supuesto que esto es así, supuesto que la propia definición del concilio de Nicea utiliza conceptos de una filosofía determinada que luego no ha sido la única filosofía que ha imperado dentro de la teología, y que, por consiguiente, la teología posterior carece denudada conceptiva (contra lo que se pudiera suponer a primera vista), quiere decirse que hay una cierta holgura para poder, con toda la modestia propia de estar ante el misterio más radical y absoluto de los misterios, tratar de conceptuar de alguna manera esta realidad trinitaria. Para esto se piensa que habría que decir cosas muy difíciles y muy complicadas, sobre todo si se ve cualquiera de los tratados al uso acerca de la Trinidad. Evidentemente, hay una masa de metafísica: que si la sustancia, que si el accidente, que la relación, que la procesión por el modo A, que la procesión por el modo B... En fin, esto es una cosa interminable. Y con esto no diré que resulte más claro, porque evidentemente el misterio de la Trinidad no puede resultar claro nunca, pero ¿resulta por lo menos más inmediatamente aprehensible? Pues no; tampoco. Quizá entonces sea menester intentar la vía opuesta, que es ser muy sobrio y tratar de decir intelectivamente lo menos posible. No digo que de esa manera el misterio transparezca más, porque el misterio no transparece. Pero tal vez, por lo menos en alguna forma, el misterio resulta menos inaccesible a la inteligencia humana. No se trata de una dialéctica especulativa acerca del uno y del tres, sino de una conceptuación de la vida personal de Dios tal como se nos ha

revelado.» [Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 120-121]

LA FE – “CREDO QUIA ABSURDUM” – “CREO PORQUE ES ABSURDO”

Quinto Septimio Florente Tertuliano (160-220) fue un padre de la Iglesia y un prolífico escritor durante la segunda parte del siglo II y primera parte del siglo III. Debido a su trayectoria controvertida por haberse unido al movimiento montanista es, junto con Orígenes, uno de los dos padres de la Iglesia que no fueron canonizados. Nació, vivió y murió en Cartago, en el actual Túnez, y ejerció una gran influencia en la Cristiandad occidental de la época.

Credo quia absurdum es una paráfrasis de una sentencia suya en la obra *De Carne Christi*, "prorsus est credibile, quia ineptum est", que se puede traducir por: "se cree precisamente, porque es absurdo", según la cual, los dogmas de la religión cristiana deben apoyarse con una convicción tanto mayor cuanto menos racionalmente comprensibles sean.

Esta frase, sin embargo, fue formulada de manera algo diferente en un contexto en defensa de los principios del cristianismo contra el docetismo:

«Crucifixus est Dei Filius, non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius, prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile.» (*De Carne Christi* V, 4)

«El Hijo de Dios fue crucificado, no hay vergüenza, porque es vergonzoso; y el Hijo de Dios murió, es por eso por lo que se cree, porque es absurdo; y sepultado y resucitado, es cierto porque es imposible.»

La frase a veces se asocia con la doctrina del fideísmo, es decir, un sistema de filosofía o actitud mental, que niega el poder de la razón humana sin ayuda para llegar a alcanzar la certeza, afirmando que el acto fundamental del conocimiento humano consta de un acto de fe y el criterio supremo de la certeza es la autoridad.

San Agustín utiliza una fórmula parecida, *credo ut intelligam*, "creo para entender". En estos casos, la idea que se defiende es que lo que se supone que va a ser admitido aquí no está dentro del alcance de la razón humana y, en estas condiciones, la fe es el único recurso posible.

También se ha utilizado, aunque a menudo con diferentes interpretaciones, por algunos existencialistas. Kierkegaard en su obra de 1843, *Temor y temblor* argumentó que la fe era una paradoja, un escándalo.

EL CRISTIANISMO Y LAS IMÁGENES

«El arte paleocristiano era en principio anicónico, como suponen los Hechos de los Apóstoles (17, 24), así como Taciano, Arístides, Ireneo de Lyon, Tertuliano, Clemente de Alejandría y Orígenes.

No es posible determinar cuándo, cómo y por qué razones el culto oficial cristiano pasó de la *domus ecclesiae* a la basílica, pero, aun cuando a comienzos

del siglo IV predominaba todavía la tendencia a la aniconía, la tendencia iconófila, iniciada en el siglo III, terminó por imponerse.

Respondía 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".

En palabras de Facundo Tomás, "la encarnación divina era una puerta abierta a la sensorialidad; la religión cristiana, por el mismo camino que la condujo desde una teología del espíritu hasta la asimilación de la carne, recorrió también la distancia desde la iconoclasia hasta su conformación como religión en la que las imágenes jugaban un papel principal".

Entre las primeras imágenes plásticas del cristianismo figuran ideogramas y símbolos como el del pez, cuyo nombre griego, ΙΙΖΗΥΣ, componía la sigla de "Jesús Cristo Hijo de Dios Salvador". Otras frecuentes son las de la vendimia, el alma inmortal y la mujer orante.

Muy pronto adquirió amplio desarrollo un repertorio de figuras tomadas del Antiguo y del Nuevo Testamento. El arte cristiano comenzó adaptando a la figura de Cristo dos tipos de símbolos del mundo griego: el del Pastor, que corresponde a la simbología de la salvación –tema crucial en los tres primeros siglos– y el del Filósofo, que pertenece a la simbólica de la sabiduría y de la ley.

La figura del Pastor/Pescador se convirtió progresivamente en la del Filósofo, bajo la idea del Cristo maestro que enseña la doctrina salvífica. El ambiente cultural del siglo III respondía a una búsqueda neoplatónica del conocimiento o de una gnosis capaz de aportar salvación y vida.

A comienzos del siglo IV desaparece del repertorio la figura del Filósofo, reemplazada poco a poco por la del Cristo Señor, entronizado en Majestad, con la carga simbólica del poder sagrado y del profano.

De este modo la representación de Cristo alcanza los tres ámbitos básicos de configuración de lo divino señalados ya en la primera sistematización sumero-acadia: la omnisciencia, la omnipotencia y la omnipresencia de la divinidad. Así, la representación románica de la Maiestas Domini resume estas tres dimensiones: el Cristo Pantocrátor entronizado sostiene con una mano el libro y con la otra hace el gesto de bendición sacerdotal –en San Clemente de Tahull, por ejemplo.

El culto de las imágenes se impuso, no sin resistencia, a partir de los siglos IV y V. La veneración de imágenes en las iglesias comenzó en la primera mitad del siglo VI.

Con el tiempo la imagen se disoció de lo representado, como si fuera el icono –y no la divinidad– el que obraba milagros, lo que condujo finalmente a las luchas iconoclastas.

El influjo del islam en Asia Menor reavivó a finales del siglo VII la sensibilidad anicónica en sectores del cristianismo de Bizancio. El islam prohibía las

imágenes, con el fin de evitar todo aquello que pudiera conducir a la idolatría o alimentara la tentación del hombre de sentirse creador fabricando imágenes.

De este modo, el arte islámico gira únicamente en torno a elementos anicónicos: la caligrafía del nombre de Dios, el Corán como libro sagrado, la mezquita como espacio sagrado, la qiblá indicando la dirección de la plegaria.»

[Trebolle Barrera, Julio: *Los orígenes de la religión de Israel. Imagen y palabra de un silencio*. Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 37-38]

ESCISIÓN PALABRA E IMAGEN, RAZÓN E IMAGINACIÓN, HISTORIA Y NATURALEZA

«El cristianismo de los primeros siglos asimiló progresivamente los “misterios” griegos a los cristianos, tanto en el plano teológico como en el de la representación iconográfica. [...]

En Occidente ha predominado la tendencia de raigambre aristotélica a dar prioridad al habla sobre la vista, al oír sobre el ver, a lo acústico sobre lo visual, acentuada por la Ilustración.

Sin embargo, en Grecia, tanto en la época de la sabiduría como en la de la filosofía el acto del conocimiento supremo es un “ver” y una “visión”. En uno de los fragmentos de Aristóteles se lee que el conocimiento noético se debe relacionar con la visión eleusina: “lo que pertenece a la enseñanza y lo que se refiere a la iniciación. Porque lo primero se hace presente al hombre a través del oído, pero lo segundo sólo cuando la mente experimenta una súbita iluminación; eso lo llamó Aristóteles misterioso y semejante a las iniciaciones de Eleusis”. [G. Colli, *La sabiduría griega I*, Madrid: Trotta, 2008]

En la estela de aquella concepción aristotélica más alejada de lo misterioso y eleusino, la teología cristiana de la Palabra, tanto en la versión protestante de Karl Barth como en la católica de Karl Rahner –*Oyente de la palabra* es el título de una de sus obras–, exalta asimismo el escuchar sobre el ver. Tras las huellas de Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, el filósofo de extracción kantiana, Hermann Cohen, en su obra *La religión de la razón según las fuentes del judaísmo*, cifraba la «diferencia» monoteísta respecto al politeísmo, no tanto en la cuestión del número, sino en la distinción entre la idea invisible –monoteísta– y la imagen perceptible –politeísta.

La estética de la Ilustración había escindido el arte de la palabra del de la imagen. Lessing hacía de la palabra o de la poesía una sucesión en el tiempo; de la imagen, por el contrario, una yuxta-posición en el espacio. La adscripción de la palabra al tiempo evolutivo y de la imagen a un espacio estático respondía a una antinomia característica de la Ilustración, que mientras ensalzaba el saber derivado de una historia en continuo ascenso, despreciaba la magia opresiva de un espacio inmóvil. A pesar de que la tradición romántica, representada de modo eminente por Herder, pretendió unir de nuevo el arte de la imagen y el de la poesía, la dicotomía entre una y otra condujo a la exaltación de la palabra y de la historia, al tiempo que desdeñaba la imagen espacial. Este menosprecio por lo sensible generó iconoclasmos más o menos extremos e inconfesos. [...]

El pensamiento y la filosofía moderna –también la teología– han entregado el mundo de la naturaleza a físicos, químicos y biólogos, pretendiendo reservarse para sí el de la historia de los hombres segregada de su entorno natural.

La Modernidad ha sido un progresivo disociar la historia de la naturaleza, como si los hombres no tuvieran naturaleza y como si ésta no tuviera vida. Los antiguos creían, por el contrario, que las estrellas eran seres angélicos y que los fenómenos naturales –la lluvia o la sequía– dependían del humor de los dioses o de la buena o mala conducta de los humanos. En su larga marcha, la Modernidad ha tratado de reducir los mitos y dogmas de la antigüedad a puras historias, y las fuerzas ocultas y temibles de la naturaleza, a simples leyes científicas.

A la postre las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) se retiraron del mundo del espacio, reconociéndolo como el reino de las ciencias de la naturaleza, y adscribiéndose como dominio propio el del tiempo, dentro del terreno movedizo e imprevisible de la historia. En la mentalidad ilustrada, la *sucesión en el tiempo* es más definitoria que la *posición en el espacio*. Sucedió entonces el triunfo de la historia y del historicismo. Conocido el origen, parecía desvelarse el ser de las cosas y de los acontecimientos.» [Trebolle Barrera, Julio: *Los orígenes de la religión de Israel. Imagen y palabra de un silencio*. Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 63 ss.]

El Antiguo y el Nuevo Testamento está cuajados de imágenes que procedían originariamente de Sumer y que llegaron a la cultura judía por mediación de las culturas babilónica, asiria y cananea.

EL CRISTIANISMO Y EL DIOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

«¿Qué puede entenderse aún hoy por cosmoteísmo? Para el idealismo alemán, el cosmos era el epítome de la infinidad y la productividad inagotable. Ahora sabemos que el cosmos es finito, aunque puede estar constituido por masa y movimiento, y puede ser determinado por causalidad y probabilidades futuras. Cualquiera que todavía afirme que el cosmos tiene un alma, ¿no necesariamente pone en juego una dimensión trascendente? Pero si es así, ¿por qué debería terminar en los límites del espacio?

El programa del cosmoteísmo representa un ataque general a la doctrina cristiana (judía e islámica) de Dios, invocando una especie de "historia eclesiástica y herética imparcial" que revela el camino de la verdad a través de "movimientos como la alquimia, la cábala, el hermetismo, el neoplatonismo, el Espinozismo, Deísmo y Panteísmo". El historiador puede invocar una plétora de signos de interrogación. Sin embargo, el teólogo haría bien en no saltar demasiado rápido sobre tal programa. ¿No contiene el elemento de verdad de una protesta conceptual contra una teología que trata de mantener a Dios y el mundo claramente separados?

El protestantismo moderno ha separado la creación y la salvación hasta tal punto que lo único que queda al mirar la primera de las proclamas de la iglesia es el llamamiento autocompasivo – y más bien arrogante – a preservar la

creación, como si Dios hubiera completado su creación hace mucho tiempo y ya no sería capaz de seguir manteniéndolo por su cuenta.

Pero, ¿qué es un Dios que sólo actúa desde fuera? La convicción del Antiguo Testamento del divino *rûah* que actúa tenía otro sentido. Una pizca de cosmoteísmo seguro que no le vendría nada mal al pálido cristianismo de nuestros días.

Como segunda tarea, se sugiere una reformulación de la teoría monoteísta frente a objeciones de peso. Es verdad que a los teólogos de hoy les encanta presentar a Dios como el padre de Jesucristo y al mismo tiempo como el Dios del Antiguo Testamento en su doctrina de Dios, y piensan que al hacerlo han dado suficiente expresión a la unidad de Dios.

Pero la investigación histórica ha revelado que hablar del Dios del Antiguo Testamento es algo problemático. No solo el monoteísmo, sino también una monolatría de Yahvé parece haberse realizado solo en una etapa avanzada de la religión israelí. El monoteísmo del Antiguo Testamento tiene una prehistoria de siglos, sin la cual no se pueden entender las condiciones bajo las cuales surgió.

Desafortunadamente, aquellos que son críticos con los investigadores del Viejo Testamento se contentan con rastrear las etapas preliminares solo dentro de Israel, lo que, debido al material textual incompleto, conduce a una variopinta abundancia de especulaciones. Assmann tiene el mérito de señalar que el monoteísmo de Jahweh, que luego fue considerado mosaico, tuvo numerosos antecesores y movimientos paralelos en la antigüedad oriental – no solo egipcia –, pero sobre todo que no se puede entender un lado sin el otro (esto se aplica no solo a para ejemplos tan frecuentemente discutidos como la relación del Salmo 104 con el himno egipcio al sol).

La necesaria inclusión del ambiente religioso concierne no sólo a la visión veterotestamentaria de Dios, sino ciertamente también al culto israelita, como Spencer había señalado hace siglos. ¿Puede una teología del Antiguo Testamento (o bíblica) presentarse de manera convincente sin estar acompañada por una teología de la historia religiosa helenística del Cercano Oriente antiguo, que no debe confundirse con la historia religiosa comparativa?

En su libro *Akhenaton. La religión de la luz* (Zurich 1995), el egiptólogo Erik Hornung llega a las siguientes conclusiones: "Akhnaton y la religión que fundó no son tan episódicos como a menudo se describe". Y a Israel: "El desfase temporal es demasiado grande, por lo que se puede descartar una influencia directa sobre el monoteísmo del Antiguo Testamento".» [Koch, Klaus: "Monotheismus als Sündenbock?", en: Assmann, Jan: *Die mosaische Unterscheidung*. München: Hanser, 2003, p. 235-237]

¿MATRIMONIO SAGRADO EN EL NUEVO TESTAMENTO?

«Similar a la literatura profética y sapiencial y probablemente basándose en ella, las metáforas nupciales también se usan en el Nuevo Testamento. Sin

embargo, esta metáfora no se basa en la idea de un Matrimonio Sagrado, sino que describen metafóricamente la relación entre Cristo y la comunidad con metáforas de los escritos sapienciales sobre el matrimonio entre humanos.

Por ejemplo, en 2Cor 11,2 Pablo retoma la idea de que la comunidad, como esposa de Cristo, debe ser una "virgen pura"; Efesios 5,21-33 transfiere la jerarquía del matrimonio a Cristo y a su iglesia.

La metáfora de Jesús como esposo (Mc 2,18-20) retoma la metáfora de la boda con el salvador escatológico de los primeros tiempos judíos. La presencia de Jesús indica el comienzo del tiempo mesiánico de la salvación, porque él es el "novio del Mesías".

El tema de las bodas escatológicas en la parábola de las bodas reales (Mt 22,1-14; Lc 14,16-24) se dirige a los invitados por la predicación de Jesús como invitados a las bodas escatológicas de Dios. De manera similar, en Ap 19,6-9, los salvados son identificados como invitados a esta boda, quienes se "unirán" en el cielo con su Salvador en una sola comunidad. Sin embargo, no se trata de una unión física del Cordero con la "novia", que se identifica con la Jerusalén celestial.

El embarazo de María, por obra y gracia del Espíritu de Dios (Mt 1,18-25; Lc 1,26-38), recuerda la idea de la procreación divina del rey egipcio o de la tradición helenística de la procreación de seres humanos por dioses masculinos (ver la generación de Platón por Apolo en Diógenes Laercio III,2; Orígenes, *Contra Celsum* I,35-37; la generación de Alejandro Magno por Amón en Plutarco, *Alejandro* 2).

Sin embargo, tampoco aquí se trata de la realización de una unión entre Dios y María, sino de la eficacia del Espíritu Santo, que recuerda la tradición de la obra divina sobre las madres ancestrales estériles (Gn 18,14; Gn 25,21; Génesis 29,31; Lc 1,5-25) y a la promesa del Mesías de Is 7,14.

El poder creador de Dios está obrando en María, ella no es la esposa de Dios y su embarazo por lo tanto no tiene relación con la idea del Matrimonio Sagrado.» [Christl M. Maier: „Heilige Hochzeit“ (2011), en *Das wissenschaftliche Bibellexikon* (WiBiLex), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.]

JUDAS ISCARIOTE

«Hoy, la figura de Judas Iscariote, prototipo de traidor a lo largo de los siglos, se ha convertido en la de un celota revolucionario por obra de la literatura y el cine de los pasados años sesenta.

Supuestamente Judas siguió con entusiasmo a Jesús como al mesías que iba a liberar a Israel del yugo romano, pero, decepcionado al ver que su maestro estaba dispuesto incluso a dejarse matar sin oponer resistencia, lo traicionó ante las autoridades judías, pasándoles, según una hipótesis de Bart D. Ehrman, una información sensible: la declaración que el mismo Jesús había hecho al reducido círculo de discípulos —equivalente a una autoinculpación— en el sentido de que él era el Mesías.

En *Jesús y los celotas* (1967) Brandon también hacía de Jesús un celota, condenado a la cruz como pudiera haberlo sido Barrabás, sin malentendido o confusión alguna respecto a su condición de celota, rebelde al César. Sin embargo, la figura de Jesús responde más a la de mesías-profeta o «maestro de justicia» que a la de mesías-rey, condenado como tal en el famoso INRI de la cruz: «Jesús de Nazaret, rey de los judíos».

El problema reside en que no se explica entonces fácilmente por qué un profeta, o Rabí, tenía que ser crucificado como «rey de los judíos», o ser tenido por «hijo de David», con las connotaciones políticas que este título podía conllevar. El episodio de la entrada triunfal en Jerusalén es el único que presenta a Jesús con esta imagen política.

Se puede poner en duda su historicidad por corresponder a un paradigma bíblico, pero cabe argumentar también a sensu contrario: remitirse a un modelo de la Escritura era lo propio y lo que cabía esperar de un profeta escatológico. En esta entrada triunfal, Jesús parece haber dado el paso del mesianismo profético al regio.

Sus discípulos, al menos, así interpretaron este acontecimiento, que, junto con el de la expulsión de los mercaderes del templo, constituyó la prueba de cargo en el proceso contra Jesús. Lo cierto es que éste terminó muriendo como un profeta mártir, en la línea de los profetas bíblicos, tenidos por mártires, aunque no hubiera constancia de ello.» [Trebolle Barrera, Julio: *Los orígenes de la religión de Israel. Imagen y palabra de un silencio*. Madrid: Editorial Trotta, 2008]

MARÍA EN LAS IGLESIAS CATÓLICA, ORTODOXA Y COPTA

«Bajo capa de dios paternal de los judíos, que había logrado triunfar en la lucha con las divinidades maternas del Cercano Oriente, la figura divina de la Gran Madre emerge de nuevo y se convierte en la figura dominante del cristianismo medieval.

El significado que la divinidad materna tuvo para el cristianismo católico, a partir de la cuarta centuria, se pone de manifiesto, primero, en el papel que la Iglesia como tal comienza a desempeñar; y, segundo, en el culto a María. Se ha demostrado que al cristianismo primitivo le era aún bastante ajena la idea de una *iglesia*. Solo en el curso del desarrollo histórico asume la Iglesia una organización jerárquica; la Iglesia misma se convierte en una institución sagrada y en algo más que en la suma de sus miembros. La Iglesia es la mediadora de la salvación, los creyentes son sus hijos, es la Gran Madre [la Santa Madre Iglesia] solo a través de la cual se puede alcanzar seguridad y bendición.

Igualmente reveladora es la restauración de la figura de la divinidad materna en el culto de María. María representa esa divinidad materna que se independiza al separarse del Dios Padre. En ella se experimentaban ahora consciente y claramente y se representaban simbólicamente las cualidades maternas, que siempre habían sido inconscientemente una parte de Dios Padre.

En los relatos del Nuevo Testamento, María no es de ningún modo elevada más allá de la esfera de la humanidad ordinaria. Con el desarrollo de la cristología, las ideas acerca de María adquirieron una prominencia cada vez mayor. Cuanto más la figura del Jesús histórico y humano retrocedía en favor del preexistente Hijo de Dios, tanto más se deificaba a María. En la controversia nestoriana se llegó en el 431 a la decisión, contra Nestorio, de que María no era solo la madre de Cristo sino también la Madre de Dios, y a la terminación de la cuarta centuria surgió un culto de María y los hombres le elevaron oraciones.

Aproximadamente en la misma época, la representación de María en las artes plásticas comenzó a desempeñar un papel importante y cada vez mayor. Las centurias siguientes asignaron cada vez más importancia a la Madre de Dios, y su adoración se hizo más exuberante y más general. Se le erigieron altares y sus cuadros eran exhibidos en todas partes. De receptora de gracia se convirtió en dispensadora de gracia. María con el niño Jesús pasó a ser el símbolo del medioevo católico.

La conexión de la adoración de María con la adoración de las divinidades maternas paganas se ha estudiado muchas veces.» [Fromm, 1976: 80 ss.]

Como la doctrina de la Trinidad considera a Jesús una de las personas divinas (Padre, Hijo y Espíritu Santo), se le da a María el título de Theotokos, 'Madre de Dios'.

En las Iglesias ortodoxas y en la Iglesia católica existe la creencia de la "Dormición de la Virgen" antes de subir al cielo (*Asunción*), ya que al considerar que estaba libre del pecado original, no podía morir pues la muerte es consecuencia de este pecado.

La Asunción de María o Asunción de la Virgen es la creencia, de acuerdo con la tradición y doctrina de la Iglesia católica¹ y de la Iglesia ortodoxa, la iglesia ortodoxa oriental y algunas denominaciones protestantes como los anglicanos, que la Virgen María, la madre de Jesucristo, cumplido el curso de su vida terrenal, fue llevada en cuerpo y alma al Cielo. No debe confundirse con la Ascensión, que hace referencia al propio Jesucristo.

Por medio de la constitución apostólica *Munificentissimus Deus*, el papa Pío XII proclamó el dogma de la Asunción de la Virgen el 1 de noviembre de 1950. Al definir este dogma, Pío XII no hizo más que definir solemnemente lo que los fieles siempre habían creído, que la carne de la mujer que había dado carne al Hijo de Dios escapó a la corrupción de la carne humana. Las confesiones protestantes niegan esta proposición. Los teólogos reformadores no aceptan el dogma de la Inmaculada Concepción, es decir que María fue preservada del pecado original.

En la tradición cristiana, el culto de la Virgen asimiló la mayor parte del culto clásico a la fertilidad. Pero María no tiene el estatus divino propio de la antigua Mater de los dioses.

Contrariamente a las inmortales de los politeísmos, María vive una vida que termina, al igual que los humanos. Ni diosa, ni mujer con la que puedan

equipararse las humanas, puesto que ella es reconocida como «única entre las mujeres», la figura de María revela hasta qué punto el papel secundario de la mujer está inscrito en el imaginario cristiano, como lo está en los otros monoteísmos triunfantes en los dos últimos milenios: el judaísmo y el islam.

«La virginidad de María se inventa a finales del siglo IV, 380 años después de Jesús. Hubo alguno antes que lo defendió, pero no la Iglesia primitiva. Porque a la Iglesia primitiva jamás le interesó la virginidad de María para nada. Por la sencilla razón de que solo le interesaba el nacimiento prodigioso del héroe Jesús, pero le importaba un comino lo que hiciera María después. Es evidente que Jesús, por ejemplo, tiene hermanos.» [Antonio Piñero, en *El Confidencial*, 18/11/2021]

INANNA Y SU HIJO Y NACIMIENTO DEL NIÑO EN LOS EVANGELIOS

«Los himnos y alabanzas ofrecidos en el sur de Sumer a Inanna, reina virgen del cielo y de la tierra, y en el norte a su equivalente, Istar, anunciaban ya los que hoy se ofrecen a María, reina virgen del cielo. Los atributos de las diosas eran, al igual que los de María, la luna creciente y la estrella matutina y vespertina a la que llamamos Venus, dándole el nombre de la diosa romana del amor.

El consorte de Inanna moría y descendía al inframundo cada año, fulminado por los rayos abrasadores del sol de julio que resecan y achicharraban la tierra. Ascendía de nuevo bajo la forma de los primeros brotes de cereal que anunciaban la renovación de la fertilidad de la tierra.

María, al igual que Istar, tiene un hijo que sufre una muerte sacrificio, desciende al inframundo y resucita de entre los muertos. La diosa doliente y el dios agonizante aparecen juntos en el mito lunar, que se ha conservado intacto a través de este inmenso lapso de tiempo, respetuosamente preservado en los rituales de una Iglesia que todavía saluda el nacimiento del hijo de una madre en Navidad, llora su muerte en Viernes Santo y celebra su resurrección el Domingo de Pascua.



La diosa sumeria Inanna y su hijo (período Arcadio, 2334-2154 a.C.). El sello cilíndrico muestra a la diosa alzando al niño sobre su regazo. Frente a él, un poco más arriba y por encima de un jarrón ritual, se encuentran la estrella de ocho puntas y la luna creciente.

Estos signos sugieren que la diosa en cuestión es Innana-Istar. A la izquierda, dos figuras se aproximan a la madre y su hijo. Esta imagen anticipa el relato

del nacimiento y de la estrella resplandeciente que iluminó el lugar del nacimiento del niño divino en Belén.

Es posible que, de hecho, la historia del nacimiento que abre los evangelios de Lucas y Mateo, así como la narración del juicio, la crucifixión y la resurrección al final de los cuatro evangelios, recorra de nueva la urdimbre de una historia muchás más antigua: la que pertenecía a la diosa Inanna y su hijo-amante Dumuzi. Incluso la estrella que se cernía sobre el pesebre de Belén es un reflejo del planeta lumino que 3000 años atrás fue el astro de Istar. Inanna, pastora sagrada y guardiana del establo de vacas, dio entonces a luz a un hijo al que se llamó "pastor", "señor del aprisco de ovejas", "señor de la red" y "señor de la vida".

Este entramado de similitudes suscita una pregunta: esta historia arquetípica, presentada como "revelación" por los cristianos, ¿fue en algún momento parte de la literatura sapiencial, perdida y destruida, del pueblo hebreo? ¿Fue sumerio su "modelo" original? Babilonia, durante el Cautiverio (586-538 a.C.), fue el punto de encuentro de las culturas sumeria y hebrea, y muchos millares de judíos permanecieron en Mesopotamia después de los años del exilio, estableciéndose en prósperas comunidades.

Es posible que alguno de ellos conservasen con cariño este mito de la diosa y su hijo hasta que acabó por ser narrado en forma que se le dio en los evangelios. Una vez descubierta la anterior iconografía de la diosa, se hace visible su papel en el relato cristiano.» [Baring, 2005: 211-212]

EL DESCENSO DE INANNA – MUERTE Y RESURRECCIÓN DE JESÚS

«Con historia de Inanna e Istar llegamos a lo que, aparte del *Poema de Gilgamesh*, constituyó el más grande e influyente de los mitos de la Edad de Bronce, el poema conocido como *Descenso de Inanna*. Esta antiquísima dramatización ritual de un mito lunar es al menos 2000, si no 3000 años anterior al relato cristiano de la crucifixión, el descenso al infierno y la resurrección de Jesús.

En ella, Inanna desciende al oscuro reino de su hermana Ereshkigal, despojándose, pieza por pieza, de las galas propias de su posición en cada uno de las siete puertas del inframundo. Ereshkigal fija en Inanna el "ojo de la muerte" y durante tres días cuelga de un gancho como un despojo. Su fiel compañera Ninshubur ("reina del este"), a la que advirtió que debía ir por ayuda si ella no regresaba, apela al dios Enlil, luego a Nanna, el dios lunar, y finalmente a Enki. Enki, dios de la sabiduría, responde y envía a dos criaturas a que supliquen a Ereshkigal que libere a Inanna.

Se encuentran a Ereshkigal mientras está dando a luz. Inanna es devuelta a la vida y asciende, como la luna tras sus tres día de "muerte", para ocupar de nuevo su sitio como reina del cielo. Pero se le obliga a elegir a alguien que sea sacrificado en su lugar y, negándose a permitir que Ninshubur o sus hijos sean sacrificados, escoge a su esposo, Dumuzi.

Este gran drama lunar narra la historia del oscurecimiento de la luna y la aparición del nuevo cuarto creciente tras los tres días de oscuridad, y es probable que fuese ya muy antiguo cuando se puso por escrito por primera vez cerca del 1750 a.C.» [Baring, 2005: 211-212]

EL PROTESTANTISMO COMO MODELO DE RELIGIÓN MODERNA

Robert N. Bellah, („Religiöse Evolution“, en: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*. Frankfurt 1973) distingue las siguientes etapas o fases: etapas primitiva, arcaica, histórica, moderna temprana y moderna. En estas etapas se produce una transición de una cosmovisión monista a una dualista.

La Reforma Protestante es para Bellah el típico ejemplo de una la religión moderna, en la que se produce el colapso de la estructura jerárquica del mundo religioso y político. La salvación ya no consigue con la huida de este mundo, sino que, por el contrario, la salvación se gana mediante la acción en este mundo. La acción religiosa ya no se limita a actos y cultos especiales, sino que es una exigencia con la que debe medirse toda acción en la vida cotidiana.

La jerarquía también se ha eliminado en las formas de organización religiosa. Los dos niveles de cualificación religiosa están sustituidos por la distinción entre los elegidos y los rechazados. El antiguo sistema de clases de la sociedad se disuelve y queda sustituido por un tipo de organización social multicéntrica.

Tanto la Iglesia como el Estado recibieron sus propias esferas de autoridad, aunque la Iglesia siguió desempeñando un papel de autoridad de control ético durante mucho tiempo e inició numerosos desarrollos en el bienestar público, así como en la cultura.

En la religión moderna ya no se habla de un sistema de símbolos religiosos socialmente vinculantes. La acción religiosa significa la búsqueda de una acción personalmente madura y responsable en el mundo. La organización religiosa tiene lugar en el marco de asociaciones religiosas privadas con una afiliación abierta y flexible.

PROTESTANTISMO Y LA LETRA

A fondo de estos pasajes late el conflicto que Unamuno descubre a base del cristianismo: el de si el hombre se salva abandonando este mundo y poniendo toda su fe en un añorado «más allá» donde habite el alma inmortal (concepto platónico), o si abrazando la carne de este mundo y dejando hijos que comuniquen su biología y carácter a las generaciones venideras.

Para Unamuno el dogma judaico de la resurrección de la carne y el concepto griego de la inmortalidad del alma se sintetizaron en la persona de San Pablo, un fariseo helenizado en quien el compromiso carnal entra en conflicto vivificador con el compromiso espiritual.

Pero aunque el compromiso carnal procede de la vida y se encuentra en el Verbo divino, el seno de la Letra cristiana es netamente platónico. El hombre

de carne y hueso vive en la historia y en la sociedad; su identidad pristina no se concibe sino en relación con otros seres humanos. Al contrario, el cristianismo fundamental es solitario; tiene la vida de un monje o ermitaño, «si eso es vivir» (A, p. 317).

El Verbo, la Palabra inmersa en los actos y sonidos y añoranzas de la carne, nunca se escribió. Pero «San Pablo, el judío helenizado, el fariseo platonizante, escribió o, acaso mejor, dictó sus epístolas.

En San Pablo el verbo se hace letra, el Evangelio se hace Libro, se hace Biblia. Y empieza el protestantismo, la tiranía de la letra» (A, p. 319).

Con la letra, prelude inevitable al protestantismo y al catolicismo protestantizado, nació el dogma. «La Reforma, que fue la explosión de la letra, trató de resucitar en ella la palabra; trató de sacar del Libro el Verbo, de la Historia el Evangelio, y resucitó la vieja contradicción latente» (A, p. 321). «La Reforma quiso volver a la vida por la letra, y acabó disolviendo la letra. Porque el libre examen es la muerte de la letra» (A, p. 322)

[Fuente: <https://core.ac.uk/download/pdf/9499508.pdf>]
