

CUADERNOS DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA

AÑO V, Vol. 17

Verano de 2023

ORGANO OFICIAL DE LA



**FACULTAD TEOLÓGICA
CRISTIANA REFORMADA**

Publicación trimestral del claustro de profesores de
la Facultad Teológica Cristiana Reformada.

Director:

Manuel Díaz Pineda

Consejo de Redacción:

José Uwe Hutter
José Luis Fortes Gutiérrez
Alfonso Roper Berzosa
Juan Manuel Quero
Francisco González de Posada

Título CUADERNOS DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA

FACULTAD TEOLÓGICA CRISTIANA REFORMADA, MADRID

Email: ftcr_es@yahoo.es

Impreso en España

ISSN 2659-9945

INDICE

EDITORIAL.....	7
LA DOCTRINA DE LA CREACIÓN SEGÚN KARL BARTH (II)	
Alfonso Roperio.....	9
COLEGIOS PROTESTANTES EN LA ACTUALIDAD: Colegio «El Porvenir» (FFF)	
Juan Manuel Quero Moreno	25
EL JARDÍN O HUERTO DEL EDEN (y III)	
Manuel Díaz.....	35
SÍNTESIS DE CÓMO SE DEBE DENOMINAR AL PERIODO PROTESTANTE DEL SIGLO XIX EN ESPAÑA	
Samuel Alonso Sánchez.....	57
LA INQUISICIÓN EN LA AMÉRICA COLONIAL	
José Luis Fortes Gutiérrez.....	71
1. CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS CRISTIANAS EN TORNO A LA GUERRA DE UCRANIA.....	91
2. CONSIDERACIONES SOCIORRELIGIOSAS DE LA IGLESIA ORTODOXA EN RELACIÓN CON LA GUERRA DE UCRANIA	
Francisco González de Posada.....	101
JESÚS Y SU CONTEXTO	
Luis Dimas Jolón.....	113
RESEÑA DE LIBROS.....	123

INFORMACIÓN DE NUESTROS PROGRAMAS DE ESTUDIO.....	127
--	------------

EDITORIAL

En el presente número que aparece de *Cuadernos de Reflexión Teológica*, publicamos la segunda parte del artículo titulado ***La doctrina de la creación según Karl Barth*** de Alfonso Roper Berzosa. La reflexión de Barth sobre la creación no parte del análisis científico o filosófico de la misma, sino de la misma Biblia, toda vez que considera que la teología cristiana debe rechazar por completo la teología natural.

A continuación presentamos el estudio titulado ***Colegios protestantes en la actualidad: Colegio “El Provenir” (FFF)***, del profesor Juan Manuel Quero Moreno, donde nos relata las fases de su existencia y sus prioridades que pasan por el desarrollo de una educación de calidad, que comprenda una concepción de la vida desde valores cristianos.

Publicamos la última parte del estudio titulado ***El jardín o huerto del Eden*** de Manuel Díaz Pineda, presentando un acercamiento y toma en cuenta del asunto del Jardín del Eden.

De Samuel Alonso Sánchez, una joven promesa, presentamos el estudio titulado ***Síntesis de cómo se debe denominar al periodo protestante del siglo XIX en España***. En el que trata de determinar si a este periodo se le puede llamar o no «Segunda Reforma».

El profesor José Luis Fortes Gutiérrez, nos presenta su investigación sobre ***La Inquisición en la América Colonial***, en el que estudia la implantación de las

estructuras religiosas de la metrópoli y por lo tanto, de modo muy natural, la de los tribunales inquisitoriales.

Del Catedrático y Académico Francisco González de Posada presentamos dos artículos, uno titulado ***Consideraciones teológicas cristianas en torno a la guerra de Ucrania***, y el otro titulado ***Consideraciones sociorreligiosas de la Iglesia ortodoxa en relación con la guerra de Ucrania***, presentados en la Academia de Ciencias, Ingenierías y Humanidades de Lanzarote.

Por último, el profesor Luis Dimas Jolón, presenta el estudio ***Jesús y su contexto***, En que trata de cuáles son las características de ese contexto religioso en el cual Jesús nace.

LA DOCTRINA DE LA CREACIÓN SEGÚN KARL BARTH (II)

Alfonso Ropero*



Antropología

Lo mismo hace en su antropología. A la pregunta «¿Qué es el hombre?», Barth responde señalando a Jesucristo con el «dedo índice prodigioso» de Juan Bautista representado en el retablo de Isenheim. Barth define a Jesús como el verdadero ser humano para otras personas, y contrasta al Crucificado victorioso con Dionisio, es decir, con el *Übermensch*, el Superhombre, de Nietzsche.

Puesto que Dios realiza todos sus tratos con el hombre en y a través de la persona de Jesucristo, Barth toma la humanidad de Jesús como paradigma para comprender la naturaleza humana en general. Para Barth, ver a Cristo en todos los hombres no es un mero sentimiento piadoso. La existencia de todos los hombres en Cristo (regenerados o no) es el fundamento mismo de su existencia: «O a través de Él conocemos lo que realmente somos como hombres, o no lo sabemos en absoluto». [42] Jesucristo es el hombre perfecto, y como tal es la revelación perfecta del hombre. Es también el hombre por el que «se decide la realidad de todos y cada uno de los demás hombres». [43]

*Alfonso Ropero Berzosa tiene un doctorado en Filosofía (Sant Alcuin University College, Oxford Term, Inglaterra), un Máster en Teología por el CEIBI y es graduado de Welwyn School of Evangelism, Herts (Inglaterra). Autor de varios libros y ensayos. Actualmente Exdirector de Publicaciones de Editorial Clie.

Alma, cuerpo, espíritu

Barth pasa de la expresión más auténtica de la antropología en Jesucristo a la antropología de todos nosotros en la sección titulada «El hombre como alma y cuerpo», donde Barth define nuestra antropología con la famosa frase «alma de mi cuerpo», como se ejemplifica en el encabezado a esta sección:

«Por el Espíritu de Dios, el hombre es el sujeto, la forma y la vida de un organismo sustancial, el alma de su cuerpo, total y simultáneamente ambos, en una diferencia imborrable, una unidad inseparable y un orden indestructible.[44]

En la frase, «alma de mi cuerpo», Barth afirma la dicotomía vernácula de la antigua ortodoxia al definir al hombre en dos partes: cuerpo y alma. La dicotomía de Barth de «alma de mi cuerpo» refuerza la inseparabilidad de estas dos partes: alma y cuerpo, donde la frase *alma de mi cuerpo* recuerda terminológicamente a la formulación cristológica de Calcedonia de las dos naturalezas de Jesús como «inconfundiblemente, inmutablemente, indivisiblemente, inseparablemente». Para un resumen conciso de la antropología de Barth, transcribo a continuación la cita, un poco largo, de la conclusión de este tema:

«Nuestra interpretación de esos fenómenos, formulada lo más brevemente posible en cuatro proposiciones, sería la siguiente.

1. El alma no actúa sobre el cuerpo, sino que actúa el único hombre. Y lo hace en que como alma se anima a sí mismo y es sujeto actuante, pero siempre como alma es alma de su

cuerpo, animada por sí misma, determinada y capacitada para obrar, y comprometida en la acción.

2. Además, el alma no sufre por el cuerpo, sino que sufre el único hombre. Y esto ocurre porque como alma (es decir, como sujeto que actúa) está fundamentalmente expuesto y es susceptible a tales obstáculos y daños, pero como alma de su cuerpo debe experimentarlos realmente.

3. De nuevo, el cuerpo no actúa sobre el alma, sino que actúa el hombre. Actúa en cuanto que como cuerpo está animado por sí mismo, determinado y capacitado para actuar, y comprometido en la acción, pero como cuerpo de su alma, animándose a sí mismo y sujeto actuante.

4. Y de nuevo, el cuerpo no sufre del alma, pero el hombre sufre. Cuando esto sucede, significa que como cuerpo él realmente experimenta tales obstáculos y heridas, pero que como cuerpo de su alma realmente debe hacerlos suyos.

El único hombre íntegro es, pues, aquel que actúa por sí mismo y sufre en sí mismo, pero siempre de tal modo que primero es alma (regente, en el sujeto) y luego cuerpo (servidor, en el objeto), siempre en este orden interior, racional y lógicamente de toda su naturaleza».[45]

Los elementos monistas positivos de la antropología de Barth están en su identificación del hombre Jesús de Nazaret como nuestra verdadera antropología, y en la inseparabilidad del alma y el cuerpo de cada persona. Barth describe la unidad indivisible de las dos partes de la persona en la frase dialéctica: «alma encarnada y cuerpo dotado de alma», como se ejemplifica en la siguiente cita:

«El Jesús del Nuevo Testamento es hombre supremamente verdadero en el hecho mismo de que no se ajusta a la definición posterior, y lejos de existir como la unión de dos partes de dos “sustancias”, es un solo hombre, alma corpórea y alma cuerpo: el uno en el otro y nunca meramente junto a él; el uno nunca sin el otro sino sólo con él, y en él presente, activo y significativo; el uno con todos sus atributos siempre debe ser tomado tan en serio como el otro. Como este hombre completo, y por lo tanto como verdadero hombre, el Jesús del Nuevo Testamento nace y vive y sufre y muere y resucita».[46]

Karl Barth identifica el espíritu del ser humano con el Espíritu de Dios. El Espíritu no es otra parte del hombre, de la mujer. El hombre existe en una dicotomía de dos partes: cuerpo y alma, y el Espíritu de Dios es el que da vida al *alma de su cuerpo*. El hombre existe porque tiene Espíritu. Barth explica la relación del Espíritu Santo con el alma o el cuerpo del hombre de la siguiente manera:

«Nuestra afirmación de que el hombre es íntegro y al mismo tiempo alma y cuerpo presupone la primera afirmación de que el hombre es tal como tiene Espíritu. Dijimos en nuestra segunda subsección [46.2] que es el Espíritu, es decir, la acción inmediata de Dios mismo, lo que fundamenta, constituye y mantiene al hombre como alma de su cuerpo. Es, pues, el Espíritu que lo unifica y lo mantiene unido como alma y cuerpo. Si nos abstraemos del Espíritu y, por tanto, del acto del Creador viviente, necesariamente nos abstraemos entre el alma y el cuerpo. Si consideramos al hombre por sí mismo, es decir, sin considerar que es sólo como Dios es para él, se le ve como una dualidad desconcertante, su cuerpo mortal por un lado y su alma inmortal por el otro, una totalidad compuesta de dos partes.

inadecuadamente pegados, de dos sustancias obviamente diferentes y en conflicto. Y por mucho que tratemos de persuadirnos de que esta dualidad es el hombre único, nos encontramos en medio del concepto griego y de toda otra forma de paganismo, que no ve ni al Dios real ni al hombre real, y no puede hacerlo, porque el conocimiento del Ser necesita espíritu para este propósito y esto es incompatible con el paganismo. Nuestro único alivio se encontrará entonces en el movimiento de vaivén entre las ideas y la apariencia, el pensamiento y la especulación, etc., que impregna la historia de la filosofía en todas las épocas».[47]

Barth no cree que el espíritu sea una tercera parte del hombre, porque identifica el espíritu con el Espíritu de Dios. El movimiento *Creator Spiritus* hacia el hombre es la base de su vida tal como existe en el «alma de su cuerpo».

1 Tesalonicenses 5:21 es el *locus classicus* de la tricotomía porque contiene la frase «espíritu, alma y cuerpo», lo que sugiere que el ser humano se compone tres partes. Barth tiene un excelente comentario sobre este versículo que los apologistas griegos usan con tanta frecuencia para justificar la tricotomía:

«El único pasaje bíblico que puede considerarse ambiguo a este respecto es 1 Tes 5:23. . . Las Escrituras nunca dicen “alma” cuando sólo puede significar “espíritu”. Pero a menudo dice “espíritu” cuando quiere decir “alma”; y hay una razón interior para esto en el hecho de que la constitución del hombre como alma y cuerpo no puede describirse completa y exactamente sin pensar primero y principalmente en el espíritu como su base adecuada. En ninguna parte se nos invita a pensar en estas tres entidades. Incluso Agustín, cuando dio una vez la formulación casi

intolerablemente dura: hay tres cosas que definen a un ser humano: espíritu, alma y cuerpo, se corrigió inmediatamente: estas pueden, en cambio, llamarse dos, ya que a menudo el alma es nombrada junto con el espíritu. El tricotomismo debe desembocar necesariamente en la visión y el concepto de dos almas diferentes y, por tanto, en una escisión del ser del hombre. Esto hace comprensible la fuerza con la que fue condenado en el Cuarto Concilio de Constantinopla en 869-70 d.C.». [48]

Otras antropologías

Barth es famoso por su implacable rechazo a la revelación natural, y la antropología «no teológica» no es una excepción. El hombre es incapaz de conocerse a sí mismo aparte de la Palabra de Dios y cualquier antropología no teológica de este tipo es un enemigo peligroso de la antropología cristiana. Barth cree que los resultados de la antropología no teológica son hipotéticos y no esenciales, aunque no prohíbe todas las investigaciones antropológicas no teológicas, como la que en su día realizó uno de sus discípulos, Wolfhart Pannenberg, autor de una monumental *Antropología en perspectiva teológica*, que bien puede ser ejemplo de una antropología teológica a la luz de otras antropologías de carácter científico y filosófico.

Barth creía que la antropología no teológica colapsa en el dogma ateo como lo ejemplifica la siguiente cita:

«Es claro que aquí debemos apartarnos del camino tomado por la antropología que se propone como fin comprender al hombre sin Dios. Pertenece a la esencia de toda antropología no teológica fijarse tal fin. Por supuesto, no es esencial que este objetivo se establezca de manera absoluta

y, por lo tanto, se intente en el sentido del dogma ateo. Sólo puede tener una intención hipotética».[49]

Según Pannenberg, lo que Barth pretendía con estas precauciones era evitar el peligro de encerrar la teología en el antropocentrismo. «Se trata del peligro de que el hombre, en la teología, sólo se ocupa de sí mismo en vez de ocuparse de Dios, y yerre así el tema de aquella».[50] Dicho esto, el discípulo rectifica, o da un paso más allá del maestro y dice. «Y sin embargo», añade:

«Y sin embargo, la teología, si no quiere ser víctima de una ilusión acerca de lo que ella misma hace, debe comenzar por reflexionar sobre la importancia fundamental que tiene la antropología para todo el pensamiento moderno y para toda pretensión de validez universal que pueda ser defendida en la modernidad por los enunciados religiosos».[51]

Pannenberg no ve necesario posicionarse por encima del mundo y su historia para hablar de Dios y del hombre en cuanto llamado a relacionarse con él, toda vez que el corazón de la fe cristiana reside en la Encarnación del Logos divino en la historia humana. Por eso el teólogo debe estar dispuesto a dialogar con la filosofía, la historia, la antropología, la sociología y el resto de las ciencias naturales. De otro modo, las afirmaciones teológicas sobre la preeminencia de la divinidad de Dios, por tajantes y rigurosas que puedan ser, no pasan de ser meras aseveraciones subjetivas que no pueden reclamar seriamente validez universal.

«Esta ha sido la tragedia de la teología dialéctica y, en especial, la de Karl Barth. Al desdeñar argüir sobre el suelo de la antropología a favor de que la problemática religiosa

no puede soslayarse, quedó expuesta, sin defensa alguna, a la sospecha de que su fe es una posición subjetiva y arbitraria».[52]

Aunque este artículo no trata de Pannenberg, no puedo resistirme a citar la siguiente valoración de su teología, en cuanto nos puede servir de guía también a nosotros en la búsqueda de una teología abierta, en diálogo con el mundo: «La obra de Pannenberg dialoga con las principales corrientes antropológicas, filosóficas, sociológicas, históricas y científicas de nuestro tiempo. Su obra acomete una labor de restauración sobre las ruinas que dejó Nietzsche, entre otros, en su derribo de Dios y de la razón humana».[53]

Para entender correctamente el pensamiento de Karl Barth hay que tener en cuenta sus referentes y su oposición a una teología humana, demasiado humana. En la estela kantiana, Barth consideraba que las ciencias están limitadas al estudio de lo fenoménico.[54] En base a esto, su teología de la revelación tiene *prioridad* ontológica y epistemológica. La ciencia sería su *socio menor* en este diálogo, socio no desdeñable que *debe* ser escuchado. La revelación nos proporciona determinados rayos de luz de la verdad de Dios y de su trato con la humanidad, que la teología trata de sistematizar con muchos riesgos. Semejante revelación no nos dice nada directamente de los temas científicos, estos pertenecer al campo de la racionalidad humana. De todos modos, no hay tal cosa como una racionalidad independiente, o ninguna otra capacidad humana aparte de los actos concomitantes del mismo Espíritu que infunde la vida del alma. «El Espíritu no garantiza la verdad científica, pero nos capacita para la posibilidad de poner el fenómeno en orden. Dios es suficientemente generoso con la verdad,

tanto si es consciente o no, la humanidad recibirá todo lo que necesite. El discernimiento de la verdad no está restringido al pequeño rebaño de los cristianos, la operación del Espíritu Santo en la revelación de la verdad está a disposición de toda la humanidad. [55]

En principio, no podemos afirmar que Barth descuide la realidad histórica debido a su concentración teológica en el Jesucristo pre-temporal, supra-histórico. Según la dialéctica de eternidad e historia en la teología de Barth, Jesucristo es, al mismo tiempo que Dios, una persona viva en la historia. La obra de Jesucristo, que es central para la alianza y la gracia de Dios, se revela y actualiza en la historia. Barth no rechaza en absoluto el concepto del Logos encarnado, sino que utiliza el término «Jesucristo» mucho más concreto y objetivo. La naturaleza humana creada de Jesucristo se anticipa en la eternidad, pero se actualiza en la historia. De modo que, para Barth, la alianza existía antes de la creación, pero la alianza se actualiza en Jesucristo en y después de la historia de la creación, en consecuencia, la doctrina de la creación de Barth se ocupa profundamente de la realidad histórica de la creación. Barth propuso que las teorías científicas y otros saberes seculares, podían entenderse como parábolas de aspectos de la verdad revelada, no disponibles como tales para la ciencia natural. [56]

Analogia relationis

Barth rechaza los esfuerzos pasados por identificar la *imago dei* con la espiritualidad o la racionalidad como «interpretaciones inventadas arbitrariamente» que son expuestas por personas que simplemente han «ignorado la explicación definitiva dada por el propio texto». Como modo correcto de abordar la investigación, Barth señala el «plural

divino» en el relato del Génesis sobre la creación de la humanidad: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gn 1:26). No ve en ello una referencia intencionada a la naturaleza trina de Dios, pero insiste en que descarta la noción de la deidad bíblica como un soberano solitario. Y es significativo, observa, que esta referencia a un «nosotros» divino vaya inmediatamente seguida de la referencia a la creación de «varón y hembra». Esto sugiere claramente, dice, que hay una «simple correspondencia... entre esta marca de lo divino, a saber, que incluye un Yo y un Tú, y el ser del hombre, varón y hembra». [57] Desde este punto de vista, pues, la imagen de Dios consiste en la *relacionalidad* humana.

«La culminación de toda la creación aquí descrita, es decir, la culminación del hombre por la creación de la mujer, no es sólo un secreto, sino el secreto, el corazón de todos los secretos de Dios Creador. Toda la base de la creación, toda la alianza de Dios con el hombre, que más tarde se establecerá, se realizará y se cumplirá históricamente, está prefigurada en este acontecimiento, en la culminación del surgimiento del hombre por la venida de la mujer al hombre». [58]

La relación hombre-mujer es considerada por Barth como una analogía para explicar la verdad de que los humanos son seres relacionales creados y la verdad de que el Dios Trino es un ser relacional.

«Así como Dios es Uno, y sólo Él es Dios, así el hombre es uno y sólo, y dos sólo en la dualidad de su género, es decir, en la dualidad de hombre y mujer. De este modo es copia e imitación de Dios. De este modo repite en su confrontación de Dios y de sí mismo la confrontación en Dios. De este

modo es la criatura especial de la gracia especial de Dios».[59]

Y un poco más adelante:

«El hecho de haber sido creado hombre y mujer será el gran paradigma de todo lo que tendrá lugar entre él y sus semejantes. El hecho de que haya sido creado y exista como varón y mujer resultará ser no sólo una copia e imitación de su Creador como tal, sino al mismo tiempo un tipo de la historia de la alianza y la salvación que tendrá lugar entre él y su Creador. En todas sus palabras y acciones futuras, Dios reconocerá que ha creado al hombre varón y hembra, y así a su imagen y semejanza».[60]

La creación del varón y la mujer para vivir en relación mutua crea la esfera en la que opera la gracia y también actúa como signo de la relación entre Cristo y la Iglesia.[61] «Cuando el Antiguo Testamento da dignidad a la relación sexual, tiene en cuenta su prototipo, la semejanza divina del hombre como varón y hembra, que en el plan y la elección de Dios es en primer lugar la relación entre Jesús y su Iglesia, en segundo lugar la relación entre Yahvé e Israel, y sólo finalmente -aunque muy directamente en vista de su origen- la relación entre los sexos. Puesto que Jesucristo y su Iglesia son la base interna de la creación, y puesto que Jesucristo es también la base de la elección y la llamada de Israel, la relación entre Yahvé e Israel puede y debe describirse como una relación erótica».[62]

Barth llega a esta conclusión después de haber negado que la *imago dei* o imagen divina es algo que el ser humano posee y puede transmitir o perder. «Lo que el hombre no posee no puede legarlo ni perderlo». [63] La imagen de

Dios en los seres humanos no es algo que poseamos y que, por tanto, podamos transmitir a nuestros descendientes. Tampoco es algo de lo que podamos disponer voluntariamente, lo que sería cierto si fuera de alguna manera nuestra posesión.

Entonces, ¿qué es? ¿Es algo perdido? No. La imagen de Dios no es algo que se haya perdido hace mucho tiempo en un estado ideal pasado o en la historia, ni es algo que pueda ser, por un fallo humano, algo que pueda ser borrado más allá del reconocimiento por nuestra propia voluntad, ya sea mala o buena.

Característicamente, Barth insiste en que la imagen de Dios en los seres humanos, por lo tanto, no es algo que se transmite o se pierde de alguna manera, sino algo que se da continua y libremente como una gracia de Dios a cada ser humano masculino y femenino. La imagen de Dios en nosotros es puro don, la posibilidad de que en ti y en mí los demás encuentren a un ser que, por definición, es lo que es estrictamente en virtud de una relación con Dios.

Ser humano es estar relacionado con Dios por iniciativa suya, ni más ni menos.[64]

Mito, saga, kerigma

Como hemos tenido ocasión de ver, Barth aplica al texto bíblico la alegoría y la tipología, pero nunca en perjuicio de su carácter histórico y literal —de hecho Barth es muy literalista. Esto explica el interés de Barth por reivindicar el Génesis como saga y no como mito. El mito, según Barth, expresa ciertas relaciones generales recurrentes revestidas de una narración aparentemente histórica, mientras que la

saga registra la historia real, aunque expresada en forma de relato simbólico. [65]

Barth dedicó a este tema algunas reflexiones interesantes, donde se demuestra su preocupación por una definición adecuada del carácter histórico del relato bíblico, que sea capaz de ser fiel a su naturaleza, a lo que realmente es, y no a lo que nosotros entendemos actualmente por historia, que es una disciplina altamente científica. Por eso, Barth llama la atención a lo que se entendía por historia en el mundo antiguo, que tenía mucho que ver con el folclore y sagas que se contaban de los tiempos antiguos con un fin no tanto didáctico como teológico, o *kerigmático*, como prefiere Barth.

«El término “historia” debe entenderse en su significado más antiguo e ingenuo, en el que —con independencia de las distinciones entre lo que puede probarse históricamente, lo que tiene el carácter de saga y lo que ha sido conscientemente modelado, o inventado, en una revisión posterior y sintética— denota una historia que se recibe, mantiene y transmite en un sentido *kerigmático* definido. En relación con las historias bíblicas podemos, por supuesto, preguntarnos acerca de estas distinciones e incluso hacerlas hipotéticamente. Pero si lo hacemos, perderemos el sentido *kerigmático* en el que se cuentan. De hecho, cuanto más definidas las hagamos y más normativas las consideremos a efectos de exposición, más seguramente perderemos este sentido. Para hacer justicia a este sentido, o bien no debemos haber preguntado en absoluto acerca de estas distinciones, o bien debemos haber dejado de hacerlo. En otras palabras, debemos todavía, o de nuevo, leer estas historias en su unidad y totalidad. Sólo entonces pueden decir lo que intentan decir». [66]

La llamada historia bíblica contiene diferentes elementos. Uno es «histórico» en sentido estricto: tiene que ver con las personas, batallas, reinos y ciudades y localidades mencionadas. Pero también hay un elemento de saga, cuando nos habla de monstruos marinos, de los gigantes que habitaban la tierra. «Pero en relación con ellos, si somos lectores perspicaces, no pasaremos por alto los elementos históricos ni desecharemos los que parecen tener carácter de saga»[†]. [67]

NOTAS

[42] *Church Dogmatics*, III/2, p. 53.

[43] *Church Dogmatics*, III/2, p. 203.

[44] *Church Dogmatics*, III/2, p. 325.

[45] *Church Dogmatics*, III/2, pp. 432-433.

[46] *Church Dogmatics*, III/2, p. 327.

[47] *Church Dogmatics*, III/2, p. 393.

[48] *Church Dogmatics*, III/2, p. 355.

[49] *Church Dogmatics*, III/2, pp. 346-347.

[50] W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, p. 21. Sígueme, Salamanca 1993.

[51] Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, p. 21.

[52] Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, p. 21.

[53] Cecilia Echeverría-Falla, “Un intento de aproximación a la imagen de Dios en el hombre según Wolfhart Pannenberg”, *Pensamiento y Cultura*, 13-1 (2010), 18-36.

[54] *Church Dogmatics*, III/2, pp. 121-122.

[55] Andrew Robinson, ed., *Darwinism and Natural Theology: Evolving Perspectives*, p. 155. Cambridge Scholars Publishing, 2012.

[56] Philip Chapman, “Barth and Darwin: What is Humanity?”, *Theology and Science*, 12/4 (2014), 362-377.

[57] *Church Dogmatics*, III/I, pp. 183-195. «La invocación del personalismo dialógico de Buber en teología ha tenido un profundo impacto en el debate sobre la *imago Dei*. La relacionalidad se ha convertido en el interés que todo lo consume, aparte de la cuestión de qué está relacionado con qué y cómo». Randall E. Otto, “The *Imago Dei*

[†]*Church Dogmatics*, IV/2, p. 479.

as Familias”, *Journal of the Evangelical Theological Society*, 35/4 (1992), p. 509.

[58] *Church Dogmatics*, III/I, p. 295.

[59] *Church Dogmatics*, III/I, p. 191.

[60] *Church Dogmatics*, III/I, p. 195. Cf. Dominic Robinson, *Understanding the Imago Dei. The Thought of Barth, von Balthasar and Moltmann*. Routledge 2016; Lisa P. Stephenson, “Directed, ordered and related: Themale and female interpersonal relation in Karl Barth's *Church Dogmatics*”, *Scottish Journal of Theology*, 61/4 (2008), 435-449.

[61] «Hay al menos dos problemas con esta explicación “definitiva” de la *imago*. Uno es que la masculinidad y la feminidad como tales no son una marca distintiva de la humanidad, sino que son compartidas por muchos otros animales. La segunda es que el propio Barth parece estar leyendo nociones filosóficas más recientes en el texto con su uso de la construcción buberiana “Yo-Tú”. Una dificultad más interesante, sin embargo, reside en el hecho de que una mirada al propio texto en busca de la respuesta al significado de la imagen plantea otro candidato significativo. Habiendo creado a la humanidad como varón y hembra, Dios les asigna inmediatamente una tarea: deben “tener dominio” sobre el resto de la creación. Este rasgo -el ejercicio del dominio- tiene la ventaja de aplicarse únicamente a los seres humanos entre las criaturas, además de ser una delegación divina de algo que es central en el carácter de Dios como Gobernante soberano sobre todas las cosas. Así pues, ser “imagen” de Dios es algo que se pone de manifiesto cuando los seres humanos actúan, cuando ejercen la autoridad que Dios les ha delegado». Richard Mouw, *The Imago Dei and Philosophical Anthropology*, <https://christianscholars.com/the-imago-dei-and-philosophical-anthropology/>

[62] *Church Dogmatics*, III/I, p. 322. Cf. Craig A. Carter, “Karl Barth and the *Imago Dei*: Typology and the *Sensus Literalis* of Scripture”, en Stanley D. Walters, *Go Figure! Figuration in Biblical Interpretation*, pp. 121-136. Pickwick Publications, Eugene 2008.

[63] *Church Dogmatics*, III/I, p. 200.

[64] Cf. Gatis Lidums, *The doctrine of Imago Dei and its relation to self-transcendence in the context of practical theology*. Disertación académica, Helsinki 2004. Hay versión online. Anthony Wick, *The Imago Dei: The Image of God in John Calvin and Karl Barth*, https://www.academia.edu/42608208/The_Imago_De_i_The_Image_of_God_in_John_Calvin_and_Karl_Barth

[65] *Church Dogmatics*, III/I, pp. 228-329 .

[66] *Church Dogmatics*, IV/2, pp. 478-479.

[67] *Church Dogmatics*, IV/2, p. 479.

COLEGIOS PROTESTANTES EN LA ACTUALIDAD: Colegio «El Porvenir» (FFF)

Juan Manuel Quero Moreno^{*}



Algunos de los directores de los pocos colegios evangélicos que hoy siguen con sus puertas abiertas, están recibiendo solicitudes para que se les oriente acerca de la vía más adecuada para abrir otros colegios. Uno de los directores informa que ya le habían pedido asesoramiento, al menos 5 iglesias que tienen proyectos para abrir colegios evangélicos.

Otras iglesias siguen programas relacionados con el sistema de «homeschooling», que en estos momentos en España es algo que no tiene una cobertura legal. Carolina Bellew, una evangélica licenciada en Pedagogía y en Filología Francesa, Española y Alemana, radicada en España desde hace tiempo, aboga por el «homeschooling» como un método necesario en nuestros días. La evangélica Bellew pone de manifiesto lo que también dicen las estadísticas publicadas

^{*}Juan Manuel Quero Moreno es Doctor por la Universidad Complutense de Madrid (Área de Historia y Antropología del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones). Licenciado en «Geografía e Historia» por la UNED. Especialidad en «Historia de España». Diplomado en Teología por el Seminario Teológico UEBE: Alcobendas, Madrid. Es profesor en el departamento de Teología Práctica y en el de Historia, en la Facultad de Teología Protestante UEBE. Es profesor en el Centro Superior de Enseñanza Evangélica (FEREDE). Profesor invitado en la Facultad Teológica Cristiana Reformada.

en la prensa, que los niños que siguen la metodología de «homeschooling» son en EEUU cerca de los dos millones.

En España, según *El Mundo* son unos 4.000 los niños que estudian en sus casas y no van a la escuela. En este mismo artículo de *El Mundo* se hace una entrevista a una de las muchas familias que han tomado esta decisión. En este caso se trata de unos padres que son licenciados en Filosofía. [1] Estos demuestran como sus hijos están teniendo resultados muy positivos.

Aquí no se quiere valorar positiva o negativamente este sistema de estudio, perteneciente al movimiento «Growing without Schooling» fundado por el pedagogo John Holt, pero sí que nos recuerda la importancia dada a la enseñanza en el hogar y al aire libre, siguiendo las mismas inquietudes infantiles para aprender de forma más natural y de manera más reflexiva; impulsado por protestantes como los que hemos visto anteriormente. Esta metodología hoy se sigue defendiendo por bastantes pedagogos, como es el caso —según la protestante Bellew— del profesor Francisco González en España.

En el libro de Bellew hay un énfasis más concreto, manifestando una honda preocupación por las familias cristianas, enfatizando la necesidad de que los padres se preocupen por una educación que esté enfocada por lo que es la voluntad de Dios, no solamente por una educación religiosa, o por unas asignaturas sobre esta materia, sino por un todo educativo que redunde en una base de la voluntad de Dios tanto general, para los creyentes, como particular según designios y propósitos más individuales del creyente. Esto, además se sustenta en que la educación no es simplemente una forma de impartir conocimientos, sino que

también se imparten valores, y estos deben estar acorde a lo que la familia cree. [2]

El colegio evangélico más antiguo de nuestro país es «El Porvenir» ya que todos se cerraron con motivo de la Guerra Civil. Sin embargo la permanencia de esta institución no fue nada fácil, y se dio debido a la coexistencia de diferentes apoyos, junto con una lucha persistente que con sabiduría y cautela se mantendría hasta llegar a la democracia de nuestros días. La sucesión de los diferentes gobiernos de España, así como las distintas guerras sufridas, afectarían la marcha de este colegio, pero aún así una impertérrita labor lo mantendría en marcha.

En los últimos años se han dado cambios significativos, pues el alumnado está en torno a los 500 alumnos en el curso 2006 / 2007, y la mayoría ya no son evangélicos, como sería en la década del 1960. Son alumnos que proceden de las zonas inmediatas al colegio, y no de diferentes partes de España, como sería en los años 60.

El actual director del colegio (año 2006) Daniel Casado, aclara otra distinción de la época actual:

Lo que sí constituye una peculiaridad muy significativa es que en nuestro colegio se imparten clases de religión evangélica y se desarrollan otras actividades mediante las cuales queremos aproximar al alumno al modelo de vida que la Palabra de Dios nos presenta, haciendo especial hincapié en los valores humanos que ese modelo conlleva y en su profunda significación ética. Creemos firmemente que éste es un aspecto fundamental de nuestro testimonio.[3]

En la declaración de principios del ideario del colegio, que fue necesario formular en el año 1978, con motivo de la nueva Constitución del Estado español, «El Porvenir» se presenta como un colegio vinculado a las iglesias evangélicas. Sus líneas educativas estarían basadas —según esta declaración— en los principios del Evangelio. Además de especificar que no hay ninguna intencionalidad proselitista, también señala el principio de «*Non Scholae, sed vital discimus*». («No aprendemos para la escuela, sino para la vida»). Por otro lado también destaca la voluntad de apoyar a quienes lo necesiten, no teniendo ningún afán de lucro. Como se puede observar en el ideario, el colegio tendrá dentro de sus propósitos, guiar al alumno al autoaprendizaje, enseñándole a razonar con libertad, y respetando las peculiaridades de cada uno.[4]

En el año 1987 toda la obra iniciada por Federico Fliedner y continuada por diferentes hijos y nietos se constituyó en «Fundación Federico Fliedner», siendo inscrita como una organización benéfica. Aún actualmente, un amplio grupo de amigos, tanto en España como en el extranjero siguen mandando donativos y a veces a personas de la misma fe evangélica que apoyen esta Fundación, especialmente desde Alemania, lugar de procedencia de Fliedner. Esta Fundación tendrá como propósito, la continuidad de la labor de la familia Fliedner. Las iglesias fundadoras serían la Iglesia Evangélica Española, la Iglesia Española Reformada Episcopal, y la Iglesia Evangélica de habla Alemana en Madrid. [5]

Actualmente la FFF, comprende El Colegio «El Porvenir», el Colegio Juan de Valdés, la Librería Calatrava y el Seminario Unido de Teología (SEUT), que se ubica desde el año 2002 en El Escorial, lugar que fue también colegio y orfanato, del

que hablamos en hojas anteriores. Así, esta Fundación sigue apostando por una labor de ayuda al necesitado, pero también de una formación que va desde la más pueril a la más profunda, como el caso del SEUT.

En una entrevista realizada a Elfriede Fliedner, en el año 1987, se le pregunta acerca de la importancia y el sentido que puede tener en estos nuevos tiempos un colegio evangélico. Su respuesta sería la siguiente:

En la hora actual, la existencia de un Colegio Evangélico puede tener razón de ser siempre que destaque por ser lo que es [un colegio evangélico]. No depende esto del número de alumnos evangélicos, que puede ser mucho menor que el de los que no lo son. Depende de la personalidad de sus dirigentes y enseñantes, de su actitud hacia los alumnos, de la enseñanza religiosa que se imparta, del ambiente evangélico en general. Y es una gran oportunidad para darnos a conocer, porque los niños cuentan en su casa lo que sucede en el colegio y lo que aprenden, y ya se han dado muchos casos en los que por el hijo, los padres o la familia han llegado a conocer el Evangelio.

[6]

Hoy día, cuando «El Porvenir» es un colegio concertado, sigue ofreciéndose a la sociedad como lo hizo desde el principio. Así es indicado en un folleto de promoción de este centro. Se sigue buscando una educación integral, pero que no abandone el reto de una calidad académica excelente, y que además persiga el propósito de dar una formación humana y espiritual muy robusta. Así actualmente, se sigue renovando en la consecución de mantener una atención personalizada, con los medios científicos, tecnológicos y pedagógicos más adecuados. **[7]**

El ya citado Director del colegio, Daniel Casado que ostenta este cargo desde octubre de 1980, fue también alumno de esta institución, y además estuvo en el internado del mismo, entre los años 1960 y 1966. Después de casi 50 años de vinculación con este colegio, su opinión sobre lo que este centro ha supuesto y significa, ha de tenerse muy en cuenta. Por este motivo se tiene una entrevista con él para tratar algunos asuntos básicos de «El Porvenir». En la explicación del profesor Casado, se confirman algunas de los temas planteados en la presentación que se ha hecho hasta ahora sobre los inicios de esta institución.

«El Porvenir», no sería simplemente un centro, sino una casa, un hogar para maestros y alumnos. Allí vivirían Federico y su familia, y hasta que falleció Elfriede Fliedner fue así. Esto dio una característica muy especial, pues tanto en invierno como en verano, en horario lectivo o no, allí estaban estas personas que de una forma muy paternal atenderían a aquellos que requiriesen su orientación o apoyo.

La escuela, después del franquismo, pudo recibir subvenciones al igual que otros colegios, permitiendo esto que se pudiese ofrecer enseñanza gratuita a muchos alumnos más. La nueva situación favorecería el aumento progresivo de alumnos. Esto sería más evidente en 1985, al aprovechar la ley de conciertos que en ese año entraría en vigor.

En el curso 2008 / 2009 el número de alumnos es ya de 660. Y aunque, ahora la mayoría de los profesores no sean evangélicos, sin embargo se siguen manteniendo los principios, bajo los cuales este Colegio se fundó. No obstante, desde que es un colegio concertado, se observa

una merma en sus valores identitarios. El concierto del centro, supone restricciones, pues no es posible incorporar un culto, o tomar algunas decisiones, sobre profesores y otros asuntos.

Sin embargo, el enfoque del centro sigue dirigido hacia una comprensión de la vida desde la perspectiva cristiana. El director del mismo, guía la institución, desde la comprensión de que el alumno ha de ser reconocido y no discriminado por razones de su comportamiento o por cualquier otro aspecto. La motivación positiva junto con la corrección y un trato muy personalizado, sigue siendo una característica de «El Porvenir». Sus prioridades pasan por tanto, por el desarrollo de una educación de calidad, que comprenda una concepción de la vida desde valores cristianos.

Samuel Pool, un evangélico que viene de una familia donde su padre ya era un evangélico maestro de escuela, y que terminó ingresando en el Colegio de «El Porvenir» al quedarse huérfano a los 5 años, terminó sus estudios de magisterio pasando de alumno del colegio a profesor, aunque también lo fue de otras diferentes escuelas. Él hace algunas descripciones poéticas del Colegio «El Porvenir», que si bien se trata de una aportación lírica, sin embargo, no por ello deja de tener suficiente rigor historiográfico:

EL COLEGIO [8]

Venid, muchachitos, Si estáis en silencio, Quisiera, amiguitos, Contaros un cuento.	Donde los muchachos, Los padres, los viejos Venían contentos A que les hablasen
Un cuento vivido,	

Un cuento que es cierto, Que me lo contaron, Cuando era pequeño...	De Historia Sagrada... De los Evangelios...
--	---

De tierras lejanas vino un hombre bueno, con un alma noble... con poco dinero.	Siempre le mandaron sus buenos amigos peseta a peseta algunos dineros...
---	--

Hablando de Cristo Recorrió los pueblos, La Biblia en las manos Y un corazón tierno.	Y esas buenas gentes Siempre le animaron
---	---

Hablaba a los niños, Hablaba a los viejos, Hablaba a las gentes Que le conocieron.	A seguir la senda De Jesús, el Maestro...
---	---

En Dios la confianza Puso, lo primero, Que de Dios se alcanza Todo lo que es bueno.	Para las iglesias, Para los colegios, Faltaban pastores, Faltaban maestros...
--	---

Así vino a España aquel extranjero, recorrió caminos por montes y cerros. En tren, o en un carro, O en algún jamelgo, Montó, cual Quijote De otros nuevos tiempos...	Era necesario Construir un colegio De donde salieran pastores, maestros.
--	--

Así, poco a poco, En algunos pueblos, Ponía una capilla, Ponía un colegio,	Un día dispuesto se marchó a Alemania a pedir dinero y, sí se lo dieron...
---	--

iiiLe hicieron los
planos

Compró aquí el
terreno
En Cuatro
Caminos,
Fundó este
Colegio!!!.

Fue Don Federico
El hombre del
cuento...

Después, tras sus
pasos,
Sus hijos vinieron,
Siguiendo su ruta,
Y después... sus
nietos...

Ahora sabéis
Quién dirige esto...
Qué fundó hace
años
Aquel hombre
bueno...

[7] APGF (Madrid). «Fundación Federico Fliedner): Algo diferente para la educación de tus hijos.» Madrid, folleto de promoción: Colegio “El Porvenir”, s.f.

[8] Samuel Pool. Recuerdos de “El Porvenir”. Madrid: Colegio de «El Porvenir», 1992, 7-8.

NOTAS

[1] *«Alternativa: Los niños que estudian en casa». *El Mundo*. [En línea]. [Consultada el 26 de abril de 2007]. Disponibles en: <<http://www.elmundo.es/magazine/2007/381/1168444446.html>>.

[2] Carolina Bellew. Ob. cit., p.40.

[3] “*El Porvenir*”, *Historia Viva: 31 de Octubre 1897-1987*. Ob. cit., p. 52.

[4] Cfr. Ibídem, 60-64.

[5] Cfr. Ibídem, 82.

[6] «Elfriede Fliedner: Una vida de servicio a la Obra Fliedner.» En: *España Evangélica*. Madrid: marzo de 1988, p. 14.

EL JARDÍN O HUERTO DEL EDEN (y III)

Manuel Díaz Pineda[§]



III. ESTRUCTURA LITERARIA DEL PASAJE [1]

Comencemos pues examinando la estructura literaria de nuestro pasaje.

A pesar de que Génesis capítulos 2:4 a 3:24 conforman un pasaje largo que abarca muchos tópicos, consideramos que se trata de hecho de una sola unidad narrativa. Para entender el pasaje apropiadamente necesitamos ver estos dos capítulos como una sola unidad literaria.

Por lo que nuestra investigación sobre la estructura literaria de los capítulos 2:4 a 3:24 de Génesis tendrá dos aspectos principales. En primer lugar, obtendremos una visión panorámica de las secciones principales del pasaje; y en segundo lugar, resaltaremos la impresionante simetría que existe entre estas secciones, a fin de poder entender fundamentalmente lo que Moisés estaba diciéndole al pueblo de Israel.

[§] Manuel Díaz Pineda, tiene un Doctorado en Filosofía, con especialidad en Ciencias de las Religiones, de la Universidad Complutense de Madrid, es rector y profesor de la Facultad Teológica Cristiana Reformada. Cursó estudios teológicos en el Seminario Teológico Bautista Español (Madrid), en el Seminario Bíblico Latinoamericano, San José (Costa Rica), en la American World University (USA), en la California Christian University (USA). Es miembro de la Sociedad Española de Ciencias de la Religión, de la American Academy of Ministry, y de la Cofradía Internacional de Investigadores, entre otras.

1. Visión panorámica de la estructura literaria de Génesis 2:4 a 3:24.

Después del breve encabezado que aparece en la primera mitad del capítulo 2:4, los capítulos se dividen en cuatro grandes secciones delimitadas principalmente por los cambios de tópicos y personajes.

Recorramos estas secciones para hacer un resumen de su contenido básico.

1) La primera sección o paso dramático de nuestra historia aparece en el capítulo 2:4-17, en donde leemos que Dios puso a Adán y a Eva en el Huerto del Edén. Estos versículos comienzan con una visión panorámica del Huerto del Edén y, según nos dice el pasaje, el Huerto en su totalidad era un sitio espléndido para morar y trabajar.

Luego el interés de esta sección se concentra en la creación de Adán y su encargo de labrar el huerto. Adán recibió un gran privilegio por la gracia de Dios. Dios le encargó que cuidara de su Huerto en representación suya.

2) El segundo paso dramático de nuestra narrativa abarca de los versículos 18 al 25 del capítulo dos. En este material, Dios añade mayores bendiciones a la vida de Adán. Esta sección comienza introduciendo un nuevo problema, el cual encontramos en 2:18. Dios mira a Adán y dice: “No es bueno que el hombre esté solo; le haré ayuda idónea para él”. El resto de esta sección reporta cómo fue que Dios resolvió este problema. Adán buscó compañía entre los animales, pero al final Dios forma una mujer y se la trae a Adán.

De esta manera Dios mejora grandemente las ya de por sí maravillosas condiciones que el hombre gozaba en el Huerto.

3) La tercera sección de nuestra narrativa abarca del versículo uno al versículo 21 del capítulo 3. Este material comienza en el versículo uno del capítulo 3 con la introducción de un nuevo personaje y un nuevo tópico: La serpiente tentadora.

De este punto en adelante, el pasaje de los versículos 1 al 21 del capítulo tres trata acerca de la tentación de la serpiente y el resultado de dicha tentación. Eva cae presa de la tentación de la serpiente de manera que come del fruto prohibido y con ella Adán, cayendo así bajo maldición de Dios.

4) La cuarta sección de esta unidad abarca de los versículos 22 al 24 del capítulo tres. Esta sección está delimitada mediante otro cambio de tópico. Encontramos aquí a Dios hablando sobre el problema del árbol de vida. En el versículo 22 leemos lo siguiente: “He aquí el hombre es como uno de nosotros... ahora, pues, que no alargue su mano, y tome también del árbol de la vida, y coma, y viva para siempre.”

Para evitar que Adán comiera de este árbol, Dios lo echó fuera del Huerto y colocó querubines y una espada encendida a la entrada del Huerto del Edén. A partir de ese momento, los seres humanos no tendrán ya acceso al Huerto del Edén a menos que Dios intervenga directamente.

2. Simetrías de esta narrativa

Teniendo en mente las cuatro grandes secciones o pasos dramáticos de este pasaje, revisemos ahora más de cerca el pasaje de Génesis 2:4 al 3:24, a fin de resaltar la dramática simetría que este pasaje presenta. Mediante la yuxtaposición de diferentes elementos en estas secciones Moisés revela la preocupación central de esta unidad narrativa.

Veremos primero el balance que existe entre el principio y el final de nuestra narrativa, y luego veremos la simetría que se da entre las dos porciones medias de esta historia.

Veamos primero el principio y el final de este pasaje. Notemos el marcado contraste que existe entre la porción del capítulo 2 versículos 4 al 17 y la del capítulo 3 versículos 22 al 24, el cual se manifiesta en tres aspectos.

1) El primer contraste es la localización. El relato comienza en el versículos 7 del capítulo 2, cuando Dios coloca a Adán en el Huerto del Edén. Adán vivía y trabajaba en un sitio lleno de las bendiciones de Dios. Estaban rodeados de vegetación maravillosa, agua abundante, metales y piedras preciosas por todos lados.

En contraste con esto, el capítulo 3 versículo 24 termina con la expulsión que Dios hace de Adán y Eva del Huerto (fuera del Paraíso). Este contraste geográfico deja claro que el sitio ideal para que vivieran los seres humanos en la tierra era el Huerto del Edén.

2) Un segundo contraste entre ambas secciones son los árboles especiales que había en el Huerto. A pesar de que los versículos 4 al 17 del capítulo dos mencionan dos árboles, el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y el mal, en el versículo 16 del capítulo dos la atención se centra en un sólo árbol, el árbol de la ciencia del bien y del mal. Este árbol poseía el poder de otorgarles a los seres humanos el conocimiento experimental del bien y del pecado. Podía abrir sus ojos a cosas que ellos nunca antes habían visto.

En contraste con esto, al final de la narrativa, Dios ya no está preocupado con el árbol del conocimiento del bien y el mal, sino exclusivamente con el árbol de la vida. Este árbol tenía el poder de darle a los seres humanos vida eterna. Pero Dios

expulsa a Adán del lugar que da acceso a este árbol. Este contraste deja claro que ese libre acceso al Huerto y a sus bendiciones que alguna vez tuvo la humanidad se había perdido, en tanto que Dios no decretara lo contrario.

3) Un tercer contraste entre el principio y el final de nuestra narrativa es la comisión dada a la humanidad. En 2:15, la primera sección reporta que Dios comisionó a Adán para que realizara una labor en el Huerto gozando de bendición y sin dolor ni adversidad. Sin embargo, en 3:23, Dios expulsa a Adán y Eva del Huerto, y los condena a que su trabajo sea gravoso fuera del Huerto. Este contraste provee también una perspectiva esencial de la historia. No solamente perdió la humanidad la vida maravillosa en el Edén, sino que también fue condenada a sufrir adversidad mientras esté fuera del Huerto.

Estos tres contrastes entre la apertura y el cierre del pasaje de Génesis capítulos 2 y 3 enfoca nuestra atención algunos de los aspectos más vitales de esta narrativa. Moisés escribió acerca de un gran cambio en la condición humana acontecido en los tiempos primigenios. Originalmente Dios había ordenado que los seres humanos vivieran en su Huerto, pero el pecado de Adán y Eva los condenó a dificultades, adversidad y problemas, y los separó del árbol que da la vida eterna.

Teniendo en mente el contraste simétrico de las partes exteriores de la historia, vayamos ahora a las porciones centrales de la historia, es decir, las porciones de 2:18-5 y de 3:1-21. Estas dos secciones internas llenan el vacío entre el principio y el final, formando su propio conjunto de simetrías contrastantes, por lo menos de tres maneras.

1. Uno de estos contrastes se enfoca en la relación de la humanidad con Dios. En la segunda sección encontramos una relación armoniosa entre Adán y Dios. En 2:18, Dios expresa

su preocupación por él y le trae una compañera perfecta como pareja. El cuadro representado es que Dios y la raza humana gozaban de intimidad y estaban en paz. Sin embargo, en la tercera porción de la narrativa, la desarmonía reemplaza a la armonía que existía originalmente entre Dios y la humanidad. Adán y Eva desobedecen el mandamiento y en 3:8 se esconden de Dios, y Dios habla airadamente en contra de Adán y Eva.

2. Un segundo contraste existe en las relaciones humanas. En el segundo paso dramático, en 2:18-25, Adán y Eva se encontraban en un perfecto éxtasis. Adán compuso el primer poema de amor que encontramos en la Biblia al decir con respecto a Eva era “hueso de mi huesos y carne de mi carne”, y vivían desnudos y sin vergüenza. En contraste con esto, en 3:16, Dios pronuncia una maldición sobre esta relación declarando que la rencilla persistiría entre el hombre y la mujer. La mujer desearía a su esposo y él dominaría sobre ella. Estas palabras revelan que el pecado de Adán y Eva no sólo afectó negativamente su relación con Dios sino también la relación entre ellos. Desde ese momento en adelante las relaciones humanas también se caracterizarían por sus dificultades y luchas.

3. Un tercer contraste aparece en la relación entre la humanidad y el mal. En la segunda sección el mal está ausente de la historia. Adán y Eva eran completamente inocentes y estaban separados del poder del mal. Sin embargo, en la tercera sección la humanidad ya había caído presa de la serpiente y estaba encerrada en una batalla de largo alcance con el mal. En 3:15, Dios promete que un día la simiente de Eva vencería a la serpiente, pero ninguna victoria inmediata para Adán y Eva es ofrecida.

Estos contrastes entre la segunda y tercera porción de la narrativa nos ayudan a ver las preocupaciones que Moisés tenía en mente al escribir esta narrativa. Moisés escribió

acerca de Adán y Eva en forma tal que se conectaba directamente con la experiencia de Israel. El pecado continuaba arruinando su vida. Dañó las relaciones entre Dios y la humanidad, así como las relaciones de los seres humanos entre sí. Pero sobre todo, cada día de adversidad que tenían que soportar les recordaba a Moisés y a Israel que, al igual que Adán y Eva, ellos también tenían que esperar el día en que finalmente Dios le dé a su pueblo la victoria sobre el mal.

Con la estructura literaria de este material en mente, estamos listos para explorar el significado original de este pasaje.

VII. EL CONTENIDO DEL HUERTO

Génesis 2:6 afirma que "subía de la tierra un vapor (<eud_,) el cual regaba toda la faz de la tierra". Es posible que <eud_ corresponda al ac(adio) edu/E, que a su vez es una palabra tomada del sum(erio) *id*, 'río', que indica que un río subía o inundaba la zona y proporcionaba irrigación natural. Sería razonable entenderlo como referencia al huerto mismo.

Cuando en la Biblia se lo define como huerto, algunos grupos de personas y eruditos creen que se estaría aludiendo posiblemente a un lugar real, y no a una simple alegoría; ya que también se menciona un lugar geográfico. La expresión "en Edén, al oriente" (Génesis 2:8), literalmente "en Edén desde el frente", podría significar que el huerto se encontraba en la parte oriental del Edén, o que el Edén estaba en el Este desde el punto de vista del narrador, y algunos comentaristas la consideran como "en Eden en tiempos antiguos", pero en cualquiera de los casos, al no haber seguridad sobre el significado de las otras indicaciones de ubicación, esta información no puede agregar mayor precisión.

Si tomamos la declaración de Génesis 2:5–6 como indicación de lo que posteriormente sucedió dentro del huerto, podemos

interpretar que se trataba de una extensión de tierra cultivable (sEaµd_éh, 'campo') que Adán debía labrar.

Allí debían crecer plantas (sEéÆ#h\)) y hierbas (>eµsEeb_), lo que quizás deberíamos interpretar como arbustos y cereales, respectivamente. La vegetación que Dios hace brotar de la tierra sirve al hombre de alimento y para su bienestar físico y emocional.

También había árboles de todas clases, tanto deliciosos a la vista como buenos para comer (Génesis 2:9).

1. Los dos árboles en particular en medio del huerto:

a. *El árbol de la vida*, así llamado por su carácter simbólico como señal y sello de la vida inmortal, cuyos frutos harían que el hombre viviese para siempre. **[2]** Ha habido gran número de especulaciones sobre este árbol y sobre cómo el comer de su fruto podía dar lugar a que alguien «viviera para siempre» (Génesis 3:22), pero nos vemos forzados a admitir simplemente que no lo sabemos.

Al comentar esta narración, Lutero dice que Adán y Eva fueron creados mortales; si no hubieran pecado, pero hubieran comido del árbol de la vida, para morir se habrían dormido entre las rosas, y se habrían despertado a la vida eterna. **[3]**

Su posición prominente "en medio del huerto", donde sería objeto de observación e interés diarios, estaba admirablemente adaptada para hacerles recordar (a Adán y Eva) constantemente a Dios y el porvenir eterno. **[4]**

b. *El árbol de la ciencia* ("conocimiento") del bien y el mal, del cual se le había prohibido concretamente al hombre que comiera (Génesis 2:17; 3:3).

Hay muchos puntos de vista sobre el significado de "la ciencia del bien y el mal" en este contexto.

a) Uno de los más comunes considera que se trata del conocimiento de lo bueno lo malo, pero es difícil suponer que Adán no lo tenía ya, y que si así no hubiese sido, se le habría prohibido adquirirlo.

b) Otros lo relacionan con el conocimiento terrenal que el hombre adquiere con la madurez, y que puede aplicarse tanto al bien como al mal.

c) Según otro punto de vista la expresión "bien y mal" es un ejemplo de una figura de lenguaje en la que un par autonímico significa totalidad, y por lo tanto, quiere decir "todo", y en este contexto significaría el conocimiento universal. Contra esta teoría está el hecho de que Adán no adquirió conocimiento universal después de comer el fruto prohibido.

d) Otro punto de vista sostiene que se trataba de un árbol común seleccionado por Dios para poner a prueba la capacidad ética del hombre, que "alcanzaría un conocimiento experimental del bien y el mal, según que obedeciera la prohibición divina o cayera en la desobediencia", es decir, de discernimiento total, que marca la limitación de la libertad del hombre y su relación responsable para con Dios (Caída; Tentación).

Cuando Moisés habló de la "ciencia" contenida en este árbol, utilizó el término hebreo *da'at*, que implica discernimiento y discriminación, pero que no implica necesariamente relación íntima. (Este término se usa solamente dos veces en Génesis, y ambas veces hace referencia al árbol de la ciencia del bien y del mal). Sin embargo, al expresar tanto discernimiento y relación íntima, Moisés usó el término *yada*. De este término el

diccionario de Vine anota: En esencia, *yada* significa: saber por observación y reflexión.

Por consiguiente, Génesis 2:17, donde Dios declaró: "[M]as del árbol de la ciencia [*da'at*—discriminación del conocimiento] del bien y del mal no comerás". Realmente esta ciencia (o conocimiento) se basaba en la ampliación del entendimiento de la mente para diferenciar entre lo bueno y lo malo. En una manera similar a la Biblia—la cual nos da a conocer lo bueno que debemos hacer y lo malo que debemos evitar (sin necesariamente inducirnos al mal)—este árbol portaba este conocimiento. [5]

También había animales en el huerto, ganado (*bfheuma*Æ, Bestia), y bestias del campo (Génesis 2:19–20), que quizás pueda entenderse como aquellos animales que podían domesticarse. También había pájaros.

En Génesis 3:8 Moisés usó una expresión especial al decir que Dios "se paseaba en el Huerto." La expresión Hebrea traducida aquí como "se paseaba" es *m'tjalek*. Esta terminología es importante porque es una de la formas en que Moisés describe la presencia especial de Dios en el tabernáculo, en Levítico capítulo 26 versículos 11 y 12, y otros pasajes. [6]

La fertilidad del Eden y sus tesoros alrededor cumplían la promesa de su nombre (cf. V. 8) y manifestaba el favor de Dios. [7]

2. Diversas tradiciones sobre los Arboles del Edén

Aunque la Biblia no dice nada de esto explícitamente, la investigación arqueológica recientes ha notado que en muchos sitios en el mundo antiguo había imágenes estilizadas del árbol de la vida.

Antiguas tradiciones recopiladas en tablillas para los sumerios, colocaban al oasis maravilloso donde crecía el “árbol de los dioses” de frutos magníficos en la isla de los bienaventurados. En la literatura cuneiforme se habla del árbol de la vida y del árbol de la verdad que están a la puerta del cielo. El héroe sumerio Guilgamés andaba buscando la planta de la juventud, que le preservase de la muerte. Los asirios-babilonios conocían a la famosa planta gracias a la cual el hombre obtenía su suplo de vida.

En Egipto se conserva el recuerdo de una planta que destilaba en beneficio de los dioses, y para los hombres de una bebida de inmortalidad, que crecía al este del cielo, en la Tierra de Amenti.

En la literatura griega se habla de las manzanas de oro del *Jardín de las Hespérides*, guardadas por un dragón, que también daban la vida. Siempre el hombre ha soñado con la inmortalidad. [8]

En la cosmología hindú se asegura que el monte Meru que se eleva por encima de todas las montañas terrestres, y que en su ladera nace un manzano capaz de dar sombra a un continente.

Igualmente, en la mitología china, bastaba haber practicado toda la vida el taoísmo y comer el melocotón de la inmortalidad que se encuentra en los jardines que rodean el palacio de nueve pisos de la Dama-Reina de Occidente.

Cristóbal Colón, al tocar suelo en el golfo de Paria en 1498, observó que los indígenas veneraban un arbusto al que llamaban precisamente “árbol de la vida”. Según ellos, de sus frutos había vuelto a nacer el género humano después de ser destruidos por un gran diluvio, del que sólo se salvaron un hombre y una mujer. [9]

3. Los Territorios Adyacentes

Tres territorios se mencionan en relación con los ríos:

a. Primero. Se dice que el Tigris "va al oriente de Asiria" (qid_mat <asûsûu/Er, literalmente "en frente de <asûsûu/Er"; Génesis 2:14), expresión que también podría significar "entre <asûsûu/Er y el espectador".

El nombre <asûsûu/Er podría referirse al estado de Asiria, que empezó a surgir a principios del segundo milenio a. C., o a la ciudad de Asur, la moderna Qalat Sharqat en la ribera occidental del Tigris, la capital más antigua de Asiria, que tuvo una época de florecimiento a principios del tercer milenio a. C., como las excavaciones arqueológicas han permitido que esto se compruebe. [10]

Como aun en el período de su mínima extensión Asiria probablemente ocupaba ambos lados del Tigris, es probable que se refiera a la ciudad, y que la frase exprese correctamente que el Tigris corría al Este de Asur. Moisés mencionó al Tigris y al Eufrates a fin de proveer una orientación general del extremo Este del Edén. Los grandes ríos en el este marcaban el límite de la frontera oriental de la región del Edén.

b. Segundo, el río Gihón se describe como "rodeando (saub_ab_) toda la tierra de Cus" (ku/Æsû, “negro”, Génesis 2:13). En tiempos postdiluvianos, Cus en la Biblia generalmente se refiere a Etiopía (ahora Sudán), y comúnmente se ha interpretado este pasaje con dicho significado. Según Speiser, la "tierra de Cush ha sido erróneamente identificada con Etiopía, en lugar de con la tierra de los Kassitas (o *kaššû*) que vivían al este de la antigua Mesopotamia, en Babilonia (1800-1600 a. C.) al Este del Tigris. Antes esta zona era conocida como la tierra de Elam o Susiana, donde vivían los habitantes de la llanura de Susa y entonces

sería el Kassu de las inscripciones asirias, es decir, la región de los coseos o kasitas del segundo milenio, y este puede ser el significado en el pasaje mencionado. [11]

c. En tercer lugar, se dice que el río Pisón rodeaba toda la tierra de Havila (Génesis 2:11) (heb. *Jawîlâh*, "franja de arena [arenal]", "región" o "círculo"). País antediluviano alrededor del cual fluía el río no identificado llamado Pisón, que, según la Biblia, es localizada unas veces al sur de Arabia y otras al norte de Arabia. Hay geógrafos que la identifican con Haulan (Khawlan) al norte del Yemen, en la región occidental de Arabia. [12]

En el Antiguo Testamento las tierras de Havila y Cus se asocian frecuentemente con la región de Egipto. No podemos estar seguros precisamente cómo entendía Moisés la relación de estos dos ríos con el gran río Nilo, pero podemos decir con seguridad que señala a la región noreste de Egipto como la frontera oeste del Edén. Muchos intérpretes han sugerido que el río de Egipto quizá no se refiera al "...Río Nilo, a menos que se trate del Nilo nubio al sur de la primera catarata; los egipcios lo distinguían hacía mucho de su propio Nilo" [13] Otros autores lo identifican con un río más pequeño en la frontera del Sinaí con Egipto. En cualquier caso, es evidente que estos versículos se refieren a las fronteras geográficas del Edén tal y como aparecen en Génesis 2. [14]

Se mencionan varios productos de la región: oro, bedelio y piedra sôumham (Génesis 2:11-12), esta última traducida "ónice", cuyo significado, no obstante, es incierto. Como generalmente se considera que el término bedelio indica una goma aromática, producto característico de Arabia, y los otros dos usos bíblicos del nombre Havila también se refieren a partes de Arabia, en la mayor parte de los casos se considera que este contexto se refiere a alguna parte de esa península.

Conclusión

Hoy no queda nada de un sistema tal de ríos, ni del huerto del Edén. Sabemos que más tarde, el gran Diluvio destruyó completamente el mundo prediluviano y sus características geográficas. Sin embargo, algunos de los hombres de la geografía primitiva, como Etiopía, Asiria, Eufates otros, fueron transmitidos por los ocupantes del arca y fueron dados a regiones geográficas posteriores al Diluvio, nombres que nos recuerdan lo que había habido antes.

APLICACIÓN DE LA ENSEÑANZA DEL PASAJE A NUESTRA VIDA CRISTIANA Y A LA PASTORAL

¿Cómo nos enseña el Nuevo Testamento a aplicar este pasaje el día de hoy? Queda claro que Moisés escribió este pasaje para exhortar a sus lectores Israelitas a que evitaran los errores de Adán y Eva y a que volvieran al paraíso entrando a Canaán. ¿Pero qué tienen que ver estas instrucciones para Israel con nosotros el día de hoy?

Puesto en términos sencillos, así como Moisés usó la historia del pecado en el Huerto para alentar a Israel a retrotraer y revertir los pasos de Adán de manera tal que pudieran encontrar la salvación de vivir nuevamente en el paraíso; así también los escritores del Nuevo Testamento enseñaron que la salvación en Cristo sería un regreso al paraíso.

Exploremos ahora el uso que el Nuevo Testamento hace de Génesis capítulo 2:4-3:24 en relación con Cristo, de la manera acostumbrada, enfocándonos en dos fases del Reino de Cristo.

Comenzaremos examinando la manera en que se aplica este pasaje a la inauguración del reino en la primera venida de Cristo. Después veremos cómo se ocupa de nuestra vida hoy en la continuación del reino.

1. La inauguración del Reino.

Una de las formas en que el Nuevo Testamento habla de Cristo trayendo salvación al mundo es a través de Su ministerio terrenal. En la inauguración del Reino, Cristo retrotrae y revierte los pasos de Adán y Eva en el Huerto del Edén. Durante Su ministerio terrenal Jesús cumplió el mandato de Dios que Adán y Eva habían fallado en cumplir.

Investigaremos este aspecto de la enseñanza neotestamentaria revisando en primer lugar la manera en que este tema aparece en las epístolas de Pablo y, en segundo lugar, en el evangelio según Mateo.

a. La perspectiva de Pablo. Pablo resume sucintamente su perspectiva en Romanos 5:14, en donde escribe lo siguiente: ... reinó la muerte desde Adán hasta Moisés, aun en los que no pecaron a la manera de la transgresión de Adán; el cual es figura del que había de venir...

Notemos aquí cómo dice Pablo que Adán era el tipo de uno que habría de venir. El resto del capítulo cinco de Romanos deja claro que “el que habría de venir” era Cristo.

Veamos como resume Pablo este tema en Romanos 5:18-19: “Así que, como por la transgresión de uno vino la condenación a todos los hombres, de la misma manera por la justicia de uno vino a todos los hombres la justificación de vida. Porque así como por la desobediencia de un hombre los muchos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno, los muchos serán constituidos justos”.

Notemos los términos en que Pablo plantea el asunto. La “transgresión de Adán” trajo la “condenación a todos los hombres”, pero “la justicia de uno”, es decir, Cristo, trajo “a todos los hombre la justificación.” ¿Cómo es que esto fue

posible? Porque “la desobediencia de un hombre”, Adán, nos hizo “pecadores”. Pero la “obediencia de uno”, Cristo, nos hizo justos.

Esta enseñanza es conocida para la mayoría de los Cristianos. Tal y como Moisés lo enseñó en Génesis capítulos 2 y 3, Adán era simplemente un hombre, pero sus acciones tuvieron consecuencias para todos los que están identificados con él. El pecado de Adán trajo la muerte a toda la raza humana porque él era nuestro representante federal o pactual delante de Dios. Como consecuencia del pecado de Adán, todos nacemos fuera del paraíso de la bendición de Dios y bajo la maldición de muerte.

De la misma manera, el Nuevo Testamento nos enseña que Cristo es el representante federal o pactual de todos aquellos que tienen fe en Él. No obstante, en contraste con la desobediencia de Adán, Cristo obedeció a Dios y trajo así justificación y vida a todos los que son contados con Él.

De esta enseñanza aprendemos algo muy importante acerca de la aplicación de la historia del pecado de Adán a nuestras vidas. La única forma en que el paraíso perdido puede ser reencontrado es mediante la justa obediencia de Cristo. No podemos entrar al paraíso de la salvación presentándonos delante de Dios por nosotros mismos.

Aquél que hubiera de representarnos tenía que ser absolutamente perfecto en todo para poder entrar al paraíso antes que nosotros. Encontramos la salvación de la vida eterna delante de la presencia de Dios sólo porque Cristo, nuestro representante, fue completamente obediente al Padre. Durante su ministerio terrenal, Jesús se hizo merecedor de entrar al paraíso, y sólo aquellos que ponen su fe en Él, pueden entrar con Él.

Otros escritores del Nuevo Testamento comparten la analogía que Pablo hace entre Adán y Cristo.

b. Veamos cómo es que aparece este tema en el Evangelio según Mateo. Mateo, en particular, enfocó su atención en cómo Cristo retrotrajo y revirtió el pecado de Adán, en su relato de la tentación de Jesús, en Mateo 4:1-11 (cuyo pasaje paralelo se encuentra en Lucas 4:1-13).

La historia de la tentación de Cristo guarda una variedad de paralelismos tanto con la experiencia de Adán y Eva en el Huerto como con el reto que Moisés hace a los Israelitas al escribirles acerca de Adán y Eva.

1) En primer lugar, la localización de la tentación de Cristo lo conecta con Israel cuando iba siguiendo a Moisés. De acuerdo con Mateo 4:1, “Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto”, tal y como Dios llevó a Israel al desierto. Fue en el desierto que Dios probó a Israel para ver si sería obediente. Así también Cristo fue probado en el desierto.

2) En Segundo lugar, el lapso de tiempo que pasó Jesús en el desierto es paralelo al de la experiencia de Israel. Así como Israel pasó 40 años en el desierto, de acuerdo con Mateo 4:2, Cristo pasó “cuarenta días” en el desierto.

3) En tercer lugar, el hambre fue una característica importante en la tentación de Cristo. En Mateo capítulo 4, Satanás tienta a Cristo para que convierta las piedras en pan. Esta dimensión de la tentación de Cristo es paralela con la prueba de Israel con respecto al agua y al alimento en el desierto.

4) En cuarto lugar, Jesús mismo conectó su experiencia con la prueba de Israel en el desierto en la forma en que usó las Escrituras. En Mateo 4:4 Jesús cita Deuteronomio 8:3. En Mateo 4:7, cita Deuteronomio 6:16 y en Mateo 4:10 hizo

referencia a Deuteronomio 6:13. Cada uno de estos pasajes del Antiguo Testamento provienen de pasajes en donde Moisés describe las pruebas de Israel en el desierto. Al citar estos pasajes Jesús conectaba directamente su experiencia con la del pueblo de Israel.

Vemos entonces que la narración que hace Mateo de la tentación de Cristo se conecta con el mensaje que Moisés dio originalmente a Israel en Génesis capítulos 2 y 3. A través de este acto de obediencia, Jesús triunfó donde antes habían fallado tanto Adán como Israel. Cristo fue fiel a los mandamientos de Dios.

Esta es la razón por la que Jesús pronunció aquellas palabras tan bien conocidas en Lucas 23:43. Y así como Israel enfrentó sus pruebas en el desierto para prepararse para entrar en el paraíso de Canaán, Lucas 23:43 nos dice que Jesús estando en la cruz le dijo al ladrón arrepentido estas palabras, “De cierto te digo, que hoy estarás conmigo en el paraíso”. La recompensa de Cristo por su fidelidad fue la entrada al paraíso.

Vemos así que el Nuevo Testamento asocia la tentación de Adán y Eva, al igual que las pruebas de Israel en el desierto, con la inauguración del reino de Cristo en su ministerio terrenal. Cristo fue el postrer Adán que triunfó donde el primer Adán falló. Además, Cristo venció la tentación en el desierto, en la cual Israel fracasó, y por esta razón Él entró al paraíso eterno.

Ahora que hemos visto cómo relaciona el Nuevo Testamento el relato que Moisés hace de Adán y Eva en el Huerto con la primera venida de Cristo, pasemos a la segunda pregunta.

2. ¿Cómo aplica el Nuevo Testamento estos principios a la constitución del reino, al tiempo en el que vivimos?

Aunque son varios los pasajes del Nuevo Testamento que se destacan a este respecto, solamente examinaremos dos de ellos. Primero, el enfoque que hace Pablo de estos capítulos de Génesis, y segundo la forma en que Santiago escribe sobre estos asuntos.

a. Veamos primero las palabras de Pablo en 2 Corintios 11:3: “Pero temo que como la serpiente con su astucia engañó a Eva, vuestros sentidos sean de alguna manera extraviados de la sincera fidelidad a Cristo.” Pablo sigue adelante en este capítulo explicando su profunda preocupación de que los corintios estuviesen volviéndose a otro evangelio.

Vemos aquí que Pablo apeló al ejemplo negativo de Eva para advertir a los Corintios en contra de que cayeran en la peor clase de deslealtad, darle la espalda al verdadero evangelio de Cristo. Tal y como Moisés usó la historia de la tentación de Eva para alertar a Israel a seguir fielmente hacia la tierra prometida, Pablo usó la misma historia para alertar a los creyentes de su día con respecto a lealtad fundamental que se requiere de todo el que sigue a Cristo.

Durante la continuación del Reino mucha gente en la iglesia visible enfrentan el peligro de darle la espalda a la verdad esencial del evangelio. La iglesia debe de guardarse en contra de tan severa apostasía porque las consecuencias son tan horribles como lo fueron para Adán y Eva.

b. Santiago asumió una postura similar a la de Pablo al explicar el papel que juegan las tentaciones y las pruebas en la vida Cristiana. En Santiago 1:12-15 leemos lo siguiente: Bienaventurado el varón que soporta la tentación; porque cuando haya resistido la prueba, recibirá la corona de vida, que Dios ha prometido a los que le aman.

Cuando alguno es tentado, no diga que es tentado de parte de Dios; porque Dios no puede ser tentado por el mal, ni él tienta a nadie; sino que cada uno es tentado, cuando de su propia concupiscencia es atraído, y seducido. Entonces la concupiscencia, después que ha concebido, da a luz el pecado; y el pecado, siendo consumado, da a luz la muerte.

Queda claro que Santiago está aludiendo a Génesis capítulos 2 y 3. En el versículo 14, se enfoca en la concupiscencia del hombre como el poder que está detrás de la tentación a pecar, tal y como el deseo de Eva por el árbol del conocimiento del bien y del mal fue lo que la llevó a pecar.

Luego Santiago explica que aquellos que pasen la prueba recibirán “la corona de vida,” pero en contraste, el resultado del pecado es que “da a luz la muerte.” El contraste entre vida y muerte es paralelo con los temas del árbol de la vida y de la amenaza de muerte en la historia de Adán y Eva.

En conclusión

Así como Moisés animó a Israel a ser leal durante las prueba en el desierto apelando al relato de la tentación de Adán y Eva, así también Pablo y Santiago nos alientan a ser fieles durante las pruebas en la etapa de la continuación del reino.

Las pruebas a lo largo de la vida Cristiana revelan nuestro verdadero carácter y nos preparan para la vida eterna. Por la gracia de Dios nosotros debemos hacer todo lo que está a nuestro alcance para permanecer leales a Cristo de manera que seamos honrados con el regalo de la vida eterna.

CONCLUSIÓN

Los capítulos dos y tres del Génesis describen el original Jardín de Edén como un lugar de fertilidad, armonía, y tranquilidad,

regado por cuatro grandes ríos. Dios da a los dos primeros habitantes Adán y Eva dominio sobre el jardín y los manda vigilarlo; leyendas posteriores sitúan al Edén tanto en la Tierra de Israel, como en Arabia o en el centro de África. Después que Adán y Eva son expulsados del Jardín, unos querubines con ardientes espadas prohibieron el camino de regreso.

Con el tiempo, el jardín adquirió un significado más simbólico. Ezequiel lo llamó “montaña sagrada de Dios” llena de “piedras de fuego”. A menudo la distinción entre el Jardín de Edén bíblico y el lugar de morada de los justos después de la muerte, también llamado el Jardín de Edén, Paraíso, o el Mundo por Venir, fue confusa. La frase “Jardín del Señor” vino a significar un reino ideal de extraordinaria fertilidad y bendición.

NOTAS

- [1] En este apartado seguimos a Pratt, R. L., *Op. Cit.*, cap. 2
- [2] Henry, M., *Comentario Bíblico*, Editorial Clie, Terrassa, 1999, p. 19.
- [3] *Manual de Estudio para la Asamblea* (X Asamblea, Winnipeg) 21-31 de julio de 2003, Federación Luterana Mundial, Ginebra, p. 43.
- [4] Jamieson, R. Fausset, A. R. Y Brown, D., *Comentario exegético y explicativo de la Biblia*, C.B.P., El Paso, 1972. p. 22.
- [5] Vine, *Diccionario Expositivo de Palabras del Antiguo y Nuevo Testamento Exhaustivo*, Editorial Caribe, Colombia, 1999, p. 65.
- [6] Pratt, R. L., *Op. Cit.*, cap. 2.
- [7] Guthrie, D. y Motyer. J. A., *Nuevo Comentario Bíblico*, C.B.P., El Paso, 1992, p. 78.
- [8] Profesores de Salamanca, *Op. Cit.*, p. 77
- [9] Rojas Zamorano, G. A., *Verdades de la fe católica II*, corazones.org
- [10] Profesores de la Compañía de Jesús, *La Sagrada Escritura*, Vol. I., A. T., B. A. C., Madrid, 1967, p. 43
- [11] Speiser, E. A. *Op. Cit.*, p. 17.
- [12] Vila, S. Escuaín, D., *Op. Cit.*, p. 461
- [13] Von Rad, G., *El Libro del Génesis*, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1977, p. 95
- [14] Pratt, R. L., *Op. Cit.*, cap. 2.

SÍNTESIS DE CÓMO SE DEBE DENOMINAR AL PERIODO PROTESTANTE DEL SIGLO XIX EN ESPAÑA

Samuel Alonso Sánchez**



I. Introducción

En este presente escrito se exponen algunas observaciones sobre la llamada «Segunda Reforma» en España. Este hecho acontece en el siglo XIX, un siglo en el cual fue bastante convulso en España y lleno de inestabilidad política, que según el momento que se vivía se favorecía o no a la actividad protestante en la nación. Se vivieron tres olas importantes de abertura al protestantismo en dicho siglo. La primera en los años 1835 al 1840 con la abolición de la Inquisición, periodo de libertad que pone fin la reina María Cristiana al expulsar a los pioneros misioneros protestantes de aquel tiempo; la segunda en los años 1852-1862, que debido al endurecimiento de la monarquía contra la fe protestante hace emigrar a muchos fuera del país, siendo Gibraltar un lugar de refugio de los protestantes españoles; y la tercera, a partir de la Revolución

liberal denominada «La Gloriosa» en el año 1868 hasta el año 1874, año en que la monarquía fue restaurada.

Es fácil ver cuando se profundiza en este tiempo la falta de consenso en determinar si a este periodo se le puede llamar «Segunda Reforma», también una misma falta de consenso en su periodo de duración, del cuando empezó o cuando se le puede dar por finalizada. Entonces pueden florecer algunas preguntas. ¿Es correcto llamar a este periodo «Segunda Reforma»? y si es así, ¿en qué fecha comenzó y en qué fecha terminó, si es que ya ha terminado?, ¿qué significa para algunos el termino reforma?, ¿se le llama así por qué se da por sentado que existió o dan argumentos sólidos de que realmente existió?

Como se puede apreciar, son varias las preguntas que salen a la luz respecto al tema a tratar, en este escrito se tratará de dar luz a estas cuestiones, presentando primero la posición y argumentos de aquellos que apoyan el poder llamarla «Segunda Reforma» o dan por hecho ese nombre. Seguidamente, se hará lo mismo con aquellos que difieren en el sentido de que no ven argumentos para llamar a estos acontecimientos como «Segunda Reforma». Finalmente, visto los argumentos de las partes, se hará una síntesis del nombre, esto es, se tratará de dar una respuesta a las preguntas ya suscitadas anteriormente.

II. Algunas fuentes registradas a favor de la denominación «Segunda Reforma»

Como ya se ha mencionado se va a exponer aquellos que alegan que hay que llamarla «Segunda Reforma» porque afirman que si la hubo. Pero ¿Cuándo se ve por primera vez acuñada las palabras «Segunda Reforma» para este periodo del Siglo XIX?

** Pastor ordenado de la Iglesia Evangélica Presbiteriana de España,. Estudió Teología en el Seminario Bíblico William Carey en Córdoba, Argentina. Actualmente terminando un Máster en Reforma Española en el Seminario Teológico de Sevilla. Es miembro de la Alianza Evangélica Española. Es profesor de Historia de la Reforma Española en Escuela Teológica de Granada y del Instituto Ministerio de Formación Bíblico Berea de Potosí (Bolivia).

En el año 1871, la escritora María D. Peddie, en su obra «*The Dawn of the Second Reformation in Spain*» (El Albor de la Segunda Reforma en España), acuña este nombre de «Segunda Reforma» por primera vez que se conozca hoy, es a ella que se le otorga el hecho de ser la primera persona en referirse a este periodo como «Segunda Reforma». Desde ese momento, otros autores y divulgadores se han subido al tren de llamar a este periodo del siglo XIX como ya se ha mencionado anteriormente.

Aime Bonifás en su obra “*Manuel Matamoros, el alba de la ‘segunda Reforma’ en España*” [1], también se puede ver explícitamente en el título dicha denominación al periodo protestante del siglo XIX. Adentrando en su libro se empiezan a ver motivos por el cual lo llama de tal modo. Escribe, refiriéndose al periodo final de la Reforma del XVI y continuación hasta el siglo XIX:

¡La inquisición fue el remedio! Y el país se abrasó con los resplandores siniestro de hogueras, de Autos de fe. Así fue abortada la primera Reforma, auténticamente española, y que durante tres siglos se encerró en materia religiosa, en la ignorancia y la superstición.

Claramente se puede apreciar el argumento del autor al decir que la primera Reforma Protestante Española fue abrasada y puesta fin, son argumentos que puede encontrarse fácilmente en aquellos que abogan por llamarla de tal manera. Seguidamente el autor escribe refiriéndose a Manuel Matamoros: [2]

Fue sin duda un inspirador muy querido en la aurora de la segunda reforma española. Solamente a instancias de su amigo Grenne [...] Y si, centenares de sus cartas nos hablan de él, es siempre en relación con los sucesos que han jugado un papel importante en los principios del protestantismo español. [3]

Otro de los autores que alegan a favor del nombre dado al periodo es el doctor José Flores en su obra «*Historia de la Biblia en España*», expresa en una mención a la Biblia en España y su importancia: «tenemos, por tanto, que hablar de la Biblia como base y origen de esta segunda Reforma.» [4]

Más adelante en su libro, Flores, da la explicación del porqué sería aceptable llamarla «Segunda Reforma», cito:

Quizás el carácter más significativo de lo que se ha dado en llamar la 1ª Reforma fue el de brotar del seno mismo del catolicismo, y porque produjo una reacción histórica de gran inteligencia en las manos de la Iglesia de Roma y de los políticos que siguieron para sofocar hasta una el máximo esta llama del siglo XVI, pudiéramos aceptar el término de «Segunda Reforma en España» para el periodo que, como dicen casi todo los historiadores, se sitúa en el año 1869, fecha de la proclamación de la Constitución que por primera vez contenía un artículo, el 21, por el que se legislaba el sistema de tolerancia religiosa. [5]

En la obra de José María Martínez «*La España evangélica ayer y hoy*», dedica el capítulo cuatro al contexto social político de la «segunda reforma» y el cinco habla de tal periodo titulado el capítulo «La Segunda Reforma», mostrando así su visión de lo ocurrido y su aceptación de denominar así a dicho periodo, que él mismo en las primeras páginas de dicho capítulo cinco, describe a este movimiento como «*la segunda penetración del protestantismo en España*» [6]

El doctor Frank Benoit, hace una defensa clara del porqué llamar a este periodo como «segunda reforma», algo que se echa de menos en general en los otros exponentes es una defensa clara o explicación del por qué llamarla así, en este caso Benoit lo hace:

Y con el intento del siglo XIX que reintrodujo los conceptos de la Reforma del XVI [...] Y esta vez establecieron la presencia protestante–evangélica en España para quedarse [...] Así que creo que es justificado decir que era una «Segunda Reforma» y que merece tal nombre. Porque es en el sentido de intento de introducción e intento de reintroducción por parte de españoles protestantes cada vez, que podemos llamar ambos movimientos como “Reforma”. Los esfuerzos de los españoles protestantes (aunque ayudados por protestantes extranjeros) para traer a España los conceptos de la Reforma en el XVI y en el XIX es lo que tenemos que considerar y no su fracaso o éxito en establecerse en los tiempos en que hicieron esos esfuerzos... [7]

Alberto Zazo, afirma lo siguiente en su tesis doctoral, «*si hablamos de una segunda Reforma en España, es porque la primera fracasó*», [8] aceptando tal nombre por causa de que la primera fracasó.

En esta línea está Rosa Martínez de Codes, Catedrática de Historia Contemporánea, Universidad Complutense de Madrid, que afirma en un artículo:

Algunos historiadores del siglo XIX han interpretado aquella época (*refiriéndose al periodo protestante del XVI*) en el sentido de una «primera Reforma española», aunque sin comunidades protestantes por la persecución que sufrieron bajo el gobierno de Felipe II. Precisamente por esa eliminación se denomina Segunda Reforma al intento de diseminar la doctrina reformada desde 1868 hasta el comienzo de la Guerra Civil de 1936. [9]

III. Algunas fuentes registradas en contra de la denominación «Segunda Reforma»

Después de exponer algunas de las alegaciones registradas o menciones a favor de llamarla «Segunda Reforma», se expondrán algunas de las alegaciones [10] con sus argumentos de aquellos que rehúsan llamar a este periodo como una «Segunda Reforma».

Aunque son menos los que debaten en pro de este punto, cosa que no quiere decir que los que nombran tal periodo como la Segunda Reforma tengan los mejores argumentos, si se puede ver que tienen argumentos para defender tal posición.

Benoit, que ya hemos mencionado anteriormente, en su mismo escrito, con la intención de hacer una labor comparativa laboriosa y muy conseguida, cita varios escritores, teólogos, historiadores, contrario a que se llame tal y como ya se ha mencionado. Uno de ellos es David Vought que expone:

Es común hablar de la Revolución de 1868, también llamada la Revolución Gloriosa, como el comienzo de la Segunda Reforma en España. Propiamente hablando, nunca hubo una Primera Reforma...La Contrarreforma fue muy rápido para extinguir cualquier chispa de nueva vida antes de que tuviera una oportunidad de establecerse y trescientos años pasaron antes de que la Península Ibérica estuvo de nuevo a la puerta de un nuevo albor espiritual. Todo lo que hacía falta era un catalizador y la reforma estaría en marcha. [11]

Se refiere precisamente a la continuación de la Reforma, no a una segunda. Y al igual que Zazo, está en la posición de que la Reforma Protestante en España del XVI no existió, pero a diferencia de Zazo, Vought, si afirma que como no hubo una primera, tampoco se podría llamar a este periodo Segunda Reforma, aunque plantea prácticamente el mismo argumento que Zazo, como se puede apreciar, el matiz es distinto.

Patrocinio Ríos, protestante y doctor en Filología Románica por la Universidad Complutense, va más allá en su planteamiento, exponiendo lo siguiente:

Es muy frecuente, tanto que casi se ha convertido en norma, aplicar al protestantismo español contemporáneo la denominación de Segunda Reforma. Desde mi punto de vista, esta manera de aludir al segundo intento de hacer arraigar las ideas reformadas en España es una impropiedad exagerada, porque Reforma sólo ha habido una; y sorprende que en un país como España, donde los brotes protestantes del XVI murieron agostados, se quiera seguir hablando de Segunda Reforma sin haber pasado por la primera. [12]

Benoit, en su documento de investigación sobre el periodo protestante en España del siglo que nos ocupa, menciona a otro personaje, Klaus vander Grijp, quien habla como si ninguna de las Reformas protestantes en España hubiera ocurrido:

En los días del emperador Carlos V hubo teólogos españoles, religiosos y legos, que simpatizaban con el pensamiento de la Reforma[...] Algunos historiadores del siglo XIX han interpretado este episodio en el sentido de una «primera Reforma española», a continuación de la cual se anunciaba ahora una «segunda Reforma». No cabe comparación, pues en la España del Quinientos ninguna reforma en sentido protestante ha podido efectuarse, siendo que la formación de comunidades protestantes en el siglo XIX sólo con grandes reservas puede calificarse como reforma. [13]

El doctor Andrew Messmer, decano de máster y profesor en el Seminario Teológico de Sevilla, también tiene claro que no hay una primera, ni tampoco, segunda reforma, por lo cual, él nos da un aporte a cómo solucionar la terminología, esto dice en un artículo sobre la Reforma en España:

¿Cómo podemos resumir los dos movimientos de los ss. XVI y XIX? Por un lado, ambos fueron periodos de una presencia protestante relativamente intensa en el país y ambos fracasaron a la hora de reformar la Iglesia en España. Por otro, tuvieron características muy diferentes entre sí, como su influencia, su doctrina, sus protagonistas, su impacto y sus objetivos [...] ¿Es útil hablar de dos “reformas” españolas? [...] No. Al fin y al cabo, ya que la primera “reforma” fracasó, ¿cómo podemos aun hablar de una “segunda”? Además, los dos movimientos son tan drásticamente diferentes entre sí que es confuso conectarlos con el término en común “reforma”. No hay conexión intencional o no intencional, directa o indirecta, entre las “reformas” españolas del s. XVI y el s. XIX. Así, los misioneros del s. XIX entraron en España sin tener en cuenta lo que había sucedido en el s. XVI. [14]

Messmer, en su artículo es uno de los pocos que dan una perspectiva de solución, utilizando así un planeamiento desde el rigor de los hechos acontecidos tanto en los siglos XVI y XIX, dando una interesante propuesta para acabar con el conflicto del nombre.

IV. Síntesis del nombre

Precisamente en este apartado de este escrito, es lo que se va a tratar de hacer. Intentar dar una propuesta basada en el rigor de los hechos históricos sin caer en el partidismo ni en el error de dar las cosas por hecho. Como se ha podido ver, en los dos grupos hay protestantes como no protestantes, es decir, que como se puede apreciar, no siempre se trata de una posición partidista. Lo que se trata de evitar es que se denomine a una cosa de tal manera porque otros así lo han expuesto y la masa lo da por hecho. Pero basándonos en los hechos y evidencias históricas, ¿realmente se puede llamar al periodo protestante del siglo XIX como «Segunda Reforma»? Para esto, tenemos que analizar los periodos protestantes de los siglos XVI y XIX.

El origen del periodo de la Reforma del XVI nace en el corazón de España y se expande con mayor fuerza a las grandes ciudades como Sevilla y Valladolid. Sus mayores exponentes y defensores eran españoles. La Reforma comenzaba desde el interior de la Iglesia Católica, aunque muy enclaustrados,[15] por lo tanto, sí algunos de los dos periodos debía llamarse «Reforma», sin duda alguna, este sería el del siglo XVI. Pues realmente, este es el comienzo de la Reforma, porque comienza desde dentro de la Iglesia establecida, con un espíritu por parte de los reformadores de reformarla desde una teología acorde a las Escrituras y que esto llevara a una reforma eclesiástica. Otra causa importante, se tradujo por primera vez al castellano la Biblia completa, y esto si era algo que tenía en común con los otros países en donde si había triunfado la Reforma. Pero, como se acaba de dar a entender, infelizmente, en España no se llevó a fin esta Reforma. Por lo tanto, se puede decir, que infelizmente no se cerró una primera Reforma porque no se consumó.

En el siglo XIX, el movimiento fue muy distinto. Pues este movimiento no nace a diferencia del siglo XVI dentro de la Iglesia Católica, sino que viene de fuera. Curiosamente, al igual que en la Europa del siglo XVI el tema era la Reforma teológica en la Iglesia, en este siglo el tema era otro, las misiones. Y este movimiento, se puede catalogar como un movimiento misionero, pues a diferencia del siglo XVI, este movimiento protestante viene de fuera, mayormente, Gran Bretaña y Alemania. Teniendo una alta participación los misioneros de Asambleas de Hermanos, que no estaban tan preocupados con una reforma teológica dentro de la iglesia, sino del evangelismo. Este evangelismo, a diferencia del siglo XVI se extendió por la España rural. Este periodo, aunque contribuyó en la fundación, por primera vez, de iglesias protestantes en España, no fue una intención de reformar la iglesia que ya estaba establecida, sino de plantar algo nuevo en este país, por

lo tanto, estamos ante un movimiento misional, de evangelismo, más que de reforma. No por casualidad se le denomina al siglo XIX, como el siglo de las misiones protestantes. [16]

Se puede apreciar la poca conexión que hay entre el movimiento protestante del XVI con el del XIX, el primero un movimiento más preocupado por la **reforma** teológica dentro de la iglesia, aunque no quita su fuerte entusiasmo en querer reformar también por medio de la predicación del evangelio a los que estaban ignorándolo, pero siempre desde una reforma teológica y eclesiástica de la iglesia ya establecida. El segundo, un movimiento misionero, que enfatizaba el evangelismo y la creación de nuevas iglesias, aunque no quita que tenían un deseo de hacer las cosas en orden. El primero realizado por españoles, aunque no quita la ayuda que vino del exterior por medio del «contrabando evangélico».[17] El segundo, principalmente motivada por el apoyo misionero de fuera, aunque no quita el trabajo de los españoles. El primero, dentro de la iglesia romana y en grandes ciudades, el segundo, fuera del ámbito eclesiástico romano y con un mayor auge en zona rurales.

Otra de las cuestiones, es que los defensores de la denominación «Segunda Reforma» no se ponen de acuerdo con la fecha de inicio y final de esta, aunque muchos coinciden en el comienzo, con la Revolución liberal de 1868, no es así con todo, y donde se encuentra un menor consenso es en la fecha final de esta reforma. También, que habiendo citado anteriormente algunos de las fuentes que nombran a tal periodo como ya se ha mencionado, lo nombra sin más, sin dar argumentos, en su mayoría, del porqué así lo denominan, pareciendo que es más un «dar por hecho» esa denominación, que tener una solida convicción de que hubiera existido una «Segunda Reforma».

¿Cómo entonces podríamos llamar al periodo qué se suele llamar «Segunda Reforma? Ya se han visto argumentos sólidos de que el nombre ya mencionado no hace justicia a este periodo. Pues parece correcto la propuesta mencionada arriba de llamar a estos periodos como movimientos protestantes. **Dos movimientos protestantes, el primero teológico, el segundo misionero, dentro de una Reforma aun inconclusa.**

V. Conclusión

Aunque quedaron algunas más menciones de fuentes por exponer, se ha intentado hacer un análisis académico del asunto sin tomar previo partido, siempre desde el rigor y los hechos históricos que las fuentes nos presentan.

Y se llega a la conclusión de que el periodo protestante del siglo XIX es uno de los dos movimientos, grandes, porque fueron importantes, de la Reforma inconclusa en España. Esto es un reto para la Iglesia Protestante en España hoy, continuar con la Reforma, sin dar nada por acabado, queda mucho por hacer.

Y aunque el movimiento protestante del siglo XVI si pasa más como una reforma teológica no lograda y por eso a sus protagonistas se les llama reformadores, el movimiento del siglo XIX no fue una «segunda reforma», sino un movimiento misionero que fue muy importante en España. Los dos movimientos acordes a sus tiempos y lo que se vivía en el Europa. Sin duda, se debe tomar el desafío por parte de la Iglesia a continuar con esta Reforma, pero, dando gracias a Dios por el movimiento protestante de reforma teológica del siglo XVI y el movimiento protestante misionero del siglo XIX. La Reforma está inconclusa, hay que seguir reformando.

NOTAS

- [1] Obra traducida del francés por Narciso Batlle.
- [2] Protestante español, nació en Lepe, Huelva, España, el 8 de octubre de 1835 y murió en Lausana el 31 de julio de 1866. Muchos le dan como el iniciador de este periodo protestante del siglo XIX.
- [3] Aime Bonifás, *Manuel Matamoras...52*
- [4] José Flores, *Historia de la Biblia en España*. (Tarrasa, Barcelona, Editorial Clie. 1978.). 175
- [5] José Flores, *Historia de la Biblia en España... 174*
- [6] José María Martínez, *La España Evangélica ayer y hoy, Esbozo de una historia para una reflexión*. (Barcelona. Publicaciones Andamio, Editorial Clie.) 1994
- [7] Frank Benoit, «Apuntes de clases de Reforma Protestante III, primer cuatrimestre, parte A, 2021». (No publicado)
- [8] Esteban Zazo, tesis doctoral «La 'literatura' de la Segunda Reforma española», (Valladolid, Universidad de Valladolid, 2015). 19
- [9] Rosa M.^a Martínez de Codes, La Reforma Protestante en España: Significación política, cultural y religiosa; En el enlace: <https://www.fundacionmgimenezabad.es/es/la-reforma-protestante-en-espana-significacion-politicacultural-y-religiosa>. Consultado el (08 de noviembre del 2021). Lo entre paréntesis y cursiva es propio.
- [10] Se ven más argumentos en la postura crítica con la denominación de «Segunda Reforma» que a favor de ella. Pues muchos la denominan «Segunda Reforma» dando por hecho tal denominación sin presentar argumentos. Exceptuando algunos casos ya vistos en esta monografía, como el caso de Benoit, Zazo y Martínez de Codes.
- [11] Frank Benoit, *Apuntes...* (no publicado).
- [12] Patrocinio Ríos Sánchez, “Notas sobre el protestantismo español contemporáneo: desde la regencia de MaríaCristina a 1936” en El protestantismo en España: pasado, presente y futuro (Madrid: Consejo Evangélico de Madrid, 1994).33
- [13] Frank Benoit. *Apuntes...* (no publicado).
- [14] Andrew Messmer, «Primera y segunda “reformas” españolas: similitudes y diferencias». *Casa Reina Valera*. <https://www.casareinayvalera.com/post/primera-y-segunda-reformas-espanolas-similitudes-y-diferencias>. Consultado en (06 de noviembre de 2021).
- [15] Los reformadores españoles del Siglo XVI eran católicos que por medio de las Escrituras y escritos de otros reformadores de Europa habían conocido las doctrinas evangélicas. Normalmente esto ocurría en

los monasterios, como el de San Isidoro del Campo, en Santiponce (Sevilla) y en las universidades, como en la de Alcalá, que precedió a Sevilla, y la universidad hispalense.

[16] Mas información sobre este siglo: Redacción Bite «¿Por qué el siglo XIX fue tan importante para las misiones protestantes?, *Bite Project*. <https://biteproject.com/explosion-misiones-siglo-xix/>. Consultado en (09 de noviembre de 2021)

[17] Tal ejemplo es Julián Hernández «Julianillo», que, durante el periodo protestante del siglo XVI, realizó viajes entre Ginebra y Sevilla hasta que fue capturado y quemado en la hoguera en los Autos de fe de Sevilla del 22 de diciembre de 1560.

Bibliografía

Benoit, Frank. «*Apuntes de clases de Reforma Protestante III, primer cuatrimestre, parte A, 2021*». (No publicado)

Bonifás, Aime. *Manuel Matamoros, el alba de la «segunda Reforma» en España*. Barcelona, Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1977.

Carmona Fernández, Francisco J. *Historia del cristianismo*, vol 4. Madrid. Editorial Trotta, Universidad de Granada, 2010.

Dué, Andrea. Juan María Laboa. *Atlas Histórico del cristianismo*. Florencia. Editorial San Pablo, 1997.

Flores, José. *Historia de la Biblia en España*. Tarrasa, Barcelona, Editorial Clie. 1978.

González, Justo L. *Bosquejo de historia de la iglesia: González, Justo L.* Decatur, GA: Asociación para la Educación Teológica Hispana., 1995.

_____. *Historia del cristianismo: Tomo 2*. Miami, FL: Editorial Unilit, 2003.

Martínez, José María. *La España Evangélica ayer y hoy, Esbozo de una historia para una reflexión*. Barcelona. Publicaciones Andamio, Editorial Clie. 1994

Martínez de Codes, Rosa Mária. *La Reforma Protestante en España: Significación política, cultural y religiosa*; En el enlace: <https://www.fundacionmgimenezabad.es/es/la-reforma-protestante-en-espana-significacion-politicacultural-y-religiosa>. Consultado el (08 de noviembre del 2021)

Messmer, Andrew. «Primera y segunda “reformas” españolas: similitudes y diferencias». *Casa Reina y Valera*. <https://www.casareinayvalera.com/post/primera-y-segunda-reformas-espanolas-similitudes-y-diferencias>. (3 de noviembre 2021)

Pecklers, Ketith F. *Atlas Histórico de la Liturgia*. Madrid. Editorial San Pablo. 2012.

Redacción Bite «¿Por qué el siglo XIX fue tan importante para las misiones protestantes?, *Bite Project*. <https://biteproject.com/explosion-misiones-siglo-xix/>. Consultado en (09 de noviembre de 2021)

Ríos Sánchez, Patrocinio. «Notas sobre el protestantismo español contemporáneo: desde la regencia de María Cristina a 1936 en el protestantismo en España: pasado, presente y futuro», Madrid: Consejo Evangélico de Madrid, 1994.

Vos, Howard F. *Breve historia de la iglesia cristiana*. Michigan. Editorial Portavoz, 1988.

Weber de Vyhmeister, Nancy. *Manual de investigación teológica*. Miami, Florida. Editorial Vida. 2009.

Zazo Esteban, Alberto. «La “literatura” de la Segunda Reforma española». Tesis doctoral en la Universidad de Valladolid, 2015.

LA INQUISICIÓN EN LA AMÉRICA COLONIAL

José Luis Fortes Gutiérrez^{††}



La Inquisición apareció como un tribunal de la Iglesia Católica cuyo objetivo inicial era descubrir y suprimir la herejía. Su fundación se debe al Sínodo de Toulouse (Tolosa), en 1229, y se estableció y operó durante mucho tiempo en Italia, Francia y Portugal para suprimir movimientos heterodoxos.

En España la Inquisición se originó en 1232 en Aragón y no fue hasta 1480 que se estableció por toda la península, con la participación de los Reyes Católicos, Isabel y Fernando, que buscaban suprimir la herejía en todos sus dominios. En 1491, cuando la ciudad de Granada fue conquistada, se concertó un solemne compromiso que obligaba a los Reyes de España y a sus sucesores, a proteger los bienes, costumbres sociales y prácticas religiosas de sus habitantes.

La acción de la Inquisición iba contra los conversos que continuaban con sus antiguas religiones. A fines del siglo XV, la religión Católica se consolidó en la Península Ibérica, y España se convirtió en vigorosa aliada del pontificado.

^{††}José Luis Fortes Gutiérrez. Es Doctor en Sagrada Teología, ST Alcuin House, Seminary, Chile; Doctor en Ministerio, Theological University of America, Iowa; Doctorando en Ciencias de las Religiones, Universidad Complutense; Máster en Religiones y Sociedades UNIA; Licenciado en Historia, Universidad de La Laguna.

La Iglesia de América nació subordinada a la autoridad de los monarcas españoles, dado que, la Bula Papal de Alejandro VI les concedió todos los derechos y obligaciones sobre las nuevas tierras. La llegada de los primeros colonizadores, seguida de la cristianización tan masiva como superficial de la población indígena, había ocasionado la implantación de las estructuras religiosas de la metrópoli y por lo tanto, de modo muy natural, la de los tribunales inquisitoriales.[1]

1. Establecimiento de la Inquisición en el Nuevo Mundo

1.1. La llegada de la Inquisición. Con la Iglesia llegó también al Nuevo Mundo la Inquisición española y portuguesa. Los Reyes Católicos, conscientes de su cometido en defensa de la cristiandad, quisieron velar para que ninguna persona cuya ortodoxia fuera dudosa arribara a las Indias y entorpeciera, de alguna manera, el tránsito de los aborígenes a la fe católica. Prohibieron, por ende, a judíos, protestantes y penitenciarios la partida hacia América. La Inquisición, que se había establecido formalmente en España en 1478 por una autorización pontificia como una institución estatal, fue implantada asimismo en los reinos de ultramar para salvaguardar allí la unidad de la fe y asegurar un control sobre la conducta moral y las ideas de aquellos remotos súbditos. Como iniciales inquisidores en las Indias se designó al primer vicario dominico en La Española, Pedro de Córdoba, y al primer obispo de Puerto Rico, Alonso Manso. En México fueron igualmente monjes dominicos quienes ejercieron el cargo de comisarios de la Inquisición, [2] hasta que en 1535 se designó inquisidor general apostólico al primer obispo de México, y se le encomendó

que organizara un tribunal del Santo Oficio. Aunque éste no se constituyó, en realidad, hasta 1571.

También en otras comarcas americanas cupo a los obispos, en un primer momento, el desempeño de las funciones inquisitoriales. En 1570 Lima[3] se convirtió en sede de un tribunal del Santo Oficio, con jurisdicción sobre todo el territorio desde Perú hasta el sur de las actuales repúblicas de Argentina y Chile, y un tercero de estos organismos, competente para los arzobispados de Santa Fe de Bogotá y Santo Domingo, se creó en 1610 en Cartagena. Diversos planes para erigir tribunales de la Inquisición en otras ciudades hispanoamericanas no llegaron a cristalizar.

En el Brasil no se produjo la fundación de tribunales inquisitoriales permanentes, sino que la corona se limitó a enviar comisarios especiales para la realización de procesos por causas de fe. Estos funcionarios viajaban de un lugar a otro y en sus pesquisas procedían con mucha indulgencia, pues aunque justamente El Brasil había muchos cristianos nuevos de origen judaico, la Inquisición no realizó allí ni un solo auto de fe durante todo el siglo XVII.[4]

1.2. Causas de la extensión de la Inquisición en las Indias. La segunda mitad del siglo XVI fue bastante complicada para España tanto en la esfera interna como externa. En la década de los sesenta se produjo la sublevación morisca de las Alpujarras, la presión de los hugonotes sobre Cataluña, la rebelión de los Países Bajos, el avance turco por el Mediterráneo, las guerras religiosas en Francia, la restauración anglicana y la persecución contra los católicos en Inglaterra; asimismo, los ataques de los piratas protestantes, la revisión pontificia sobre los títulos que legitimaban la dominación hispana en las Indias, etc. La

mencionada conducta de la Santa Sede se debió a que consideraba que España no había cumplido el rol cristianizador al cual estaba comprometida y se manifestó en documentos como la Bula *In coena domini* de 1568. Para enredar más aún la situación, las colonias hispanoamericanas, es decir los virreinos del Perú y México, se encontraban en un profundo desasosiego social. En ambos se habían producido las rebeliones de los encomenderos con las consiguientes guerras civiles entre los propios conquistadores. Además, los hugonotes lograron establecerse en Brasil y Florida afectando los intereses hispanos.

Felipe II reunió una comisión denominada Junta General, presidida por el Cardenal Espinosa, para que analizase la situación descrita y propusiese las correspondientes soluciones. En ella estuvieron presentes los miembros de los consejos de Estado, de Indias, de las Órdenes, de la Cámara de Castilla y de Hacienda; igualmente, algunas autoridades eclesiásticas y don Francisco de Toledo, recién nombrado virrey del Perú. Sus reuniones se celebraron entre los meses de agosto y diciembre de 1568 y en ellas se decidió el establecimiento del Santo Oficio en las capitales de los dos virreinos existentes en Indias (Lima y México). Entre las principales motivaciones para el establecimiento del Santo Oficio, cabría destacar las siguientes:

1) A Raíz de la conquista se había producido una relajación de la moral pública y privada. La vida de los hispanos en las Indias resultaba escandalosa y se daban muchos casos de poligamia, blasfemia, idolatría, brujería, etc. Ante ello, las autoridades virreinales así como los cabildos, las autoridades eclesiásticas y numerosos personajes (entre ellos fray Bartolomé de las Casas) solicitaron al rey de

España el establecimiento de la Inquisición para que se corrigiesen tales desviaciones.

2) El antisemitismo imperante en aquella época en España se trasladó a las colonias indianas junto con los primeros conquistadores peninsulares e indiscutiblemente, con el transcurso del tiempo, los judaizantes llevaron la peor parte en el funcionamiento del Tribunal. Muy a pesar de que la corona había prohibido, desde los primeros momentos de la conquista, que los indios y los judeoconversos así como sus descendientes pasasen a sus dominios indianos muchos de ellos habían logrado burlar tales restricciones.[5] Una instrucción dirigida en 1501 al gobernador de Tierra Firme le ordenaba que no permitiese la presencia de judíos, moros, conversos, herejes o reconciliados por el Santo Oficio. Después de la composición de Sevilla (1509) se permitió a los conversos penitenciados venir a las Indias, autorizándoles también a comerciar. En 1518 fue dejada sin efecto tal licencia y se renovaron las prohibiciones en su contra aunque la repetición periódica de dichas medidas deja fuera de duda que se producía su permanente incumplimiento. Las sanciones que se imponían a los infractores eran la confiscación de sus bienes y el destierro de las Indias.

3) Otra de las razones esenciales, tanto por motivaciones religiosas como políticas, fue evitar la propagación de los protestantes. Desde el punto de vista religioso, se creía que podría ocasionar una grave perjuicio a la población indígena dificultando, cuando no impidiendo, su conversión a la Iglesia Católica. Desde un enfoque puramente político, si el protestantismo se lograba difundir en las colonias habría conllevado al estallido de revueltas religiosas, semejantes a las que enfrentó el emperador Carlos V en Alemania, y que

habría puesto en riesgo el dominio español. No era otra la intención de los continuos ataques de los corsarios y piratas protestantes (principalmente ingleses, holandeses y franceses) en los cuales las razias acometidas eran alimentadas por sus convicciones religiosas anticatólicas.[6]

1.3. Particularidades de la Inquisición hispanoamericana.
A pesar de tratarse de una misma institución, filial provincial de la Suprema,[7] las particularidades propias de las colonias hispanoamericanas originaron no pocas diferencias de funcionamiento con el Santo Oficio peninsular. Entre las más importantes debemos mencionar la exclusión del fuero inquisitorial de la mayor parte de la población al haberse exceptuado a la masa indígena de la jurisdicción del Tribunal. Las razones básicas eran dos: la primera, que los pobladores nativos recién estaban siendo instruidos en la religión católica y, en su mayoría, no podían entender aún claramente los dogmas ni mucho menos distinguirlos de las herejías. La segunda, estrechamente relacionada con la anterior, es que la intención declarada del monarca no era que el Tribunal fuese odiado sino querido y respetado como ocurría en la península Ibérica, por lo cual se buscaba dar ejemplo a los aborígenes controlando la conducta y doctrina de los españoles.

La ausencia de imputabilidad a los indios hizo que el Santo Oficio en América tuviera un carácter eminentemente urbano mientras que en la metrópoli era fundamentalmente rural. Recordemos que los conquistadores hispanos que llegaron a Latinoamérica vivían en los denominados “pueblos de españoles” por razones políticas, en cumplimiento de las órdenes emanadas de la autoridad civil. En estos poblados se concentró la acción de la Inquisición,

la cual sólo comprendía minorías europeas, mestiza o africana.

Además de las particularidades mencionadas de la Inquisición indiana podemos señalar como otros rasgos distintivos de ella la mayor extensión de los distritos inquisitoriales, su relativa independencia con relación al Consejo de la Suprema y la tipicidad de los procesos. Respecto a lo primero, la delimitación jurisdiccional estaba definida originalmente en relación a las de los respectivos virreinos. Ello conllevaba que cada distrito inquisitorial indiano alcanzara millones de kilómetros cuadrados de extensión, amplitud territorial que superaba varias veces la de España. Lo segundo era fruto de las dificultades de comunicación con la Suprema, organismo central del Santo Oficio, a pesar de lo cual en los pocos casos en que fueron entregados los reos al brazo secular se requirió la previa ratificación del Consejo. Por último, el contenido de los procesos propició el desarrollo de una temática muy típica y peculiar, diferenciada de la peninsular, por discurrir en una distinta coyuntura.[8]

2. El Tribunal del Santo Oficio.

2.1. Privilegio social. Ocupar un cargo en la Inquisición era tenido por algo prestigioso, era una especie de cargo honorífico, ambicionado por los miembros de los más distinguidos linajes. La selección de candidatos se efectuaba después de investigar escrupulosamente los antecedentes personales de sus familias y antepasados. Se exigía demostrar que se descendía de cristianos viejos y probar la limpieza de sangre. Quien ocupaba un cargo en la Inquisición tenía derecho a la misma consideración social que un hidalgo. Los familiares ocupaban codiciados

privilegios. En las causas penales, salvo tratándose de determinados delitos, no estaban sujetos a los tribunales ordinarios; quienes incoaban su proceso eran los inquisidores. Los colonos en América no sintieron el establecimiento de la Inquisición como opresivo para su libertad personal; el Santo Oficio, por el contrario, era francamente popular.[9]

2.2. Personal del Tribunal de la Inquisición. Salvo en las comarcas de la América hispana donde no había Tribunal, en las que en Santo Oficio ejercía su actividad por medio de comisarios, el personal del Tribunal de la Inquisición no contaba con un número fijo, sino que éste dependía de la coincidencia de diferentes circunstancias, entre ellas, la más importante, la presupuestaria. Entre las figuras más importantes dentro del entramado de la institución destacan los siguientes cargos y oficios: El inquisidor, el secretario del secreto, el alguacil, el comisario, el familiar, el calificador, el verdugo, el consultor, como los más destacables.

Nombrado por el Inquisidor General, el inquisidor, cúspide de la institución, era un juez que habían de juzgar delitos de fe. Debía ser un sacerdote de más de 40 años, con título universitario, preferentemente graduado en leyes y con una larga trayectoria dentro del entramado de los tribunales. Eran los encargados de sustanciar todas las causas que se despachaban en los tribunales y los responsables de su gobierno.

El secretario era quien debía poner por escrito todos los asuntos de los procesos, como las declaraciones de detenidos, testigos, interrogatorios y respuestas, fecha de entrada y salida del reo. Se encargaba asimismo de la correspondencia, de registrar las disposiciones de los

inquisidores, de dar fe del cumplimiento de la documentación existente y de que una copia de todos los expedientes fueran enviados a la Suprema.

El alguacil tenía como cometido la captura de los reos usando una vara o bastón como símbolo de su autoridad. Además, junto con los receptores y notarios firmaba el acta de los bienes secuestrados. Era el oficial ejecutivo del tribunal, siendo su retribución en las primeras nóminas igual o incluso superior a la de los inquisidores.

Los comisarios, a razón de uno por obispado, eran nombrados entre los miembros del clero regular y debían tener más de 40 años. Estaban encargados de llevar las investigaciones en las localidades alejadas de la sede del tribunal, proceder a la audición de testigos y registrar sus declaraciones. Ejercían una vigilancia efectiva sobre el territorio que formaban los distritos inquisitoriales. Dentro de sus competencias estaban las de recibir delaciones, informaciones y acusaciones de cualquier persona sobre otras, para proceder contra ellas si lo consideraban oportuno, mediante la recepción de testimonios y confesiones, para examinar o llamar a testificar, para encarcelar y torturar a los denunciados para conseguir sus declaraciones, y, si fuere necesario, convocar a expertos para apoyar las condenas.

El cargo denominado “familiar”^[10] era otra pieza clave dentro de la burocracia inquisitorial. Estos debían denunciar a las personas que atentaban contra la fe, así como prender a los reos, con orden del tribunal y con ayuda del alguacil. Estaban autorizados a llevar armas, ofensivas y defensivas, de día y de noche, pública y secretamente. Podían acceder a ser familiares quienes fuesen cristianos

viejos, mayores de 25 años, hijos legítimos, españoles y casados. Debían, asimismo, residir en el lugar para el que eran nombrados, y estaban excluidos de este oficio los carniceros, cortadores, pasteleros, zapateros y otros oficios mecánicos. Los familiares eran los cargos más numerosos y en gran parte se reclutaban entre elementos turbulentos que buscaban el puesto por la protección que suponía frente a la justicia secular, y así abusaban luego de sus privilegios.

Los calificadores y consultores, que son básicamente teólogos, entendidos en materia de fe, son colaboradores directos que ayudan a los inquisidores en su actividad procesal. El asesoramiento de los calificadores se basa en emitir dictámenes sobre las proposiciones o escritos de los reos y los consultores que votan en las causas de fe.^[11]

2.3. Medios de financiación. La confiscación de bienes y las multas, de las penas las más frecuentes, eran uno de los medios ordinarios por el que se financiaba el Tribunal de la Inquisición. A través de los bienes incautados o de las multas impuestas a las víctimas se mantenía la infraestructura del Santo Oficio y se pagaban a los oficiales que estaban a sueldo: El inquisidor, el secretario, y el alguacil, básicamente. Esto hizo que en ciertas ocasiones los móviles de actuación de los funcionarios de la Inquisición fuesen prioritariamente económicos.^[12] En la América hispana a los portugueses se les imputaba comúnmente de judaizantes,^[13] quienes tenían bastante dinero debido a sus actividades comerciales, lo que daba algunos ingresos a una Inquisición que nunca llevó en América una vida económica demasiado aliviada por falta de herejes adinerados a los que incautarles sus bienes.^[14]

En relación con Canarias, Agustín Millares Torres nos cuenta que, en la época que el tribunal de Las Palmas dependía económicamente del de Sevilla, D. Luis de Padilla pareció mostrar falta de celo en su trabajo inquisitorial a los ojos del Inquisidor General, por los pocos procesos e incautaciones de bienes que hacía, por lo que le fue retirado el salario hasta que se lo ganase merecidamente. *“Esta notable circunstancia de habérseles quitado el salario, debió influir muy poderosamente en el ánimo de D. Luis y de sus subalternos. Su celo adquirió duplicada energía y su vista se hizo más penetrante y escudriñadora.”*[15]

2.4. Metodología de la Inquisición.[16] En Canarias la persecución de protestantes no solamente alcanzaba a los asentados en suelo isleño, sino también a los mercaderes que operaban por aguas cercanas. Nada más llegar a los puertos canarios los buques recibían la visita de los inquisidores. Estas visitas, que se llamaban de la fe, se dirigían principalmente a averiguar si éstos traían libros o papeles que tratasen de cuestiones religiosas o científicas cuyos autores estuviesen en el Index o código de libros prohibidos para enseguida recogerlos y quemarlos sin ninguna dilación. También se requisaban las estampas, cuadros y esculturas que pudiesen ofender los piadosos ojos de los fieles católicos. Por último se indagaba la religión a la que pertenecían los viajeros, oficiales y marinos, para vigilarlos, espiarlos y procesarlos, caso necesario, lo que sucedía con frecuencia a muchas tripulaciones extranjeras.

Antes de proceder a una detención, se presentaba la evidencia del caso a los calificadores quienes determinaban si los cargos implicaban herejía. Si éstos decidían que había pruebas suficientes de herejía, el fiscal redactaba una orden de arresto contra el acusado, que era puesto bajo custodia.

Al menos esas eran las reglas. Pero, en numerosos casos, la detención precedió al examen de los calificadores, así que se dispensaba toda salvaguardia contra los arrestos por equivocación. Como resultado, había presos en los calabozos inquisitoriales sin que aún se les hubiera acusado de nada.[17]

El arresto iba acompañado de la inmediata confiscación de los bienes del acusado. Se hacía un inventario de todo lo que poseía éste o su familia. Todos los utensilios de la casa, incluyendo ollas y sartenes, cucharas, paños de cocina y hasta la ropa vieja, eran cuidadosamente anotados en presencia de un notario. Mientras el acusado permaneciera en prisión, los gastos de su mantenimiento y las costas judiciales eran sufragadas con sus propiedades secuestradas, que por regla general eran subastadas públicamente.

A partir de la detención del reo se presumía su culpabilidad, por tanto el interrogatorio y la tortura tenían el propósito de llevarle a confesar en los mismos términos de la acusación.[18] En esta primera etapa los instrumentos de tortura, que habían venido de la península desde la instalación del Santo Oficio, y los atormentadores o verdugos, que eran los cargos inquisitoriales más ocupados, pasaban a primer plano. Cuando se decidía el tormento de un reo, lo que sucedía casi diariamente, se le notificaba a la víctima y se le hacía saber en nombre de los inquisidores que: *“si en el dicho tormento muriere o fuere lisiado o se siguiere efusión de sangre o mutilación de miembro, sea a su culpa y cargo, y no a la nuestra, por no haber querido decir la verdad.”*

El tormento más común era el que llamaban “de la cuerda”, que consistía en atar las manos del reo a su espalda con el extremo de una cuerda que colgaba de una polea fija en el techo. Después se subía al reo hasta donde permitía la altura del lugar y enseguida se le soltaba, dejándole caer de improviso, pero sin que tocara con sus pies el suelo. Este juego se repetía dos o tres veces, hasta que todas las articulaciones de la víctima quedaban fuera de su lugar, y el nudo que sujetaba la cuerda tocaba el hueso. Para añadir más sufrimiento a la tortura se ataba un peso de veinticinco kilos a cada pie del reo, lo que proporcionaba el placer de verle espirar reventado en medio de los más horribles dolores.

Sin embargo, se procuraba siempre no abusar de estas pruebas, hallándose el médico cerca de la cámara para consultarle al final de cada ejecución, porque hubiera sido una grave responsabilidad para los inquisidores, si aquella alma moría impenitente o se le impedía “gozar” de una pena más lenta y prolongada.

Se usaba también el tormento del potro, que consistía en extender el cuerpo del reo sobre un caballete, en forma de arco, colocándole la cabeza de modo que apenas pudiera respirar, y en esta posición, se le ataban los brazos y piernas en unos barrotes que se movían en encontradas direcciones, dislocando a cada vuelta los miembros de la víctima.

A veces añadían el suplicio del agua, vaciando por la boca con un embudo cuánta agua pudiera contener el cuerpo. En otras ocasiones empleaban el tormento de la “cuna” o “borceguí”, que se ejecutaba poniendo las piernas del reo entre cuatro tablas, de las cuales dos iban internas y dos externas perfectamente ligadas. Enseguida con unas cuñas

de hierro, que se introducían a la fuerza, se comprimía lentamente las tablas, que iban a su vez pulverizando las piernas; de este modo, al introducir la octava cuña, las tablas quedaban perfectamente unidas, y desaparecían así las piernas, habiendo caído antes al suelo desmenuzadas en informes fragmentos de carne, sangre y huesos.

Es necesario decir, no obstante, que los reos sometidos al tormento, raras veces daban lugar a que se emplearan medios extraordinarios para arrancarles la confesión de sus culpas; a la segunda o tercera vuelta de cordeles declaraban todo lo que se les exigía, entregándose sin reservas a todo lo que se les pidiera.[19] Una vez hecha la confesión se procedía a la condena del reo. Si se había arrepentido de sus hechos o creencias heréticas y abrazaba la fe católica, se le daba un “trato de misericordia”, que consistía en la confiscación de sus bienes[20], recibir entre cien y trescientos azotes, y ser enviado a prisión o a galeras.[21] Si por el contrario el reo era obstinado en abjurar de su fe, entonces se le confiscaban sus bienes y se le condenaba a ser quemado vivo en la hoguera.[22] Algunos reos tuvieron mejor suerte y, después de la tortura y los azotes, pudieron huir antes de que la sentencia final pudiese ejecutarse sobre ellos.[23]

2.5. Autos de Fe. Auto de Fe es el nombre dado a la solemne declaración de las sentencias pronunciadas por la Inquisición en contra de los herejes. Esta ceremonia se llevaba a cargo generalmente en domingo. Desde el alba, los condenados vestidos de distintas maneras, según las penas que se les habían impuesto, eran llevados a una plaza pública delante de una iglesia; los magistrados civiles juraban que ejercitarían la sentencia firmada por la autoridad eclesiástica. Luego un fraile pronunciaba un

sermón y eran leídas las sentencias. Los que abjuraban eran sometidos a varias penitencias. Los no reconciliados eran entregados al brazo secular, o sea, al magistrado que los hacía conducir al lugar del suplicio.

Las multitudes ignorantes asistían a estos espectáculos públicos animados por un espíritu de odio que se les inculcaba en contra de los disidentes de la Iglesia, ya fuesen moros, judíos o cristianos llamados herejes. Se comunicaba la sentencia a los condenados la noche anterior a la celebración del auto y a los que debían ser quemados vivos, la mañana del mismo día del auto.**[24]** El quemadero se situaba en lugar distinto en las afueras de la ciudad. Los reos de muerte solían ir encima de un burro ataviados con sambenitos y corazas pintarrajeadas de demonios. Leídas las sentencias, se procedía a la relajación de los reos que hubiesen recibido órdenes eclesiásticas. A continuación eran estrangulados a garrote o quemados vivos según la sentencia. Terminado el auto, los condenados a otras penas pasaban a las cárceles de la Inquisición o eran conducidos a galeras.**[25]**

Luis González Obregón calcula que se pronunciaron 51 sentencias de muerte en los 2325 o 242 años en los que funcionó en México el Santo Oficio, pero esta puede ser una conjetura: Llorente dice, por ejemplo, que sólo en 1481 hubo 21.000 procesos y hasta quienes sostienen que la Inquisición no quemó a nadie en tierras mexicanas. Sin embargo, es muy probable que todos se equivoquen o que el más aproximado en sus cálculos se González Obregón ya que, por ejemplo, en el caso contra Luis de Carvajal, uno de los más célebres de México, murieron ocho personas, siete de ellas en la hoguera y una en el garrote vil.**[26]**

NOTAS

[1] Celia Vargas Martínez: *Los libros prohibidos por la Inquisición Novohispana del siglo XVI*.

<http://www.dgbiblio.unam.mx/servicios/dgb/publicdgb/bole/fulltext/vol.../inquisicion.htm>

[2] Después de la conquista militar de 1521, hubo en México una Inquisición Monástica, donde los frailes inquisidores asumían los poderes episcopales (1522-1532). El papa había otorgado dichas facultades por medio de las Bulas de 1521 y 1522, conocidas como la Omnímoda, por la que se autorizaba a los prelados a realizar casi todas las funciones episcopales, excepto la ordenación, en ausencia de Obispos o cuando la sede se encontraba a dos días de distancia.

[3] La Inquisición de Lima entró en funciones en 1570, siendo virrey del Perú Francisco de Toledo. Los primeros inquisidores fueron Serván de Cerezueta y Andrés de Bustamante; pero este último, falleció cuando se hallaba en pleno viaje desde la metrópoli hacia Lima, quedando Cerezueta a cargo del distrito limeño. El Tribunal comenzó sus acciones en un local alquilado que se ubicaba al frente de la Iglesia de la Merced, en el actual jirón de la Unión; pero, como este era muy céntrico y resultaba poco propicio para su funcionamiento, en 1584 se trasladó a la casa de Nicolás de Rivera “El Mozo”, donde funcionó hasta que fue abolida.

[4] R. Konetzke: *Historia Universal Siglo XXI, América Latina*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1993.

[5] Al decretarse la expulsión de los judíos de España en 1492 muchos de ellos se refugiaron en Portugal. Tiempo después, al producirse la unificación de las coronas de España y Portugal durante el reinado de Felipe II, se multiplicó su presencia en las colonias hispanoamericanas atraídos por la búsqueda de las legendarias riquezas que estas ofrecían así como de mayor libertad para seguir practicando sus ritos, creencias y costumbres ancestrales.

[6] Los corsarios y piratas tenían como común denominador ser protestantes extranjeros animados por su rechazo a España y a la Iglesia Católica, justificado por la dura represión inquisitorial que padecían en el continente europeo de parte de ambas instituciones.

[7] Los códigos aplicados en la América colonial eran los mismos vigentes en España: Las Constituciones de Torquemada, las del Arzobispo de Granada, las de Diego de Deza, las de Fernando de Valdés. C. Vargas Martínez: *Los libros prohibidos por la Inquisición Novohispana del siglo XVI*.

<http://www.dgbiblio.unam.mx/servicios/dgb/publicdgb/bole/fulltext/vol.../inquisicion.htm>

[8] F. Ayllón Dulanto: *Historia de la Inquisición en el Mundo* <http://www.congreso.gob.pe/museo.htm>

[9] R. Konetzke: *Historia Universal Siglo XXI, América Latina*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1993.

[10] A. Millares Torres: *Historia de la Inquisición en las Islas Canarias*, vol. III, pág. 49, Ed. Benchomo, Tenerife, 1.981.

[11] M. Aranda Mendiáz: *El Tribunal de la Inquisición en Canarias durante el reinado de Carlos III*, pág. 33-58, Ed. U.L.G.C., G. Canaria, 2000.

[12] Las palabras del Papa Sixto IV sobre la actuación de la Inquisición en España, en una bula publicada el 18 de abril de 1482, nos muestran que el interés económico movía a los inquisidores: "Que en Aragón, Valencia, Mallorca y Cataluña la Inquisición lleva tiempo actuando no por celo de la fe y la salvación de las almas, sino por la codicia de la riqueza, y muchos verdaderos y fieles cristianos, por culpa del testimonio de enemigos, rivales, esclavos y otras personas bajas y aún menos apropiadas, sin pruebas de ninguna clase, han sido encerradas en prisiones seculares, torturadas y condenadas como herejes relapsos, privadas de sus bienes y propiedades y entregadas al brazo secular para ser ejecutadas, con peligro de sus almas, dando un ejemplo pernicioso y causando escándalo a muchos." Henry Kamen: *La Inquisición Española*, pág. 49, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1.972.

[13] Los sospechosos de ser criptojudíos, o sea herejes, debían pagar su viaje, manutención en la cárcel y hasta los gastos del juicio. Como los pobres no podían hacerlo, y el Santo Oficio debía asumir los gastos, no eran rentables. Al igual que en España el tribunal prefería juzgar a los ricos de las ciudades, a quienes se les incautaban sus bienes para la Iglesia. Aleida Durán: *La judeofobia en América Latina*, <http://www.contactomagazine.com/judeofobia.htm>

[14] Historia de Iberoamérica, tomo II, Historia Moderna, Ed. Cátedra, Madrid, 1990, pág. 411.

[15] A. Millares Torres: *Historia de la Inquisición en las Islas Canarias*, vol. I, pág. 110, Ed. Benchomo, Tenerife, 1.981.

[16] Por su semejanza, los datos de este apartado están tomados en gran parte de Canarias.

[17] Henry Kamen: *La Inquisición Española*, pág. 182, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1.972.

[18] Jacob Petersen, de Dunkerque, marinero de 20 años examinado por el tribunal de Canarias en noviembre de 1597, fue desnudado y

atado sufriendo tres vueltas de cuerdas. Al darle la primera dijo: "Oh Dios" y "No hay misericordia", y habiéndole dado las tres vueltas fue amonestado y dijo "No se que decir, oh Dios querido". Y luego cuando le dieron otras tres vueltas más al cordel dijo: "Oh Dios, oh Dios, no hay misericordia, oh Dios ayúdame, ayúdame", y confesó. George van Hoflaquen, comerciante de Brujas, fue torturado por el mismo tribunal en diciembre de 1597, y como los inquisidores no le creyeron cuando afirmó que era católico. "Fue mandado sentar en la silla y que lo ligasen y estando ligado fue amonestado, y dijo, "Señor inquisidor, que quiere su señoría que diga, he dicho la verdad, soy católico". Y después de darle tres vueltas al cordel fue amonestado, y dijo que "era verdad que era católico, que no sabía otra cosa". Después de otras tres vueltas al cordel, fue amonestado de nuevo y dijo: "que decía la verdad, que era católico, que si supiera otra cosa la diría" /.../ Después de tres vueltas más de cordel y de su correspondiente amonestación dijo "que quiere su señoría que diga, digo la verdad, si digo otra cosa lo diré por el dolor del tormento" /.../ y confesó. Henry Kamen: *La Inquisición Española*, pág. 189-190, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1.972.

[19] A. Millares Torres: *Historia de la Inquisición en las Islas Canarias*, vol. I, pág. 132-135, Ed. Benchomo, Tenerife, 1.981.

[20] A Alonso y Constanza de la Garza, vecinos de la Palma, se les confiscó sus bienes y fueron relajados en persona por herejes. A. Millares de Torres: *Historia de la Inquisición en las Islas Canarias*, vol. I, pág. 89, Ed. Benchomo, Tenerife, 1.981

[21] Francisco Duarte, marino inglés de 24 años, fue acusado de luterano y puesto en el tormento se declaró ferviente católico... Fue condenado, sin embargo, a recibir doscientos azotes y a seis años de galeras. A. Millares Torres: *Historia de la Inquisición en las Islas Canarias*, vol. II, pág. 90, Ed. Benchomo, Tenerife, 1.981.

[22] Tobías Lorenzo, un flamenco avecindado en Garachico, fue acusado de enseñar y practicar la secta de Lutero. A pesar del tormento, el reo seguía obcecado en sus errores, por lo que el Tribunal lo declaró apóstata y relapso, condenándole en consecuencia a la pena de la hoguera. A. Millares Torres: *Historia de la Inquisición en las Islas Canarias*, vol. III, pág. 24, Ed. Benchomo, Tenerife, 1.981.

[23] Los marineros ingleses Ricardo Nienman, Eduardo Estevanes, Eduardo Estred y Juan Huer, fueron acusados de luteranos, huyeron sin esperar a ser reconciliados ni abjurar de sus errores. Finalmente se les condenó a ser quemados en efigie.

[24] Protestantes condenados a muerte por el Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820) mencionados por nombre, origen,

motivo y fecha: Mateo Salado, francés, luterano, 15/11/1573; Juan Bernal, flamenco, luterano, 29/10/1581; Miguel del Pilar, flamenco, luterano, 30/11/1587; Walter Tiller, inglés, luterano, 05/04/1592; Eduardo Tiller, inglés, luterano, 05/04/1592; Enrique Oxley, inglés, luterano, 05/04/1592. F. Ayllón Dulanto: *Historia de la Inquisición en el Perú* <http://www.congreso.gob.pe/museo.htm>

[25] Samuel Vila y Darío A. Santamaría: *Enciclopedia Ilustrada de Historia de la Iglesia*, Ed. Clie, Barcelona, 1989.

[26]

<http://www.mexicodesconocido.c.../detalle.cfm?idcat=1&idsec=2&idsu b=15&idpag=128>

1. CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS CRISTIANAS EN TORNO A LA GUERRA DE UCRANIA

Francisco González de Posada**



Introducción

Con motivo de la participación en unos ciclos de conferencias relativas al problema de actualidad que representa la Agresión de Putin a Ucrania o Guerra de Ucrania, organizados por la Academia de Ciencias, Ingenierías y Humanidades de Lanzarote hemos expuesto, desde la perspectiva religiosa que, complementaria de las geopolíticas y militares, nos ha correspondido desarrollar en dichos ciclos sucesivos, I a IV.

Quizás resulte de interés escribir un artículo sobre la presentación más reciente, 14 de abril de 2023, conferencia telemática a la que puede accederse mediante entrada por el link <https://youtu.be/Nl16Kqhr8rA>, cuyo título completo rezaba así: “La guerra de Ucrania en la actualidad. 3. Perspectiva religiosa: Consideraciones teológicas cristianas e histórico-culturales”. En ella y desde ella se pretende exponer un panorama de elementos fundamentales en los

** Francisco González de Posada, es Doctor Ingeniero de Caminos, Canales y Puertos (1966), Doctor en Teología (2013), Doctor en Filosofía (2015), Doctor en Sociología (2018). Doctor en Filología (2019) Fue Rector Magnífico de la Universidad de Santander (1984-86). Académico de número, honor y correspondiente de diversas Academias.

que basar unas complementarias reflexiones abriendo debate. Centrémonos en las consideraciones teológicas.

1. Principio teológico básico: “No matar”

Está expreso en la ‘ley de Dios’ que se le ofreció a Moisés en el monte Sinaí, como manifestación de la Alianza de Dios con su pueblo (Torá, Pentateuco), *Éxodo* 20:13; 34:28 y *Deuteronomio* 10:4. Se recoge como 5º mandamiento del *Decálogo* de la Iglesia católica.

Por lo que afecta a su naturaleza puede afirmarse que este primer principio teológico presenta las siguientes características:

1. Carácter primario de ‘prohibición’, radical, absoluta.
2. Se establece como ‘norma de vida’ con carácter universal.
3. Parece que está integrado en el orden natural.
4. Ha quedado constituido en ‘valor fundamental’ de la cultura occidental, tan arraigado que no se concibe en este marco ni siquiera la condena que conduciría al establecimiento de la pena de muerte.

Son muchos y variados los problemas actuales que orbitan en torno al valor supremo de la vida. Recordemos algunos de ellos: las guerras, de la que una de ellas, la de Ucrania, nos ocupa en este artículo, y el terrorismo, acciones ambas en las que mueren (son matados) muchos inocentes ajenos a los motivos desencadenantes de unas u otro; por otra parte, los hoy tan presentes referidos al aborto y a la eutanasia, de tanta actualidad y en los que frente al radical ‘no matarás’

nos arbitramos derechos para ejecución de actos de sentido radicalmente contrarios; homicidios de distintas naturalezas y por diferentes causas entre los que pueden situarse los hoy considerados consecuencias de la violencia de género; el suicidio; y la citada pena de muerte, establecida jurídicamente en numerosos países aunque suprimida en otros; etc. Pero hemos de centrarnos en el episodio de las guerras.

2. La doctrina y/o concepto de “guerra justa”

Con la expresión “guerra justa” se trata de construir un concepto teológico-jurídico-político desarrollado por teólogos y juristas cristianos con origen en la Edad Media. Las referencias más consolidadas se encuentran en Agustín de Tagaste (354-430) y en Tomás de Aquino (1225-1274), quien en la *Summa Theologiae* prestó amplio desarrollo a la elaboración de la considerada como doctrina escolástica acerca de la ‘guerra justa’.

Esta doctrina exigía tres condiciones fundamentales para que una guerra pudiera considerarse como ‘justa’:

1. Declarada por Autoridad competente.
2. Requiere una causa justa.
3. Con la intención de reparar un mal (una injusticia) o promover el bien.

Aquí debemos hacer una parada para reflexionar hasta qué punto la guerra de Ucrania puede considerarse como cumplidora de las citadas condiciones. Al margen del personal juicio que elabora nuestra mente sobre el hecho de

la actual guerra (condena absoluta de la agresión de Putin) hemos de reconocer que desde la perspectiva de Vladomir Putin y de Kiril I, nuestros más relevantes personajes en este asunto, pueden afirmar sin la menor duda que en sus decisiones cumplen perfectamente las condiciones establecidas por santo Tomás: 1) Putin es autoridad competente; 2) Es justa la causa de ‘recuperación’ de territorios que le han sido sustraídos; y 3) Pretenden la reparación de una grave injusticia: el latrocinio de grandes extensiones de la histórica Rusia.

Más adelante, y también con notable precisión, se añadieron otras dos condiciones:

4. No puede ser justa una guerra de agresión, sólo pueden ser justas las defensivas.

5. Y, en todo caso, con la consideración de ‘último recurso’. En este marco de condiciones complementarias sería difícil que Putin y Kiril, ante jueces imparciales, salieran ilesos de responsabilidad jurídico-política.

En estas reflexiones, con la pretensión de referirlas y fundamentarlas en la tradición cristiana, conviene hacer intervenir acontecimientos contemporáneos con la elaboración del concepto de ‘guerra justa’. Situémonos en el entorno temporal de la vida de Tomás de Aquino con la exclusiva pretensión de facilitar la reflexión crítica del lector.

En primer lugar, cabe una referencia fundamental a las Cruzadas para la salvación/conquista/recuperación cristiana/defensa/... de los Santos Lugares que se encuentran en territorios de la Iglesia ortodoxa, en los marcos de los

patriarcados de Jerusalén y de Antioquía, entonces geopolíticamente del Imperio bizantino, por aquella época en declive.

En segundo lugar, y este punto lo tenía más presente en el tiempo que vivió santo Tomás y especialmente por su pertenencia a la orden dominica, la ‘muy especial’ cruzada contra los cátaros (1209-1215), denominada cruzada albigense, situados en territorio cristiano francés, concebida como de liquidación total de este movimiento cristiano.

Y una tercera manifestación de interés en este ámbito de consideraciones de ‘guerra justa’ en los años de la baja Edad Media, con fijación en los siglos XIII y XIV, puede estimarse la asunción de la capacidad para perseguir y ejecutar, por ejemplo, públicamente en la hoguera, a los denominados ‘herejes’. Por esta vía se establece en el cristianismo medieval la libertad, el poderío, para martirizar a quienes se manifiesten contrarios a determinados puntos de la doctrina establecida. Casos singulares fueron las condenas de Juan Huss (1369-1415), quemado en la hoguera en el concilio de Constanza (1413-1418), en 1415, supuesto el más extravagante de la historia de la iglesia, que aún no había cerrado la ruptura que había significado el traslado de la sede pontificia a Avignon en 1309 y el posterior cisma de Occidente o de Avignon (1378-1417). En esta ocasión, acontecimiento aún más significativo fue la condena por el propio concilio de Constanza, también en 1415, de las doctrinas de John Wycliffe (c. 1320-1384) que había fallecido en Lutterworth (Inglaterra), de manera que sus restos fueron inhumados y quemados en 1428.

El período de Tomás de Aquino coincidió con la efusión de dominio eclesial que significó el pontificado de Inocencio III

(1198-1216), adalid de la consideración del máximo poder mundanal del Obispo de Roma bajo la triple condición de Vicario de Cristo en la Tierra, Pontífice máximo (sobre todos los obispos y no sólo ‘primus inter pares’ en su condición de ‘obispo de Roma’), y Rey de reyes. Para ‘imponer’ la segunda característica dispuso de dos tipos de instituciones eclesiales: 1) las órdenes religiosas dirigidas desde Roma al margen de los obispos, entre ellas la Orden de Predicadores, creada por Domingo de Guzmán (1170-1221), relacionado expresamente con la eliminación de los cátaros; y 2) la Inquisición como contexto próximo, dado que el papa Gregorio IX asignó en 1233 las labores de inquisidor a la orden de los dominicos que actuó con tanto rigor que cien años después los cátaros habían desaparecido. Aquí hay que situar el contexto en el que santo Tomás elaboraría la doctrina de la ‘guerra justa’.

A modo de breve colofón sobre esta doctrina baste recordar la contribución posterior de los teólogos juristas españoles del siglo XVI, entre otros, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Diego de Covarrubias.

Y tras estas consideraciones medievales y de asomo a la Modernidad, basten unas mínimas referencias sintéticas a la más reciente actualidad.

Juan XXIII en su encíclica *Pacem in Terris* (1963), [recuérdese la crisis de los misiles en Cuba 1962, Krushev-Kennedy, tras la conclusión de la II Guerra Mundial en 1945], niega que puedan darse las condiciones que establecidas para la consideración de ‘guerra justa’ una vez que se dispone de armas nucleares, con las que cambiaba radicalmente el panorama de las guerras previsibles.

No obstante, el Concilio Vaticano II 'no se atrevió' a condenar la guerra, formalmente ni siquiera la guerra nuclear ni el uso de armamento nuclear. El curso de 'Doctrina Social de la Iglesia. VI. Relaciones internacionales' del año académico 1964-65 que impartía en el Instituto Social León XIII don Luciano Pereña, trascurrió a la espera y con la esperanza que no se alcanzó de que el Concilio condenara la guerra.

Puede afirmarse, con rigor, que el actual pontífice Francisco ha optado con absoluta decisión por la defensa de la paz sin conceder justificación alguna a la guerra. Pero este tema concreto así enunciado lo dejamos pendiente para nueva ocasión.

3. ¿Es lícito matar al tirano?

Fijados los dos principios anteriores, elaborados teológicamente en la antigüedad y en el medioevo, considerados básicos: 1) 'No matarás'; y 2) El concepto de 'guerra justa' que progresivamente ha ido limitando la posibilidad de su aplicación en los grandes conflictos de los tiempos presentes, con raíces también en la Grecia antigua y cierta atención en la Edad Media renovaría su desarrollo en la Edad Moderna.

El jesuita Juan de Mariana (1536-1624) escribe el tratado *De Rege et regis institutione* (Toledo, 1599) dedicando una especial atención a la cuestión de "si es lícito matar al tirano", condición [entonces, siglo XVI] del rey que incurre en un delito de alta traición. Aquí a modo de anécdota, pero bien asentado en la historia, fue el hecho de que esta obra fue quemada pública y solemnemente por subversiva en el parlamento de París en 1610 tras el asesinato del rey

Enrique IV de Francia. Se ha entendido que en este libro se concede legitimidad al tiranicidio.

La tesis del problema se centra en la doctrina de Santo Tomás de Aquino (siglo XIII) expresada en la frase: "El rey es para el reino, no el reino para el rey". Así, el tiranicidio es una especie de legítima defensa del pueblo. Para el Padre Mariana "el tirano es el príncipe (gobernante) que no mira a la libertad del pueblo, sino que atiende, sólo, a su propio interés".

Para el juicio presente debe tenerse en cuenta que, en la actualidad, la pena de muerte se halla proscrita en los regímenes 'democráticos'. Entonces, ¿qué pueden hacer los ciudadanos en el supuesto de que un gobernante democrático [o no] con actitudes autoritarias [poder absoluto] lleve la nación al desastre?

Este tratamiento teológico-jurídico se venía refiriendo a la relación tirano-súbditos. Pero hoy, ante el caso que nos ocupa, desde una perspectiva propiamente globalizadora en la que nos encontramos, la pregunta debe formularse de esta otra manera: ¿es lícito matar al dictador-agresor, causante de decenas de miles de muertos, de destrucción de ciudades, de provocación de una guerra mundial, de ...?

Incluso podría plantearse la pregunta de manera más radical en el plano de la moral: ¿No será -o deberá ser- más bien una obligación moral? Y, en este caso, ¿A quién -o a quienes- abarcaría la responsabilidad del cometido? ... ¿Habría que esperar a una futura presencia ante el Tribunal Penal Internacional mientras se sigue matando ... y matando y ...? En síntesis: cuestiones de envergadura sobre las que reflexionar 'teológicamente'.

Llegados a este punto, de manera complementaria, para una mejor contextualización del problema, fijemos la atención en la naturaleza de la guerra de Ucrania en relación con las religiones cristianas.

4. La guerra de Ucrania, ¿es guerra religiosa?

Puede afirmarse, con seguridad, que primariamente la guerra de Ucrania no es una ‘guerra religiosa’.

Su caracterización sintética permite definirla por las siguientes ideas básicas:

1. Es una guerra ‘nacionalista’ de dos estados actuales que exacerban sus nacionalismos respectivos: Rusia y Ucrania.
2. Es una guerra ‘imperialista’: Rusia.
3. Es una guerra ‘internacionalizada’: Rusia y OTAN, de tal manera que se ofrece como muestra de ‘guerra mundial’ a “cachitos” (en expresión del papa Francisco).

Pero, aunque sea sólo consecuentemente, también es una guerra ‘religiosa’, dadas las implicaciones y consecuencias que se ponen de manifiesto en las notas siguientes:

1. División de los fieles y parroquias entre ‘iglesia ortodoxa ucraniana independiente’ e ‘iglesia ortodoxa ucraniana del patriarcado de Moscú’.
2. La independencia (autocefalía) de la creada (reconocida) ‘Iglesia ortodoxa de Ucrania’ con patriarcado de Kiev, del tradicional patriarcado de Moscú.

3. La generación de un Cisma (sobre cultura/sociedad/historia) en el conjunto de la Iglesia cristiana ortodoxa.

2. CONSIDERACIONES SOCIORRELIGIOSAS DE LA IGLESIA ORTODOXA EN RELACIÓN CON LA GUERRA DE UCRANIA

Francisco González de Posada

Introducción

En un artículo anterior, de matiz prioritariamente teológico en perspectiva histórica y jurídica, se recordaron críticamente tres principios básicos en torno a la guerra, que han permeado la historia del pensamiento cristiano y adquirido notoria actualidad con ocasión de la guerra de Ucrania. Los principios tratados son: 1) el mandamiento de la ley de Dios: “no matarás”; 2) la doctrina de ‘guerra justa’; y 3) la pregunta: ¿es lícito matar al tirano?

Tanto el contenido del anterior como la parte inicial del presente se desarrollaron con motivo de la participación en unos ciclos de conferencias relativas al problema de actualidad que representa la Agresión de Putin a Ucrania o Guerra de Ucrania, organizados por la Academia de Ciencias, Ingenierías y Humanidades de Lanzarote en ciclos sucesivos abarcando las perspectivas geopolítica, militar y religiosa. Este artículo se relaciona con la presentación de 14 de abril de 2023, conferencia telemática a la que puede accederse mediante entrada por el link <https://youtu.be/Nl16Kqhr8rA>, y cuyo título completo rezaba así: “La guerra de Ucrania en la actualidad. 3. Perspectiva religiosa: Consideraciones teológicas cristianas e histórico-culturales”.

En esta ocasión se trata directamente del presente de la iglesia ortodoxa, aunque obviamente enraizado en la historia, pero por ello la observación y la crítica, aunque con fundamentación religiosa, pertenece más bien al ámbito de la sociología, que en este caso facilita una especie de construcción de la historia reciente de la iglesia ortodoxa con la causa de Ucrania como fondo.

1. La realidad religiosa de Ucrania en el sistema soviético

Tras la Primera Guerra Mundial y la revolución comunista en Rusia, en 1922 la República Socialista Soviética de Ucrania se integra como uno de los miembros fundadores de la URSS. A ella se incorpora la región de Galitzia al final de la Segunda Guerra Mundial. En esta situación, con cierto grado de autonomía, fue miembro fundador de las Naciones Unidas en 1945. Como acontecimiento de especial significación puede estimarse el hecho de la incorporación de la península de Crimea como territorio de la República de Ucrania. Así queda constituido geográficamente el estado de Ucrania internacionalmente reconocido en la actualidad. En este marco geopolítico la iglesia ortodoxa ucraniana estuvo integrada en el Patriarcado ortodoxo de Moscú.

Debe citarse una especie de precedente de autoproclamación en 1919 de unas iglesias ucranianas concediéndose autocefalia (independencia del Patriarcado de Moscú) que, con el inmediato sometimiento a la URSS, acabó actuando en el exilio.

En la etapa, 1922-1991, tanto Rusia como Ucrania, estuvieron gobernadas por el régimen comunista-leninista, marxismo formalmente ateo y con acciones políticas

asociadas al ateísmo, de tal manera que sometieron la religión al dominio del Estado soviético, y las iglesias (como las sinagogas y las mezquitas) fueron restringidas, perseguidas y marginadas durante la mayor parte de ese período histórico, de tal modo que las religiones, en general, pasaron al ámbito privado. No obstante, en distintos momentos y de diferentes formas conservaron una firme presencia en el tejido social de las sociedades soviéticas, como pudo comprobarse a la caída del muro de Berlín, 1989, en la nueva Rusia y en la nueva Ucrania.

2. El impacto del desmembramiento de la URSS, 1991

Con la disolución de la URSS, 1991, puede entenderse, no sin dificultades, como tradición, que resulta convertida en realidad sociorreligiosa, la existencia de la **‘Iglesia Ortodoxa Ucraniana del Patriarcado de Moscú y de todas las Rusias’**; es decir la ortodoxia ucraniana se encuentra en territorio bajo la autoridad de la Iglesia ortodoxa rusa, Patriarcado de Moscú.

La representación anteriormente citada que actuaba en el exilio durante el dominio soviético fue ‘refundada’ en 1990, y se declaró independiente de Moscú en 1992, de manera que fue considerada por la Iglesia Ortodoxa Rusa como un grupo cismático.

Paralelamente parroquias y diócesis dependientes de Moscú fueron liberándose de la atadura moscovita en un proceso creciente en número y en el distanciamiento del Patriarcado que en 1997 lanzó su excomunión. Incluso, en 2004, el Patriarcado ecuménico de Constantinopla, *primus inter pares*, representante de la Iglesia ortodoxa como Primado,

condena la actitud insurgente ucraniana como irregular y ... cismática.

Este tema centrado en Ucrania debe contextualizarse en la realidad sociorreligiosa administrativa general de la iglesia ortodoxa que vive según una organización de corte nacionalista. Así, en la época crucial de gestación de la autocefalia de la Iglesia de Ucrania, años 2014-2018, existían oficialmente 14 iglesias autocéfalas cada una de ellas constituida por un Patriarcado autónomo. Son las siguientes iglesias ortodoxas: de Constantinopla (en tanto que nueva Roma), de Antioquía, de Alejandría y de Jerusalén (que con Roma tenían la consideración de sedes apostólicas, la famosa tetarquía), Rusa, Serbia, Rumana, Búlgara, Georgiana, de Chipre, de Grecia, de Albania, de Polonia, y de República Checa y Eslovaquia. A estas habría que añadir las consideradas ‘iglesias ortodoxas orientales’: copta, siríaca, armenia, de Etiopía, de Eritrea y de Malankara o India.

3. La invasión y apropiación de Crimea por Rusia, 1914.

El hecho de la invasión de Crimea, 1914, y de su integración en Rusia, así como las apropiaciones territoriales en las regiones orientales del Donbask y Dunesk, exacerbaron el nacionalismo ucraniano en general y de manera especial en el seno de las iglesias ortodoxas.

Ante esta nueva realidad impulsada por el imperialismo ruso, la intención del **Patriarcado Ecuménico de Constantinopla** consistió en tener **una sola Iglesia autocéfala en Ucrania** con el deseo de unir a los

aproximadamente 30 millones de cristianos ortodoxos que se encontraban distribuidos en tres iglesias.

El proceso se inicia en un contexto de gestiones en el **marco de un Santo Sínodo (concilio) ‘panortodoxo’**, a celebrar en Creta (2016). Esta reunión se había concebido como primer encuentro conciliar desde el año 787 en el que se celebró el II Concilio de Nicea, último de los admitidos como ecuménicos por las diferentes familias cristianas (católica, ortodoxa y protestante). Se convocó a las 14 iglesias ortodoxas autónomas, pero no asistieron representaciones de Rusia, Bulgaria, Georgia y Antioquía.

Los temas previstos para su tratamiento eran de la máxima relevancia, en torno a la **Misión de la ortodoxia en el mundo actual**: diáspora, autonomía eclesial, relaciones con el resto de la Cristiandad, sacramento del matrimonio. Se concebía como **diálogo interortodoxo, ecuménico e interreligioso**. En síntesis, unos 50 años después del Concilio Vaticano II de la Iglesia católica, la ortodoxa pretendía realizar una actualización similar de sus relaciones con el mundo, hoy otro bien distinto del de la Guerra Fría (1945-1990), y teniendo presente la necesidad de diálogo religioso dado el hecho harto significativo de la descristianización y secularización del mundo occidental al que en la actualidad pertenecen las tres familias que constituyen la Cristiandad: católicos, ortodoxos, protestantes.

En Constantinopla, 2018, tras numerosas reuniones, gestiones, relaciones, ...se hace una solicitud formal a las ‘tres’ familias de iglesias ortodoxas ucranianas existentes en ese momento para que firmen su unidad, mediante un

“Sínodo Extraordinario de Unificación” a celebrar en Santa Sofía de Kiev.

Consecuencia inmediata: la Iglesia ortodoxa rusa, Patriarcado de Moscú, ‘rompe’ toda relación con el Patriarcado de Constantinopla. Se ha producido un nuevo cisma en la Cristiandad, éste en el interior de la Iglesia ortodoxa.

4. La actual Iglesia Ortodoxa de Ucrania, 2019

Creada formalmente por el Patriarcado Ecuménico de Constantinopla, que firmó el **tomos** (decreto) de **autocefalia** (autonomía) para la Iglesia Ortodoxa de Ucrania, reconociendo así realmente su ‘independencia’ (administrativa) del Patriarcado de Moscú.

El **tomos** fue firmado el **5 de enero de 2019** en la Catedral de San Jorge en Estambul, por el Patriarca **Bartolomé I de Constantinopla** (primado, patriarca ecuménico, *primus inter pares*) con **Epifanio I, “Metropolitano de Kiev y de toda Ucrania”**, primado de la recién creada Iglesia Ortodoxa de Ucrania, tras la concelebración de la divina liturgia.

Entre los presentes en la firma de ese documento estuvo el entonces presidente de Ucrania, **Petro Poroshenko**, detalle que se destaca para situar la novedad en fase anterior a la presidencia de Volodimir Zelenski

5. La Iglesia ortodoxa en Cisma

El **concilio de patriarcas ortodoxos, isla de Creta (Grecia), junio 2016, concebido como “concilio**

panortodoxo”, programado por el Patriarcado Ecuménico de Constantinopla, debía reunir por primera vez en 1.139 años a los obispos de las 14 iglesias orientales ortodoxas autónomas, de las que cuatro, como se indicó anteriormente no participaron.

Como uno de sus *resultados* puede señalarse que la **desunión superó a la unión**, incluso entre los presentes. Como caso específico relevante para un mejor conocimiento de las dificultades de esta Iglesia cristiana organizada bajo la estructura de la geografía política de los estados, se considera el hecho de que el Patriarcado de Antioquía, ausente en Creta, rompió la comunión con el Patriarcado de Jerusalén, porque éste había nombrado un obispo metropolitano en Qatar, ciudad que Antioquía reclama como parte de su territorio.

La *consecuencia* de mayor realce fue la ruptura entre el Patriarcado Ecuménico de Constantinopla (con las 9 iglesias autocéfalas presentes) y el Patriarcado de Moscú y todas las Rusias; es decir, entre Bartolomé I, patriarca de Constantinopla, y Kiril I, patriarca de Moscú. Este cisma supone una especie de ruptura en dos mitades en cuanto fieles y asimismo en cuanto poder religioso en el mundo de esta iglesia cristiana.

6. La nueva agresión de Putin a Ucrania, 2022: la ‘guerra de Ucrania’

La guerra de Ucrania, agresión-invasión decidida por Putin, no es -no puede ser- *justa* de ninguna manera, a la luz de los principios que se establecieron en el artículo anterior “Consideraciones teológicas cristianas en torno a la guerra de Ucrania” en el que se analizan sintética y críticamente los

principios básicos de la doctrina cristiana tradicional: 1) el mandamiento de la ley de Dios: “no matarás”; 2) el concepto de “guerra justa”; y 3) la pregunta: ¿es lícito matar al tirano?

El autócrata Vladímir Putin, con marcado carácter nacionalista imperialista, que había incorporado la península de Crimea al estado ruso en 2014 y después ocupado partes importantes de las regiones del este de Ucrania de predominio rusófilo, ha decidido en 2022 efectuar la invasión de Ucrania dando origen a la actual guerra, en la que se han producido decenas de miles de muertos rusos y ucranianos, ingentes destrozos de ciudades e infraestructuras, secuestro de niños, ... y amenaza con arsenal militar nuclear. El curso de la guerra ha superado el año, la situación militar estabilizada sin que se hayan producido cambios notables durante el invierno y se encuentra a la espera de un recrecimiento en esta primavera. No se atisban aires de paz.

Ante este marco se actualiza la cuestión, que aquí centramos en la perspectiva histórica de su contenido teológico-jurídico de la reflexión en torno a la cuestión de la *licitud* de ‘matar al tirano’ que incluso podría estimarse, en principio con contenido menos radical, como *obligación moral*.

7. El actual Patriarcado de Moscú

Bajo la perspectiva religiosa, contextualizada por la reflexión en torno a los principios considerados, deben dirigirse las miradas al patriarcado de Moscú en la actualidad, Guerra de Ucrania, 2023, que se caracteriza, entre otras, por las siguientes notas.

- a) Es el patriarcado de la Iglesia Ortodoxa más numeroso en fieles, diócesis y parroquias.
- b) Es también el que posee mayor poder económico y político.
- c) El patriarca Kiril I mantiene una relación idílica con el presidente Vladímir Putin.
- d) Kiril I bendice las tropas y las armas para la invasión y guerra de Ucrania.
- e) Declara la guerra como justa por tratarse de enfrentamiento contra el pecado que representa la civilización occidental en la que se ha integrado Ucrania.
- f) Ha perdido ‘directamente’ el dominio (religioso y administrativo) sobre los fieles de Ucrania y sobre los medios (diócesis, iglesias, monasterios) de que disponía en Ucrania.
- g) Se ha reducido notablemente su prestigio y poder en las iglesias ortodoxas de los otros países en los que están presentes iglesias ortodoxas rusas. (Ejemplos de Madrid y Canarias).
- h) La guerra de Ucrania, que no es primariamente religiosa, es también una ‘guerra religiosa’ y, en parte, nada menos que ‘guerra religiosa civil’.

El papel que ha venido desempeñando Kiril I, principal responsable religioso, sin ninguna duda, no conduce a la paz, sino que, por el contrario, es un incitador de una guerra

que desde su perspectiva no sólo es ‘justa’ sino que adquiere la condición de ‘santa’.

8. La relación de la iglesia católica con la ortodoxa en la actualidad

El punto de referencia inicial no puede ser otro que el recuerdo del momento histórico del origen formal (ya que en realidad estaba fraguado) del Gran Cisma de 1054: el cisma cristiano de Oriente u Occidente según nos situemos en la Iglesia Católica (Roma, latina, occidental) o en la Iglesia ortodoxa (Constantinopla, griega, oriental). Y vivimos cara al año 2054, un milenio de separación en el que no se han vislumbrado acontecimientos de aproximación.

El Concilio Vaticano II (1962-65), de la Iglesia católica, pretendía un *aggiornamento*, una actualización de la propia Iglesia con una aproximación al mundo del momento, la ‘guerra fría’.

Pablo VI, el pontífice que dio vida al Concilio promovido por su antecesor Juan XXIII, durante su desarrollo, 1964, salió al encuentro de Atenágoras, patriarca ecuménico de Constantinopla, acontecimiento considerado de relevancia para el diálogo ecuménico cristiano.

De mayor importancia aún, aunque sin trascendencia para la deseada unidad, fueron las reuniones del pontífice Francisco y el patriarca de Constantinopla Bartolomé I que comenzaron en 2014. A nuestro juicio tiene valor histórico el reconocimiento de Francisco en su magna encíclica *Laudato si'* (2015) del valor teológico de la concepción de pecado contra la naturaleza que había aprendido del patriarca.

El camino hacia la reconciliación se había iniciado pero el ‘patriarcado ecuménico’ carece de potestad en el mundo ortodoxo y gobierna la iglesia ortodoxa de Constantinopla sobre un reducido número de fieles.

El patriarca de Moscú, Kiril I, gobierna sobre unos 100 millones de cristianos. Tras variadas gestiones del pontífice Francisco pudo reunirse con él en extraño lugar: el Aeropuerto de La Habana en 2016. Ya se habían producido los acontecimientos de Crimea y del oriente de Ucrania. Baldía intermediación.

En resumen, en la actualidad no sólo no se aprecia una aproximación entre las iglesias ortodoxa y católica, sino que las situaciones que sufre la iglesia ortodoxa nublan toda esperanza de recuperar algún tipo, aunque fuera muy parcial, de unidad. Todo parece indicar que antes habría de soldarse el cisma ortodoxo presente y las perspectivas para esto no son nada halagüeñas por el momento.

JESÚS Y SU CONTEXTO

Luis Dimas Jolón^{ss}



En la actualidad ningún investigador serio y formal niega la existencia del hombre Jesús llamado por los cristianos, el Cristo. Quien nació entre cuatro o cinco años antes del inicio de nuestra época actual, pues históricamente la existencia de Jesús es comprobable y sostenible. Como tal, Jesús es un hombre del siglo I, que nace dentro de un contexto religioso y, por lo tanto, es un hombre religioso influenciado por su contexto. Pero ¿cuáles son las características de ese contexto religioso en el cual Jesús nace? He aquí la respuesta.

El contexto político y social de Jesús

El nacimiento de Cristo marca un antes y un después con cambios de dimensiones no solo temporales, sino cósmicas, el destino espiritual del hombre estaba por cambiar de una vez y para siempre. No obstante, el cumplimiento del tiempo propicio para que naciera el Emanuel, Dios con nosotros, el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, no fue dejado al azar, el Perito Arquitecto del plan de salvación había cuidado los detalles y condiciones necesarias los

^{ss} Doctor, Master y Licenciado en Teología (Seminario Bíblico—Teológico de Guatemala, SETEGUA). Tiene una licenciatura en Psicología, Magna Cum Laude (Universidad Panamericana, Guatemala). Actualmente posee pensum cerrado en Administración de Empresas (Universidad Galileo, Guatemala). Es catedrático de Teología Sistemática, Teología Contemporánea, Ciencias de la Religión y Teología de las Religiones en SETEGUA. Actualmente es director del programa de posgrado de SETEGUA.

cuales fueron dándose en el desarrollo de los eventos históricos.

Así las cosas, el nacimiento de Jesús puede ubicarse hacia el 4 a.C. poco antes de la muerte de Herodes el Grande, en la Palestina del siglo I, la cual en ese momento se encuentra bajo dominio romano. Pasó sus primeros años en Nazaret, una aldea de Galilea. Fue bautizado por Juan el Bautista. Escogió a sus discípulos y enseñó en los pueblos, aldeas y campos de Galilea, predicó el Reino de Dios. El inicio de la actividad pública de Jesús se puede situar en el año decimoquinto del reinado de Tiberio, por el año 28 o 29 d.C. del cómputo romano. La actividad de Jesús podría haber tenido una duración de dos años y medio. Los evangelios insertan la actividad pública de Jesús en el contexto geográfico de Galilea. Particularmente alrededor de Cafarnaúm. Describen travesías realizadas por el Maestro a Tiro y Sidón, Decápolis, algún recorrido a través de Samaria y Perea cuyo destino era la ciudad de Jerusalén. En otras palabras, la actividad de Jesús tiene dos ubicaciones claves: Cafarnaúm en Galilea y Jerusalén en Judea.

En lo político, cuando Jesús nació, Herodes El Grande era quien gobernaba, no era judío, pues su madre Cypros era nabatea y su padre Antípater era idumeo, quien en el año 126 había judaizado a Herodes a la fuerza. *Los judíos consideraban a los idumeos como judíos de segunda categoría y los despreciaban.*^[1] Previo al evento de la natividad de Jesús, se han dado una serie de eventos políticos y militares que configuran el contexto en el cual nace. Las guerras macabeas al final de su desarrollo dan lugar al reinado de Antípatro padre de Herodes El Grande quien después de una serie de peripecias políticas y militares logra consolidarse como gobernante designado por

Roma. Este al morir deja su testamento, el cual designa como gobernantes a tres de sus hijos, cada uno a cargo de un área geográfica designada, esto previamente fue aprobado por el imperio romano que era quien realmente gobernaba, a través de la figura del emperador y el Senado Romano. Cabe destacar que Roma tenía la costumbre de gobernar mediante reyes títeres, pues normalmente gobernaba desde lejos y es mediante dichos gobernantes manipulables y leales a Roma que se recaudaban los tributos y mantenían las fronteras estables. En otras palabras, estos gobiernos son encargados de mantener el orden político, social y religioso de las diferentes provincias que conforman el imperio romano. Uno de esos hijos designados al poder es Antipas quien gobernaba la Galilea cuando nació Jesús. Es de notar como indica Sanders, *que los galileos del tiempo de Jesús no tenían la sensación que estuvieran seriamente amenazadas las cosas más queridas para ellos: su religión, sus tradiciones nacionales y sus medios de vida. Por otro lado, en la época de Jesús, Judea constaba de tres regiones geográficas: Samaria, Judea que incluía Jerusalén e Idumea.*[2] De esto último, la ciudad de Judea más importante para la vida de Jesús fue Jerusalén, pues allí tendría lugar su pasión, muerte y resurrección. Esta ciudad tiene una característica particular, y es que durante las fiestas religiosas que allí tenían lugar, creaban unas circunstancias muy propicias para el estallido de disturbios en la población judía. Esto derivado del hecho que, en Jerusalén bajo mandato de Roma, los magistrados eran judíos y decidían según la ley judía, las escuelas eran judías, al igual que la religión.

En cuanto al sumo sacerdote y su relación con lo político, según el criterio del imperio era un gobernante apropiado, por tres razones: el gobierno del sumo sacerdote era

tradicional, los judíos reverenciaban su cargo, el prefecto romano lo consideraba portavoz oficial de y ante la población de Jerusalén. Era importante también, por las vestiduras que portaba, ya que era intermediario no sólo entre Roma y la plebe, sino también entre Dios y su pueblo. *En el tiempo de Jesús el sumo sacerdote era José Caifás, quien ocupó el cargo durante diecisiete años, y durante diez de esos años el prefecto fue Poncio Pilato.*[3]

En cuanto al aspecto social, las diversas capas sociales de Palestina en la época de Cristo, están compuestas por: una minoría dominante de ricos, por grandes propietarios de tierras, grandes comerciantes, altos funcionarios y la aristocracia laica y sacerdotal de Jerusalén. La clase intermedia la conforman los trabajadores autónomos, entre estos: artesanos, pequeños propietarios, comerciantes, sacerdotes y levitas, funcionarios y empleados de la administración civil. En el último peldaño se encuentran los denominados, pobres, cuyo estrato tiende a crecer debido al sistema fiscal opresivo y la inestabilidad político—administrativa, está constituido por trabajadores temporeros, jornaleros, mendigos y los inválidos. Existe también una categoría denominada *el pueblo de la tierra* en la cual se encuentran los denominados, *pecadores y publicanos*, que son aquellos no-observantes de la ley, debido a su actividad económica o a su conducta religiosa o moral en disconformidad con la ley tal como la interpretan los maestros y sabios, aquí se encontraban: los campesinos que no entregaban sus diezmos y primicias, los que ejercían oficios contaminantes, como los teñidores y curtidores. *Estas personas se asemejan a los que no son verdaderos israelitas, por lo cual están privados de los derechos religiosos y civiles.*[4]

El contexto religioso de Jesús

Con respecto a lo religioso, en el Mediterráneo del siglo I, judíos y gentiles tiene coincidencias en varias creencias religiosas: creían en seres sobrenaturales, en alabar a Dios o los dioses con sacrificios de animales, además, en diferentes ritos de purificación. Éticamente, era la misma situación, puesto que no aprobaban el asesinato, el hurto, el robo, ni el adulterio. Sin embargo, había distinciones prácticas de carácter religioso que distinguían a los judíos: creían que solamente existía un Dios verdadero y debían adorarle en el Templo de Jerusalén, pero consideran a las deidades paganas como demonios, cuya expresión oficial se encuentra en el pensamiento paulino...*antes digo que lo que los gentiles sacrifican, a los demonios lo sacrifican, y no a Dios.*[5]

Otra distinción religiosa judía, era lo concerniente a la elección divina y la ley, pues creían que Dios había elegido a Israel y había establecido una alianza con el pueblo judío que obligaba al pueblo a obedecer a Dios. Por su parte, Dios se había comprometido a guiar y proteger al pueblo, esto último con la condición que fueran obedientes a la ley divinamente revelada. En esta alianza había tres momentos importantes: el llamamiento de Abraham, el éxodo de Egipto y la revelación de la ley divina dada a Moisés en el Sinaí. Aquí, la distinción se relaciona con la alianza Dios—Abraham en lo que respecta a la circuncisión. Además, con respecto a la ley, los judíos no trabajaban el sábado que era el cuarto mandamiento del decálogo. También derivado de la ley, estaban los alimentos denominados impuros que eran prohibidos por la Ley. Finalmente, estaba el proceso de purificación previo a participar del culto en el templo, específicamente en lo que respecta al semen, la sangre

menstrual, y otras emisiones genitales, el parto y el contacto con cadáveres, en pocas palabras *lo que se relacionaba con la vida y la muerte, debía permanecer alejado de la presencia del santo e inmutable Dios.*[6]

La sinagoga

En cuanto a la sinagoga, es el centro de la vida social y religiosa de los judíos, particularmente en los pequeños pueblos. Aquí los sábados por la mañana se desarrollan sus actividades, también durante las fiestas principales. La liturgia comprende: la profesión de fe en Dios creador y Señor único, las oraciones, la bendición, la lectura de la ley, el Pentateuco y una sección de los profetas. Aquí participan todos, hombres, mujeres y niños. Sin embargo, solo los hombres adultos pueden ser invitados a leer los textos bíblicos y en algunas ocasiones realizan comentarios práctico-exhortativos de los mismos. En las sinagogas de Palestina en el siglo primero, se lee directamente del rollo en hebreo, aunque para ese tiempo solo los maestros y sus discípulos pueden seguir la lectura en dicho idioma. Adicionalmente, *se habla el latín y el griego.*[7] Las mujeres, en cuanto vida religiosa y social, se equiparan a los menores y a los esclavos, estos últimos si son judíos los protege la ley religiosa, pues de acuerdo a esta son liberados después de siete años de servidumbre. De esa cuenta que, cuando hay esclavos paganos al convertirse al judaísmo son asimilados como israelitas y estos constituyen parte de los denominados prosélitos, cuya práctica incrementa dicho estrato.

En esta vida religiosa y social se van fraguando y se configuran también los diversos grupos y movimientos político—religiosos que nos narran los evangelios, a saber:

saduceos, fariseos, herodianos, y los sacerdotes y escribas. Pues según Josefo, *los judíos tienen tres sectas consideradas filosóficas, estas son: fariseos, saduceos y esenios.*[8] Estos sostienen puntos de vista encontrados con respecto al acontecer humano, *los fariseos afirman que algunas cosas, pero no todas son obra del Destino, mientras que otras radican en los propios hombres que ocurran o que no se produzcan. Los esenios, declaran al Destino amo y señor de todas las cosas, y, según ellos, no hay nada que les ocurra a los hombres sin su determinación. Los saduceos, eliminan de raíz al Destino, considerando que éste no se corresponde con realidad alguna y que los hechos humanos no se cumplen tampoco siguiendo sus dictados, sino que todos ellos, dependen de nosotros mismos, de suerte que no sólo somos nosotros mismos los causantes de cosas buenas, sino también los que recibimos los peores males por culpa de nuestros desatinos.*[9]

Jesús y el templo

Jesús no acudía al templo a orar, el oraba en el monte. *Él asistía al templo para hablarle a la gente, para enseñarles, pues ese era el lugar donde se solía reunir la gente.*[10] Es que Jesús encontraba al Padre en el espacio profano de la gente común, el campo. Y en el tiempo considerado por la ley como profano, esto es, en la vida diaria y en la convivencia con la gente común y con todo tipo de personas, especialmente los marginados por los religiosos de su tiempo.

El templo constituye uno de los temas de enfrentamiento más fuertes que Jesús tuvo que afrontar. Esto se evidencia en una de las acciones más enérgicas de Jesús, la cual fue

llevada a cabo en el templo, denominada, purificación del templo Mc. 11:15-19; Mt. 21:12-17; Lc. 19: 45-48; Jn. 2:13-22. Esta fue incluso una de las acusaciones que los religiosos de su tiempo sacaron en contra de Jesús durante su juicio como se observa en Mt. 26:59-61. En cuanto a la purificación que Jesús realizó en el templo, algunos solamente observaron el acto violento de Jesús en contra del templo, perdiendo así de vista el mensaje más profundo, mismo que nos muestra el apóstol Juan, *la hora viene cuando ni en este monte, ni en Jerusalén adorareis al Padre...más la hora viene y ahora es cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad,* Jn. 4:21ss.[11]

Con esto Jesús enfatiza que, a partir de Él, el culto verdadero a Dios no está limitado a un lugar, por muy santo que sea considerado. Y el tiempo para adorar al Dios verdadero, no se limita a fechas, ni a fiestas sagradas. El tiempo ahora es cualquier tiempo propicio para adorar a Dios, y, el lugar es cualquier lugar para adorarle. Este Dios que se encarna en Jesucristo es un Dios que debe experimentarse y evidenciarse en todo lugar. Jesús vio que la pretendida dignidad del Templo y sus ceremonias eran el origen de la peligrosa tranquilidad de conciencia y la presunción satisfactoria que experimentan las gentes más adictas a la religión, especialmente los “profesionales” del culto sagrado. Por lo que, Jesús desplaza lo sagrado como separado, hacia lo sagrado como lo humano.[12]

De tal manera que, si en algún momento Jesús critica al templo como institución no lo hace más que en el sentido de los profetas, especialmente Oseas de quien trae a colación en dos ocasiones la frase: *misericordia quiero y no sacrificio*, esto en Mt. 9:13; 12:3. Incluso resalta la

superlatividad del mismo Jesús en comparación con el templo, al indicar: *Uno mayor que el templo está aquí*, Mt. 12:6. *Dando a entender que la llegada del reino genera un relativismo de los demás valores.*[13] Coloca así la relación con Dios en una perspectiva diferente a como se realizaba en el proceso sacrificial del templo, podemos escuchar aquí el grito del silencio que sale de los actos de Jesús, y nos reitera: ¡He aquí uno mayor que el templo!

No obstante, Jesús ama el templo, el mismo Juan en su evangelio cita el Salmo 69:10...*el celo de tu casa me consume*[14], lo evidencia cuando purifica el templo. Jesús formuló las afirmaciones sobre el juicio desde la perspectiva de un juicio de Dios en el templo. Además, solo aquel que percibe el templo como el núcleo de Israel puede quejarse amargamente por el hecho de que será destruido. Jesús toma el templo como símbolo de su propio cuerpo. Cuando Jesús es crucificado y muere en la cruz del Calvario, el mismo velo del templo se rasga de arriba hacia abajo. En otras palabras, Jesús enfatiza el papel del templo en cuanto lugar de dos actividades principales: la oración y la enseñanza. *De tal manera que, la purificación del templo que lleva a cabo refleja, su preocupación porque este sea un lugar de oración y resguardar la pureza de este lugar santo. Porque ama a su pueblo, Jesús ama también el templo****. [15]

NOTAS

[1] Beade, Pierre Marie. *Jesús de Nazaret*. (Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 1988). Pag. 30.

*** Berger, Klaus. *Jesús*. (Santander: Editorial Sal Terrae, 2009). Pag. 448.

- [2] Sanders, E.P. *La figura histórica de Jesús*. (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2000). Pag. 41
- [3] *Ibíd.* Pag. 45.
- [4] Fabris, Rinaldo. *Jesús de Nazaret. Historia e Interpretación*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985). Pag. 69.
- [5] 1Co. 10: 20. RV1960.
- [6] Sanders, E. P. Op. Cit. Pag. 58.
- [7] *Ibíd.* Pag. 71.
- [8] Josefo. *Guerras de los Judíos*. II, 8,2,119. (España: Editorial GREDOS, S.A., 1997). Pag. 279.
- [9] Josefo. *Antigüedades Judías*. XIII, 5, 9, 171-172. (Madrid: Ediciones Akal, S.A., 1997). Pag. 747.
- [10] Castillo, José M. *La humanización de Dios. Ensayo de Cristología*. 2da. Edición. (Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2010). Pag. 109.
- [11] Jn 4:21-24. RV1960.
- [12] Castillo, José M. Op. Cit. Pag. 111.
- [13] *Ibíd.* Pag. 141.
- [14] Juan 2:17 RV1960.
- [15] Berger, Klaus. *Jesús*. (Santander: Editorial Sal Terrae, 2009). Pag. 448.

BIBLIOGRAFÍA

- Beade, Pierre Marie. *Jesús de Nazaret*. (Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 1988).
- Berger, Klaus. *Jesús*. (Santander: Editorial Sal Terrae, 2009).
- Castillo, José M. *La humanización de Dios. Ensayo de Cristología*. 2da. Edición. (Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2010).
- Fabris, Rinaldo. *Jesús de Nazaret. Historia e Interpretación*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985).
- Flavio Josefo. *Antigüedades Judías*. XIII, 5, 9, 171-172. (Madrid: Ediciones Akal, S.A., 1997).
- Flavio Josefo. *Guerras de los Judíos*. II, 8,2,119. (España: Editorial GREDOS, S.A., 1997).
- Sanders, E.P. *La figura histórica de Jesús*. (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2000).

RESEÑA DE LIBROS



Mujer y Ministerio: Un acercamiento bíblico, histórico y teológico, Manuel Díaz, Editorial Sola Fide, 2023.

La cuestión sobre el ministerio de la mujer se impone a todas las iglesias como un problema teológico y ético, en la cual influyen nociones antropológicas, psicológicas, sociológicas y políticas y además motivaciones religiosas e ideológicas. En realidad, es una cuestión que nos desafía de diferentes maneras en nuestra identidad más propia como

hombres y mujeres en relación con otros cristianos, con los que nos unimos en la fe común, y en nuestra comprensión de Dios y de sus obras.

En este estudio al tema de *Mujer y Ministerio*, se ha optado por realizar su acercamiento bajo tres principales enfoques:

- 1) bíblico: enfatizando la importancia del texto, su idioma original y todas sus características textuales, y describiendo cual es su mensaje, teniendo en cuenta el contexto en que fue escrita.
- 2) histórico: resaltando lo que el texto narra según su época, cuando se escribió y para quien, también haremos referencia a documentos antiguos de todo tipo, incluso arqueológicos y artísticos.
- 3) teológico: respondiendo que dice este texto sobre Dios, la humanidad, la mujer y su rol, entre otros.

Este era un libro deseado, ya que tratar el tema de la mujer en la Biblia y en el servicio cristiano ha sido algo que se ha hecho, muy frecuentemente, desde planteamientos inadecuados.

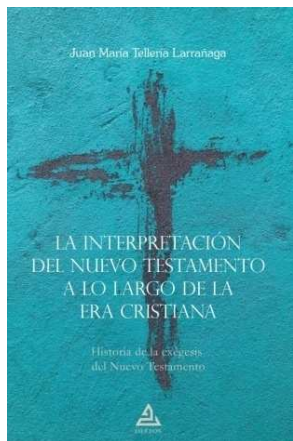
El autor no obviará ningún texto bíblico que por su importancia en esta materia tenga que ser tratado. Incluso dedicará un buen número de páginas para hablar de Junia, un personaje mencionado por el apóstol Pablo en Romanos 16:7 que, si bien para muchos pasa desapercibido, tendrá una relevancia destacada como mujer que formaría parte de uno de los grupos de los apóstoles.

Este no es un libro que trata todo lo relacionado con «la mujer y el ministerio» de una forma subjetiva o con un planteamiento meramente devocional, donde no se llegue a una conclusión clara, sino que se trata de una indagación profunda. Será una buena ayuda para entender el Evangelio y el rol de la mujer que se desprende del mismo.

Por todo ello, este es un material que entiendo imprescindible para ser estudiado y recomendado en las facultades de teología, seminarios y centros educativos de disciplinas diferentes; incluso, en todas aquellas instituciones que puedan incidir en los aspectos antropológicos, centrados en las perspectivas y valoraciones de la mujer.

Sin duda, tenemos ante nosotros una obra que en esta materia supondrá una importante aportación para el cristianismo en general y para el protestantismo en particular. Felicito al Dr. Manuel Díaz, por este magnífico trabajo, y recomiendo esta obra, no solamente para su estudio, sino para que pueda estar en todas las bibliotecas que se precien dentro de las disciplinas bíblico-teológicas y antropológicas.

JUAN MANUEL QUERO



La interpretación del Nuevo Testamento a lo largo de la era cristiana, Juan María Tellería, Editorial Delfos, 2022.

Los veintisiete escritos que componen el Nuevo Testamento fueron leídos e interpretados por la Iglesia prácticamente desde el mismo momento en que vieron la luz, pues encontró en ellos la culminación de la revelación de Dios en la persona y la obra de Jesucristo, así como el mensaje de salvación que había de ser proclamado al mundo. De este modo, los cuatro

Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, las epístolas paulinas y las universales y el libro del Apocalipsis se convirtieron en centro de interés de eruditos y estudiosos cristianos y pronto comenzaron a emerger corrientes diversas de pensamiento que buscaban su correcta comprensión, así como cuanto tuviera que ver con sus orígenes, autorías y destinatarios, temas no siempre fáciles de dilucidar ya en la propia Antigüedad.

Es así como se inició una exégesis del Nuevo Testamento rudimentaria en sus comienzos, si bien apasionante, que persistió a lo largo del tiempo hasta que en la segunda mitad del siglo XVIII dieron comienzo los estudios bíblicos realizados con incipientes métodos críticos, hoy mucho más perfeccionados. Desde ese llamado Siglo de las Luces hasta nuestros días la exégesis y la investigación sobre el Nuevo Testamento, aunque ha tocado todos sus grandes núcleos literarios, se ha interesado especialmente en la figura señera de Jesús de Nazaret buscando lo que debió ser su realidad histórica, su pensamiento, sus medios vitales, todo lo que, en definitiva, hizo de él, no solo el Mesías judío, sino el Redentor del género humano.

Se ha realizado, por tanto, un gran recorrido desde las hipótesis de Marción de Sínope en el siglo II, rápidamente tildadas de heréticas, hasta las diversas corrientes reunidas en el Jesus Seminar de nuestros días, desde la más acendrada ortodoxia de los Padres de la Iglesia hasta los diversos puntos de vista expresados en las distintas escuelas de los siglos XIX y XX.

Esta obra de Juan María Tellería Larrañaga busca, por encima de todo, informar al lector de este largo trayecto de veinte siglos de investigación neotestamentaria introduciendo en escena figuras señeras de la exégesis y del pensamiento cristiano, presentando sus aportaciones y describiendo, en la medida de lo posible, los hitos de sus investigaciones y sus enfoques distintivos. A guisa de anécdota incluye un breve capítulo final en el que expone también el pensamiento de exegetas e investigadores judíos interesados en la figura de Jesús, pues lo hay y de gran talla académica, pese a no ser demasiado conocidos del gran público cristiano.

Trabajo pionero en nuestra lengua castellana, este libro invita a la reflexión sobre las investigaciones llevadas a cabo, al mismo tiempo que exhorta a la más acendrada humildad acerca de estos temas: nadie ha dicho nunca la última palabra sobre la interpretación del Nuevo Testamento ni sobre la vida de Jesús. Solo nos resta seguir adelante, estudiando, reflexionando y siempre proclamando el mensaje del Nazareno.

REDACCIÓN

FACULTAD TEOLÓGICA CRISTIANA REFORMADA



INFORMACIÓN DE LOS PROGRAMAS DE ESTUDIO

OBJETIVOS:

Somos una Facultad Interdenominacional que busca proporcionar una formación bíblico-teológica-pastoral superior sólida y actualizada a cuantos deseen prepararse para la Obra del Señor.

También para aquellos que quieran ahondar en el conocimiento teológico y en el cultivo de la fe, al tiempo que facilitar una renovación en las distintas áreas de la teología a aquellas personas que hace años terminaron sus estudios.

FUNCIONAMIENTO:

Las asignaturas son enviadas una a una por medio del correo electrónico al alumno. Cada alumno imprime la materia y de esta forma puede estudiar y adquirir unos profundos conocimientos bíblico-teológico-pastorales sin moverse de su domicilio y distribuyendo su tiempo de estudio en función de su disponibilidad.

La Matrícula está abierta todo el año, pudiendo el interesado matricularse en cualquier momento del año. La Matrícula estará vigente por el periodo de doce meses, desde la fecha de inscripción.

El Alumno recibe con cada materia todo el material de estudio, no precisando realizar ningún costo adicional, salvo los libros, en algunos casos muy excepcionales, de lectura obligatoria adicional al módulo.

Al realizar la Matrícula esta se mantendrá válida por una duración de doce meses (año natural), en los que el alumno (dependiendo de sus posibilidades de tiempo, disponibilidad, formación previa, etc. Etc.).

Podrá realizar hasta doce (12) materias de estudio por año, (1 materia por mes) teniendo que abonar nueva matrícula al finalizar el periodo de vigencia (de 12 meses) o la finalización de las 12 materias.

NIVELES DE ESTUDIOS:

Pregrado:

* **Nivel de Diplomatura en Estudios Bíblicos:** un curso académico con 12 materias o asignaturas.

* **Nivel de Diplomatura en Estudios Bíblico-Pastorales:** dos cursos académicos con 24 materias o asignaturas.

* **Nivel de Diplomatura en Capellanía:** dos cursos académicos con 24 materias o asignaturas.

* **Nivel de Diplomatura (Bachillerato) en Teología:** tres cursos académicos con 36 materias o asignaturas.

Los estudios de Pregrado preparan al estudiante para ser agente de pastoral en la iglesia local.

Grado:

* **Nivel de Licenciatura en Teología:** Cuatro cursos académicos con 48 asignaturas, más Tesina. Es un programa que se ajusta los criterios de la educación universitaria y ofrece al alumno la carrera de Teología.

La licenciatura pretende ayudar a los pastores, y otros obreros de la iglesia en su formación bíblica, teológica y pastoral para ministrar en la iglesia según su llamado.

* **Nivel de Licenciatura en capellanía:** Cuatro cursos académicos con 48 asignaturas, más Tesina. Es un programa que se ajusta los criterios de la educación universitaria y ofrece al alumno la carrera de Capellanía.

Posgrado:

* **Nivel de Maestría en Teología:** Son dos cursos académicos con 16 asignaturas más Disertación. Para matricularse se requiere una titulación previa de Licenciatura en Teología.

* **Nivel de Maestría en Capellanía:** Son dos cursos académicos con 16 asignaturas más Disertación. Para matricularse se requiere una titulación previa de Licenciatura.

* **Nivel de Doctorado en Teología:** un curso académicos con 8 asignaturas, más Tesis. Para matricularse se requiere una titulación previa de Maestría en Teología.

TITULACIÓN:

El alumno que termine satisfactoriamente todo el plan de estudios recibirá, dependiendo del programa, el título (los títulos son teológicos, religiosos o eclesiásticos) expedido por la FACULTAD TEOLÓGICA CRISTIANA REFORMADA

REQUISITOS DE ADMISIÓN:

Para la Diplomatura no se requieren estudios previos aunque se aconseja se tenga el graduado escolar.

Para la Licenciatura es necesario tener el acceso a la universidad. Para la Maestría es necesario tener una Licenciatura y para el Doctorado es necesario tener una Maestría.

TASAS ACADÉMICAS

Las Tasas Académicas (que se mantienen congeladas por duodécimo año consecutivo) están subvencionadas, y los costos son:

* 300 euros/año (Diplomados, Bachillerato y Licenciatura).

* 360 euros/año (Maestría).

* 420 euros/año (Doctorado).

Se abonarán en su totalidad al momento de la Matrícula.

Con carácter extraordinario y a petición del interesado por razones muy justificadas, podrán ser abonadas en tres plazos (un tercio al momento de la matrícula y un tercio en los siguientes dos meses).

CONVALIDACIONES

La Facultad otorga acreditación por los estudios realizados en otras Instituciones similares, dependiendo siempre de la situación concreta de cada alumno. La transferencia de créditos de otras instituciones será analizada caso a caso.

Las personas que hayan cursado estudios en otros Centros o Seminarios pueden solicitar convalidación de los estudios materias realizadas, mediante la oportuna solicitud.

CONTACTO

Teléfono Móvil: **664187089**

Web: **facultadteologica.es**