

CUADERNOS DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA

AÑO VI, Vol. 23

Invierno de 2024

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

En estas fechas tan entrañables queremos desearos que podáis disfrutar de unos días alegres en compañía de vuestros seres queridos, así como que el próximo 2025 venga cargado de ilusiones, alegrías, salud y proyectos cumplidos.



Título CUADERNOS DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA

FACULTAD TEOLÓGICA CRISTIANA REFORMADA, MADRID
Email: ftcr_es@yahoo.es

Impreso en España

ISSN 2659-9945

INDICE

EDITORIAL.....	7
RAÍCES JUDÍAS DE LOS REFORMISTAS ESPAÑOLES (2)	
Alfonso Roperó.....	9
CONSEJERÍA DE ENSEÑANZA RELIGIOSA EVANGÉLICA DE FERED: SU INSERCIÓN EN EL MARCO LEGAL ACTUAL	
Juan Manuel Quero Moreno	29
LA BIBLIA A TRAVES DE LOS SELLOS DE CORREOS	
Manuel Díaz Pineda.....	37
TEOLOGÍA DEL LIBRO DE JOEL	
Juan María Tellería	61
GEORGE BORROW Y LA TRADUCCIÓN AL CALÓ DEL EVANGELIO DE LUCAS	
Antonio Carmona Heredia.....	73
EL MISTERIO DE LA DIGNIDAD JESUÁNICA EN EL EVANGELIO MARCOS. UNA REELABORACIÓN A PARTIR DE LA TEORÍA DE WILLIAM WREDE (I)	
José Luis Avendaño.....	87
DOCTRINAS IMPLÍCITAS EN EL SACRIFICIO DE CRISTO (II)	
Luis Dimas Jolón.....	111
RESEÑA DE LIBROS.....	121

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

EDITORIAL

En el presente número que aparece de *Cuadernos de Reflexión Teológica*, publicamos la segunda parte de ***Raíces judías de los Reformistas españoles (2)***, de Alfonso Roperio Berzosa. En el que hace un rastreo entre los reformistas españoles para evidenciar sus orígenes judeoconvertos.

A Continuación presentamos el estudio ***Consejería de Enseñanza Religiosa Evangélica de FEREDE: su inserción en el marco legal actual***, del profesor Juan Manuel Quero Moreno. Con la Ley 24/1992 de 10 de noviembre de 1992, se creó un marco legal para implementar todo un proyecto de enseñanza evangélica en los colegios públicos.

Manuel Díaz Pineda presenta el trabajo titulado, ***La Biblia a través de los sellos de correos***. Desde Cuadernos, nos sumamos a participar de este homenaje a través de los sellos de correos que a nivel mundial se emitieron bajo el tema de la Biblia.

Publicamos el estudio titulado ***Teología del libro de Joel***, de Juan María Tellería, en el que se adentra sin mayores dilaciones en la teología del libro de Joel, en su enfoque particular o su entendimiento del Dios de Israel. Destacando tres puntos básicos.

De Antonio Carmona Heredia, presentamos el trabajo sobre ***George Borrow y la Traducción al Caló del Evangelio de Lucas***. Donde estudia la traducción del *Evangelio de Lucas* a la lengua gitana, añadiendo algunas

cosas acerca de esa traducción y también sobre la creación de un léxico en lengua gitana.

Del profesor José Luis Avendaño presentamos el estudio de ***El misterio de la dignidad jesuánica en el evangelio de Marcos. Una reelaboración a partir de la teoría de William Wrede (I)***, Lo que intentaremos aquí será ponderar algunas de las más importantes reacciones a la teoría de Wrede, para finalmente nosotros mismos ensayar nuestro propio intento de solución respecto al problema del misterio de la dignidad jesuánica y su relación con la teología del evangelista Marcos.

Por último, presentamos la segunda parte del trabajo titulado ***Doctrinas implícitas en el sacrificio de Cristo*** del profesor Luis Dimas Jolón. En el sacrificio de Cristo en la cruz del calvario se encuentran implícitas ciertas doctrinas que ya se anticipaban en algunos de los sacrificios antiguo testamentarios. Estaremos analizando: la propiciación, la sustitución y de manera muy general las consecuencias de la unión con Cristo.

RAÍCES JUDÍAS DE LOS REFORMISTAS ESPAÑOLES (2)

Alfonso Roperó*

CASIODORO DE REINA Y LA ORDEN DE LOS JERÓNIMOS

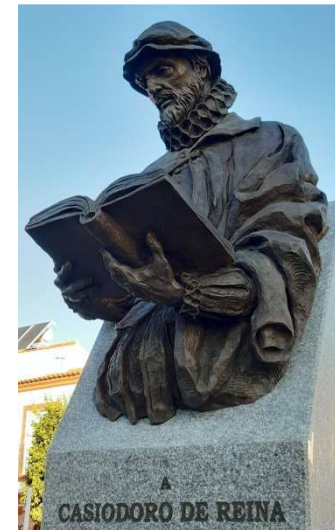


¿Fue Casiodoro judío o moro? En un artículo anterior mostré cómo la *mayoría* de los reformistas españoles fueron judeoconvertos, ¿significa esto que nuestro Casiodoro, el traductor de nuestra versión bíblica más querida, fue la excepción? Se sabe muy poco, por no decir nada, de la infancia de Casiodoro, por esta razón hasta el día de hoy sigue existiendo un debate en círculos académicos relacionado con su ascendencia, lugar de origen y fecha de nacimiento. La única nota que tenemos de esa época es la proporcionada por Marcelino Menéndez Pelayo, quien en su *Historia de los heterodoxos españoles*, define a Casiodoro como un «morisco granadino» en base a la descripción de un informante de la Inquisición al embajador Álvaro de la Quadra. Por morisco se entiende los árabes que, después del triunfo de las fuerzas cristianas, se quedaron en España y se bautizaron.

Esto es todo, y lo único que tenemos sobre el Casiodoro anterior a su vida reformada. Por esta razón, historiadores de Casiodoro tan competentes como Gordon Kidner y Doris

* Alfonso Roperó 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 es Director de Publicaciones de Editorial Clie.

Moreno siguen haciendo referencia a la ascendencia morisca de Casiodoro, aunque sin negar la posibilidad de que fuera judío. Pero las pruebas históricas son las que son y no se aventuran a más, quizá por no advertir la relevancia de esta cuestión, que vale la pena un poco más de atención.



Los inquisidores presentan a Casiodoro de Reina como natural de dos lugares diferentes: Granada en Andalucía, y Montemolín en Extremadura. En sus escritos Casiodoro firma con el nombre de «hispalensis», lo cual lo relaciona con la ciudad de Sevilla. El célebre erudito, iniciador de la Bibliografía española moderna, Nicolás Antonio (1617-1684) lo describe como «cristiano viejo», esto bajo el argumento de que Casiodoro nació en Reina en Extremadura, por lo tanto, Casiodoro de Reina era cristiano y no judío.

El profesor Manuel Mañas Núñez nos aclara un poco este enigma del origen natalicio al mostrar que Casiodoro era oriundo de Reina, la antigua *Regina* (aunque realmente era

de Montemolín), en el sudeste de Extremadura. No era, pues, andaluz, por más que se autodenomine *hispalense*, igual que Cipriano de Valera y Arias Montano. «Lo que ocurre es que buena parte de la Baja Extremadura dependía entonces del Reino de Sevilla y ambos humanistas [Reina y Valera] eran sevillanos de adopción, pues en Sevilla estudiaron y en su monasterio de San Isidoro del Campo se establecieron». [35]

En cuanto a su origen étnico, todo apunta al más que probable origen judío de Casiodoro de Reina. Primero, fue monje de la Orden de los Jerónimos, la cual no exigía el estatuto de limpieza de sangre; segundo, su enlace matrimonial con una judía conversa; tercero, ofrecerse para hacer una edición e impresión del *Talmud*; cuarto, el conocimiento del idioma hebreo que demuestra en sus escritos y en su versión de la Biblia en español a partir de las fuentes hebreas y griegas. Pero el mayor argumento de peso, casi de evidencia testimonial, es el dato autobiográfico que el propio Casiodoro nos ofrece en su *Comentario al Evangelio de Juan*. En el prólogo de este comentario escrito en 1573 escribe: *qui sacris oraculis, quorum studiis ab ineunte aetate addictus fui*: «aquellos oráculos sagrados, a cuyos estudios estuve apegado desde temprana edad». [36]

Como se pregunta Arturo Eduardo Terrazas, ¿puede alguien que no sea de origen judío conocer, ya desde edad temprana, las Sagradas Escrituras? Y más teniendo en cuenta lo difícil que era aprender hebreo en los siglos XV y XVI. En un pasaje del mencionado *Comentario de Juan*, Casiodoro menciona una reflexión que solo a un converso español se le podía ocurrir: «Por qué los evangelistas, siendo ellos mismos judíos, siempre que se refieren a los

detractores los califican de judíos, como si ellos no se reconocieran como tales». [37]

Rodrigo de Valer, el precursor

Durante siglos, se ha considerado a Rodrigo de Valer, el germen del luteranismo en Sevilla. Fue considerado como el primer mártir protestante sevillano por personajes como Cipriano de Valera. [38] Se afirma que Valer ejerciendo de predicador laico habría convertido al luteranismo al canónigo magistral de la catedral de Sevilla, Juan Gil, más conocido como doctor Egidio, conformando así al primer líder del grupo heterodoxo sevillano. A este se unió más tarde, entre otros, Francisco de Vargas y, sobre todo, el doctor Constantino de la Fuente, sucesor en la magistratura catedralicia de Egidio, predicador imperial y líder también del famoso círculo reformado sevillano. Se dice que Rodrigo de Valer fue un campesino adinerado nacido en Lebrija a finales del siglo XV, donde poseía campos de olivos, un molino y una casa. Las investigaciones y los relatos sobre la vida de este personaje no dejan claro si su ascendencia era conversa o, por el contrario, si podríamos considerarlo cristiano viejo.

La primera parte de su vida (finales del siglo XV-1522) transcurrió en su Lebrija natal, donde durante esos años se casó con Ana Bernal de Arroyo. Se ha objetado que la vinculación con una cierta nobleza rural de buena posición económica de deba al intento de alejarlo de lo que es más seguro que fuese un descendiente de judeoconversos, [39] de hecho, su esposa, Ana Bernal de Arroyo, probablemente era descendiente de conversos afincados en Jerez de la Frontera.

Juan Gil Fernández, catedrático de Filología Latina de la Universidad de Sevilla, autor de una monumental obra sobre los conversos de Sevilla, en base a fuentes notariales, dice que su primer apellido, Valer, conllevaba connotaciones poco «limpias» y el segundo, Marmolejo, tampoco constituía una prueba de ascendencia cristianovieja por los cuatro costados.[40] Por otra parte, a diferencia de lo que dejaban pensar sus biógrafos, *Reginaldo Montano* y Cipriano de Valera, Rodrigo de Valer residió poco en Lebrija a partir del estimado momento de su conversión y vivió la mayoría del tiempo en Sevilla, donde pudo más fácilmente entrar en conocimiento con las doctrinas reformadas procedentes de Alemania.[41] La probabilidad de su ascendencia conversa es bastante alta, pero ya sabemos que esta parte de la biografía de aquellos hombres solía ocultarse convenientemente.[42]

Espiritualidad judeoconversa

De Juan de Valdés, Cipriano de Valera, Constantino de la Fuente, Francisco de Enzinas, Agustín de Cazalla y otros, no hay ni la menor duda de su ascendencia hebrea lo que, al menos para mí, nos está diciendo que las ideas reformistas en España fueron acogidas favorablemente por una clase muy determinada de la sociedad española, la judeoconversa, cuya sensibilidad religiosa se movía por los cauces de la lectura y autoridad de un libro, la *Torá* para los judíos, el *Corán* para los musulmanes, y la *Biblia* para los conversos de un grupo u otro: marranos y moriscos. Para ellos la Biblia, el libro sagrado revelado por Dios, constituía el elemento de continuidad de su experiencia religiosa acostumbrada desde su infancia a la veneración del libro que les informaba y sostenía en la fe. Las creencias promovidas por los predicadores evangélicos y reformistas

satisfacían sus necesidades espirituales a la vez que les devolvía la dignidad como personas y creyentes que tenían que sufrir casi a diario el menosprecio de los cristianos viejos, fiados en una fe supersticiosa e inculta. La vertiente *mística* de su fe, es decir, la exaltación de la religiosidad interior y la unión con Dios mediante la fe y el estudio de su Palabra, representaba una protesta y un reproche altivo de la religiosidad castiza fiada en ritos y ceremonias. Su unión *mística* con Dios les hacía sentirse superiores, pero a la vez les ganaba la crítica de sus enemigos, que les acusaban de infravalorar los ritos y costumbres eclesiales, la devoción a los santos y la recitación de oraciones. Por eso los alumbrados practicaban la oración mental, interna, sentida como algo propio entre ellos y Dios y no esos rezos aprendidos de carrerilla que para muchos solo tenía un sentido mágico, sin ningún tipo de comprensión espiritual ni doctrinal. Así que los marginados cristianos nuevos eran en realidad los elegidos por Dios, el pueblo que adoraba a Dios verdaderamente en espíritu y verdad. Por eso los místicos, incluso los más ortodoxos, siempre fueron sospechosos por las autoridades religiosas. Demasiado independientes, demasiado soberbios, que parecían negar la mediación de la iglesia y sus sacramentos. Pero sí, los cristianos nuevos, los conversos, gracias a su fe ilustrada sabían que no dependían de ningún hombre, monje, fraile u obispo, para acercarse directamente al trono de la gracia, sin más mediador que Cristo Jesús. En su fuero interno menospreciaban esas celebraciones religiosas que les parecían teatrales y sin valor espiritual. Aunque estos sentimientos los guardaban en su fuero interno, conteniendo su verbalización externa ante extraños, sus enemigos, los cristianos nuevos adivinaban, intuían lo que corría por sus mentes. E incordiaban a aquellos advenedizos judíos y moros con «duelos y quebrantos», es decir, con

comidas compartidas donde cada cual se jugaba ser juzgado respecto a su religión.

La conversión conllevaba aceptar el credo, la doctrina cristiana en su totalidad, pero también el modo de vestir y comer de los cristianos viejos, lo cual suponía introducir en la dieta conversa la carne de cerdo, animal considerado impuro tanto por judíos como por musulmanes. Todos sabemos los prejuicios que cada cultura tiene respecto a determinados alimentos y carnes. El cambio de credo no podía resultar tan insoportable y repugnante como tener que comer carne de un animal considerado impuro desde tiempos inmemoriales. Negarse a comer carne de cerdo comportaba la acusación de crimen de herejía y de apostasía.[43] Así que para no verse sometidos a procesos inquisitoriales tenían que hacer de tripas corazón y comer carne de cerdo como señal buen cristiano.

De Don Alonso Quijano el Bueno nos dice Miguel de Cervantes que todos los sábados desayunaba «duelos con quebrantos». Esta expresión, propia de Cervantes, traía de cabeza a los lectores y exégetas del Quijote, pues nadie sabía a qué tipo de plato extraño era ese. Hoy se sabe que se refiere a huevos con tocino, o torreznos, un plato muy apreciado por la mayoría de españoles. Y aquí viene lo importante en lo que a nosotros respecta, según nos lo aclara Américo Castro:

«Desde el punto de vista cristiano nuevo, comer tocino era motivo de “duelos y quebrantos”, expresión que se usaba normalmente en otros casos para decir que alguien estaba «dolido y quebrantado» física y moralmente; y desde el punto de vista del cristiano viejo, el tal manjar era “merced” de Dios, encomio que concuerda estimativamente con

calificar Lope de Vega el “tocino” de nombre “hidalgo”. Cervantes —un zorro socarrón y genial» se abstiene de precisar si el comer tocino era duelo y quebranto para el futuro Don Quijote... Lo indudable es que el tema del conflicto tocínil hace oír sus grasos sonidos ya en los primeros compases de esta sinfonía humana».[44]

Al ser acusados de no comer carne de cerdo los judeoconvertos intentaban excusarse alegando razones que no fuesen directamente religiosas. La más común tocaba a la salud. Francisco de Burgos, monje Jerónimo en el monasterio de Guadalupe en 1485, aseguraba que la carne de puerco le volvía enfermo. Otros aseveraban que el puerco les daba asco, o náuseas. «A puerta cerrada los cristianos nuevos lamentaban como su sociedad tocínófila les hacía jugar el hipócrita en estos asuntos. Entre ellos inventaron nombres irónicos para describir los platos preparados con puerco, como el revuelto de torrezno y huevos que ellos parecen haber denominado “duelos y quebrantos.” Se suponía que aunque comer estos revueltos les causaba dolor, también les ofrecía cierta protección contra la voz pública, especialmente si los comían durante el sábado, la fiesta semanal judía por antonomasia».[45]

Sabedor de esta problemática, el converso fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, recomendaba a los jueces y espíritus inquisitoriales a tener paciencia con los recién convertidos y actuar con más educación y con menos represión, pues en cuestiones de alimentos hace falta dar tiempo para que la gente se vaya adaptando. Pero, como suele ocurrir en estas ocasiones, el partido rigorista ganó la partida.



Hernando de Talavera por *Juan de Valdés Leal*

Los Jerónimos y la Biblia

Otra de las revelaciones de Américo Castro sobre la naturaleza y el ser de los españoles fue la contribución de la Orden de San Jerónimo, que informó las mentes más inquietas y formadas de la España del siglo XV y XVI, como el mencionada Hernando de Talavera y misionero y obispo de Chiapas, Bartolomé de las Casas. Teniendo en cuenta que el núcleo protestante principal en Sevilla está localizado en el convento San Isidoro del Campo (Santiponce, Sevilla), perteneciente a la Orden Jerónima, y que Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, eran miembros de la misma, creo del todo conveniente que prestemos un poco de atención a esa orden religiosa, que se encuentra tan estrechamente unida a la renovación bíblica y el protestantismo español.

En 1970 Américo Castro se quejaba que la bibliografía sobre los jerónimos era escasa y pobre. Hoy la cosa ha mejorado bastante, pero aún falta mucho por hacer. En lo que a nuestro tema se refiere, decir que es una orden religiosa propiamente española, y que su advocación, San Jerónimo, es toda una declaración de principios: Jerónimo, a la vez que un eremita, fue el gran traductor de la Biblia al latín, la versión oficial de la iglesia occidental. Este aspecto central de la Biblia en san Jerónimo nos ofrece una pista sobre la razón de que la Orden de los Jerónimos fue elegida por muchos judeoconvertos, que vieron en ella el ideal de sus aspiraciones, de su forma de ser y de entender la vida religiosa.

Fue el gran hispanista francés Marcel Bataillon uno de los primeros en sugerir la necesidad de buscar los orígenes de los movimientos espirituales del siglo XVI en España fijándonos «en los grandes conversos del siglo XV y en los orígenes de la tan hispánica orden de los Jerónimos».[46] «Es extraño que no se haya concedido todavía a este punto la atención que merece, dado que el papel de los descendientes de los conversos desempeñaron en la vida espiritual española, desde Alonso de Cartagena hasta fray Luis de León. El primero de estos dos escritores, obispo de Burgos, es el propio hijo del rabino Salemoh Haleví, convertido después de la matanzas de 1391».[47]

La Orden Jerónima tuvo como meta dos fines que no podían ser más contrarios al sentir hispano-cristiano: el trabajo manual y el estudio. Según Américo Castro «la forma de vida hispánica rechazaba tanto la serena contemplación como el trabajo manual».[48]

Los jerónimos se dedicaron al trabajo manual y la artesanía con finalidad religiosa, según se practicaba en otros lugares de Europa, en donde el trabajo en común y grato a Dios acabó por adquirir dimensión social, no religiosa, aunque siempre digna, nunca denigrante. En España, por gran desdicha, toda forma de trabajo manual y técnico acabó por ser calificado de infame y deshonesto. Por esta razón la práctica manual de los jerónimos chocó contra los prejuicios de la casta dominante de los cristianos viejos. Labrarse la propia morada con las manos (como aconteció en Guadalupe) era actividad moruna, según demuestra el caudal de vocablos árabes relativo al arte de edificar.

La orden pronto gozó del apoyo de la monarquía y de las élites nobiliarias y vino a cubrir en menos de dos siglos la totalidad de la península con sus monasterios, considerándose una de las más potentes de la España moderna.[49]

La primera etapa se centró en la imitación del modelo de radicalidad eremítica que representa Jerónimo: cuando los fundadores de la orden dejaron su antigua vida para «buscar desiertos» reconocieron en el solitario de Belén el mejor representante del programa ascético que pretendían seguir. A esta primera fase de imitación del santo ermitaño sucedió otra que coincide con el periodo de expansión y prosperidad de la orden, cuando a la soledad y el trabajo manual se le añade el asiduo estudio y lectura de la Biblia. Sigüenza, el historiador de la Orden comenta: «Ante todo, lo que configura la familia jerónima es la lectura asidua de las Escrituras». «En las largas horas ocupadas por el coro, en el silencio de la celda o en los quehaceres cotidianos la lectura bíblica acompaña al monje jerónimo. Esa familiaridad con la Biblia, consustancial a la vida monástica, no solo se refleja

en los trabajos exegéticos sino también en las numerosas biografías de monjes jerónimos presentes en las diferentes crónicas de la orden».[50]

La importancia del estudio de las Escrituras lleva a Alonso de Oropesa y Hernando de Talavera a concebir una suerte de reforma basada en los escritos de san Pablo y el concepto de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo. Su familiaridad con la Biblia les lleva a una vida cristiana más exigente y a una oposición decidida a desviaciones de la misma como la imposición de los estatutos de limpieza de sangre que atentaba contra la unidad espiritual de todos los cristianos.

No tiene nada de extraño que Melquíades Andrés diga que «el punto simbólico de arranque de la reforma española puede ser situado en la fundación de la españolísima orden de San Jerónimo (1373)».[51] El fundamento de esta afirmación es claro: «Entre los aspectos básicos de la espiritualidad jerónima se encuentra la meditación sobre textos religiosos, en general, y sobre las Sagradas Escrituras, en particular; meditación basada en las reflexiones que el inspirador de la Orden, Jerónimo».[52]

Melquíades Andrés, que ha dedicado toda su vida al estudio de la espiritualidad y teología de los siglos XV y XVI intenta hacer una comparación entre la reforma española que estaban promoviendo los jerónimos que acabamos de mencionar, Oropesa y Talavera, así como Cisneros, y la reforma alemana de Lutero. Ambas reformas, dice, escriben desde el interior de sí mismas, sin conocerse luteranos y españoles, al menos de modo notable. «No busco directamente la imagen que de Lutero tenían los autores españoles. Ellos, cuando se refieren al reformador de Wittenberg, atienden, a lo que creo, más a las afirmaciones

que le atribuían que a lo que directamente conocían de él. Lo mismo acaecería también a Lutero y a sus seguidores en relación con la reforma española. Las afirmaciones atribuidas entonces a Lutero se reflejan en los procesos de los alumbrados, erasmistas, luteranos o tenidos por tales, como Juan López de Celain, sacerdote vasco, encargado de los famosos doce apóstoles de Medina de Rioseco por el almirante de Castilla en 1525; Juan del Castillo, profesor de lengua griega; Diego de Uceda, estudiado por Longhurst; Miguel de Mezquita; Diego López de Usillos; Juan de Oria; Bernardino de Tovar, medio hermano de Juan de Vergara. Se hace preciso trabajar con lo que se consideraba entonces luterano, fuera realmente o no. El clima era confuso a la luz de algunas coincidencias verbales y vivenciales entre alumbrados, recogidos, erasmistas y luteranos».

Ambas reformas leen algunos libros de espiritualidad comunes, como San Agustín, San Bernardo, Hugo y Ricardo de San Víctor, San Buenaventura. En Lutero ejerció influencia decisiva la llamada *Teología germánica*; en cambio, los místicos españoles leen la *Mística teología*, de Hugo de Balma, cartujo lionés, traducida al castellano e hispanizada y publicada en Toledo en 1514, dos años antes de la edición de la *Teología germánica*, preparada por Martín Lutero. La obra de Balma, varias veces editada y comentada en España a lo largo del siglo XVI, lleva el bello título de *Sol de contemplativos*. Falsamente atribuida a San Buenaventura y a Dionisio Areopagita, dedica el último capítulo al amor sin previo conocimiento.

También abundan las similitudes en el lenguaje. Ambas reformas proceden del mundo universitario escolástico y místico de fines del siglo xv y principios del XVI. Ambas están hondamente influenciadas por San Agustín, el

escolasticismo y la mística medieval. Ambas reaccionan, si bien de modo diverso, frente a la teología escolástica. Ambas desembocan en una teología viva sobre Dios, la cruz, el hombre, la interioridad, la persona. Acaso quepa señalar una diferencia importante: la mística española es, ante todo, experiencial, vivencial; la espiritualidad de Lutero no se desarrolla en el sosiego interior, en el silencio del entendimiento, mientras la voluntad ama, sino en la búsqueda de una paz psicológica a través de una doctrina teológica. Por ello resulta curioso que habiendo pasado por un período que cabría calificar como místico, más tarde desautoriza el misticismo renano-flamenco tachándolo de racional y moralista.[53]

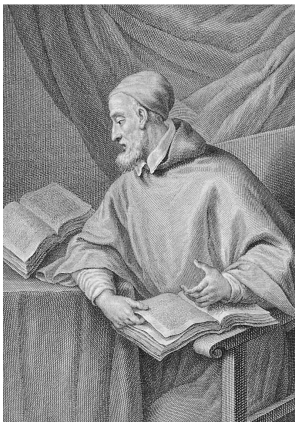
Al final, como sabemos, la reforma sembrada en España por los alumbrados, Talavera y Cisneros, en el primer caso fue ahogada y en el segundo asfixiada por la contrarreforma opuesta frontalmente a la reforma luterana, dando lugar a la división de la cristiandad y de Europa.

En el caso de Talavera su doctrina del «beneficio de Cristo», pasó directamente al pensamiento de Juan Valdés, y conquistó muchas almas en Italia. Según supo ver el jerónimo Talavera, la salvación obrada por los méritos de Cristo es ofrecida como un beneficio a todos los creyentes, cuya recepción debe provocar una *transformación* como la que se produce en el águila, un ave que cuando llega la vejez, se enfrenta al reto de cambiar o morir. Los dones y beneficios de la «sancta passion, por la qual Cristo *redime y redimió tu uida de la muerte infernal*» hace posible la renovación interior. Los cristianos que creyeran en este beneficio tenían aparejada una «corona de gloria y de piedras preciosas», es decir su propia salvación, lograda no tanto por sus propios merecimientos “quanto por su

misericordia y bondad[de Dios] que para ello te quiso predestinar, llamar y iustificar”. [54] Estamos aquí ante la doctrina clara de la salvación por gracia, no por obras.

La peculiaridad conversa

A lo largo del siglo XV, siempre que se desarrollaba un debate religioso había también una conciencia conversa inquieta que acudía a la autoridad del apóstol Pablo, como el navegante cuyo barco ha perdido el rumbo en la noche oscura. Más adelante, ya asentados en el cristianismo, volvieron a protagonizar el debate religioso inevitablemente, puesto que entonces su formación y vivencia paulina les puso en sintonía directamente con el contexto europeo y, sobre todo, con lo que de dicho contexto penetró en España gracias a Erasmo.



Retrato de Alonso de Cartagena para los Retratos de los españoles ilustres, Madrid, Imprenta Real, 1791. Biblioteca Nacional de España.

Hoy sabemos que allí la «religión interior» tuvo una historia previa a Lutero y también a la exitosa penetración del erasmismo. Buena prueba de ello la encontramos en la

primera mitad del siglo XV: antes de nacer el reformador alemán, el obispo de Burgos, el converso Alonso de Cartagena, escribió un tratado espiritual sobre el «hombre exterior» y el «hombre interior» y sobre la fe como «iluminación» o gracia divina, e incluso llegó a prefigurar la «oración mental».

¿Cómo podemos explicar una tan precoz maduración respecto a los tiempos europeos de la Reforma?

El caso de Alonso de Cartagena no fue el único; los conversos, como dice la profesora María Laura Giordano, fueron el elemento «acelerador» de la historia espiritual española. Por esta razón, estudiar el «complejo judeocristiano» requiere antes que nada asumir la precocidad de los conversos respecto a los movimientos de renovación europeos, como la *devotio moderna* o la protesta luterana.[55]

Junto con el profesor Ángel Alcalá podemos pensar con tristeza, y sin remedio, qué habría sido de la religiosidad y la cultura bíblica del pueblo español si los hermanos Valdés, si Miguel de Servet, si Juan Juan Luis Vives, si Francisco Enzinas, Juan de Pineda, Casiodoro de Reino, Cipriano de Valera, todo ellos judeoconversos, y tantos más, hubiera podido vivir sin sobresalto, escribir sin autocensura y publicar sin desdoro sus obras en España; lo mismo si hubiera triunfado en Roma, que a punto estuvo, el influjo evangelista del valdesianismo. Pero expresar futuribles barruntos sobre estos pavorosos temas de nuestra ya imposible historial cultural no sirve para nada, sino para luchar por que todo lo que la hizo imposible no se vuelva a repetir.[56]

Aquella reforma española, paulina, espiritual y católica, no pudo ser. Fue una ocasión desaprovechada. La reforma, tal como la planteaba Bartolomé de Carranza, hubiera llevado a la Iglesia a encontrar sus raíces dentro de la tradición católica cristológica de la doctrina de la gracia, esbozada por san Agustín y llevada a la madurez teológica del evangelio de la gracia y de la paz.[57]

NOTAS

- [35] Manuel Mañas Núñez, “Luteranos extremeños: Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera”, en Rosa María Martínez y César Chaparro, coord., *El mundo de Carlos V: 500 años de protestantismo. El impacto de la Reforma en la Europa imperial y actual*; Fundación Academia Europea e Iberoamericana de Yuste (aut.), 2018, pp. 155-182
- [36] Casiodoro de Reina, *Comentario al Evangelio de Juan*. Trad. de Francisco Ruiz de Pablos. Editorial MAD, Sevilla 2009.
- [37] Arturo Eduardo Terrazas Calderón, *Casiodoro de Reina, hebraísta del siglo XVI: Red de conversos y la traducción de la Biblia*. Tesis doctoral, Facultad de Filología y Comunicación, Universitat de Barcelona, 2022.
- [38] Cipriano de Valera, *Tratado del papa*, pp. 183-187. Clásicos Andaluces. Fundación Juan Manuel Lara, Sevilla 2010.
- [39] Antonio González Polvillo, *Luteranismo en Sevilla*, Universidad de Almería. <http://www2.ual.es/ideimand/luteranismo-en-sevilla/>
- [40] Juan Gil Fdez., *Los conversos y la Inquisición sevillana. Ensayo de Prosopografía*. Universidad de Sevilla, Sevilla 2000-2003, 7 vols.
- [41] Michel Boeglin, «Valer, Camacho y los “cautivos de la Inquisición”. Sevilla 1540-1541», *Cuadernos de Historia Moderna*, 32, (2007), p. 118.
- [42] Para un estudio ponderado y crítico de Rodrigo de Valer, véase Tomás López Muñoz, *La Reforma en la Sevilla del siglo XVI*, pp. 60-70. CIMPE, Sevilla 2016, 2ª ed.
- [43] Vincent Parello, “*Biblia e Inquisición. Criptopjudáismo y alimentación en la España moderna*”, *Hispania Sacra*, LXXII 146 (2020), 403-408.
- [44] Américo Castro, *Cervantes y los casticismos españoles*, p. 26. Alianza Editorial, Madrid 1976. Sancho, tipo característico del cristiano viejo en la pluma de Cervantes, decía que él era cristiano viejo por los cuatro costados como demostraba su ingesta de tocino.

- [45] David M. Gitlitz, “Conversos, ollas e inquisidores: Duelos y quebrantos”, Uriel Macías y Ricardo Izquierdo Benito, eds., *La mesa puesta: leyes, costumbres y recetas judías*, pp. 89-106. Universidad de Castilla-La Mancha, 2010.
- [46] Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, “Prólogo”, p. xiii. FCE, México 1991, 4ª ed.
- [47] *Id.*, p. 60.
- [48] Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, p. 186. Editorial Losada, Buenos Aires 1948.
- [49] «La Orden de San Jerónimo, una orden religiosa netamente ibérica, contó con el apoyo de la Corona desde su fundación en 1373. Baste recordar que Isabel la Católica eligió como uno de sus confesores al jerónimo fray Hernando de Talavera, que Carlos V escogió retirarse los últimos años de su vida, tras la abdicación, al monasterio jerónimo de Yuste o que Felipe II contó con esta Orden religiosa para ocuparse de la gestión de la gran edificación renacentista de San Lorenzo de El Escorial y de la hospitalidad en dicho conjunto arquitectónico. En esta edificación se reunían entre los mismos muros: el palacio real desde el que se dirigió la Administración del grandioso Imperio de los Austrias españoles, las dependencias monacales de una Orden religiosa que ya en esa segunda mitad del XVI estaba extendida por toda la Península, y la mayor biblioteca europea del Renacimiento, tanto de textos profanos, literarios o científicos, como religiosos», Pilar Martino Alba, “Traductores de la Orden de San Jerónimo en los siglos XV y XVI”, *eHumanista* 28 (2014): 384-394.
- [50] Pauline Renoux-Caron, “San Jerónimo en España en el siglo XVI”, *Mirabilia. Electronic Journal of Anitquity, Middle & Modern Ages*, 31 (2020), 338-375.
- [51] Melquíades Andrés Martín. “Primer encuentro de la Reforma y mística española con la Reforma luterana”, *Revista de Espiritualidad*, 42 (1983), p. 546.
- [52] Pilar Martino Alba, ob. cit., p. 384.
- [53] Melquíades Andrés Martín. “Primer encuentro de la Reforma y mística española con la Reforma luterana”, *Revista de Espiritualidad*, 42 (1983), 543-577.
- [54] Véase, Maria Laura Giordano, “Como águilas nos avemos de renovar”: reforma de la Iglesia y beneficio de Cristo en Hernando de Talavera (1475-1507), *eHumanista*, 6 (2018), 94-110.
- [55] María Laura Giordano, «La ciudad de nuestra conciencia»: los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556)», *Hispania Sacra*, LXII 125 (2010), 43-91).

[56] Ángel Alcalá, *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*, p. 388. Trotta, Madrid 2011.

[57] Maria Laura Giordano, “La reforma católica que no pudo ser. Los *Comentarios al catechismo christiano* de Bartolomé de Carranza”, pp. 127-143; en M. Boeglin, I. Fernández y D. Kahn, eds., *Reforma y disidencia religiosa. La recepción de las doctrinas reformadas en la Península Ibérica en el siglo XVI*. Casa de Velázquez, Madrid 2018.

CONSEJERÍA DE ENSEÑANZA RELIGIOSA EVANGÉLICA DE FEREDE: SU INSERCIÓN EN EL MARCO LEGAL ACTUAL

Juan Manuel Quero Moreno[†]



A partir de que el «Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España», fue aprobado mediante la Ley 24/1992 de 10 de noviembre de 1992, se creó un marco legal para implementar todo un proyecto de enseñanza evangélica en los colegios públicos. Así lo expresaría el

Acuerdo mencionado:

A fin de dar efectividad a lo dispuesto en el artículo 27.3 de la Constitución, así como en la Ley Orgánica 8/1985, de 3 de julio, Reguladora del Derecho a la Educación, y en la Ley Orgánica 1/1990, de 3 de octubre, de Ordenación General del Sistema Educativo, se garantiza a los alumnos, a sus padres y a los órganos escolares de gobierno que lo soliciten, el ejercicio del derecho de los primeros a recibir enseñanza que, en cuanto a estos últimos, el ejercicio

[†]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.

de aquel derecho no entre en conflicto con el carácter propio del centro, en los niveles de educación infantil, educación primaria y educación secundaria.[1]

Sobre estas bases se crearía la Consejería de Enseñanza, que tendría la competencia de crear todo un plan de enseñanza de religión evangélica para las escuelas, con todo lo que ello supondría en cuanto a formación de profesores para enseñar en los colegios.

No obstante, antes del Acuerdo de Cooperación, ya existían iniciativas de enseñanza en los colegios. En muchos casos algunos colegios públicos invitaban a las iglesias a participar en alguna monografía acerca del protestantismo español, o para presentar algún tema relacionado con la Reforma Protestante. Además, la Alianza Evangélica Española creó con anterioridad a los Acuerdos de 1992, una Comisión de Enseñanza que estuvo trabajando en la creación de diferentes documentos para avanzar en una propuesta educativa.

La nueva Consejería de ERE de la FEREDE se pudo servir de todo este trabajo e iniciativas para desarrollar su primer programa de la asignatura para los diferentes niveles educativos. Para presentar todo este proyecto se editó el «Libro Blanco de la Enseñanza Evangélica», de forma que también fuese un material divulgativo y de promoción para iglesias, líderes, maestros y colegios.

El médico Luis Corpas, primer Consejero de la ERE diría lo siguiente:

La Misión de la Iglesia en las escuelas españolas, hoy, no sólo es posible, sino que es urgente. La hora de saldar su deuda histórica con el Evangelio le ha

llegado a la Escuela en España. Hoy no hemos de enseñar a leer, pero vamos a cumplir el compromiso de nuestra Misión: enseñar a Jesús, a todos los niños y jóvenes cuyos padres, en el ejercicio del artículo 27, apartado 3 de nuestra Constitución de 1978, decidan libremente que ello es conveniente y está de acuerdo con sus convicciones, y así lo manifiesten.[2]

Hasta ese momento la enseñanza religiosa en los colegios públicos había sido monocolor, solamente se podía dar a conocer todo lo referente a la Iglesia Católica, pero del resto no se sabía nada, o lo que se enseñaba eran ideas prejuiciadas que no respondían a la realidad. Ahora se abrían nuevas oportunidades para cambiar esta situación. Sin embargo, los evangélicos, siempre enfatizaron que la enseñanza religiosa se debería dar solamente por los padres y las iglesias, y según este orden de prelación, pero enseñar la religión en los colegios públicos era algo que se había rechazado siempre, sobre todo desde el propósito de catequizar a los alumnos desde posturas tendenciosas y arraigadas en una religión.

Los evangélicos denunciarían que se obligara a sus hijos a estudiar religión católica siendo evangélicos. Dando posteriormente otras opciones que eran un tanto discriminatorias y que vejarían a los alumnos como personas. Ante la persistencia de la enseñanza católica se creyó necesario aprovechar esta oportunidad que se daba, para presentar una alternativa para aquellos que quisieran estudiar el programa de la ERE.

No obstante, el pueblo evangélico cree firmemente que la enseñanza religiosa en los colegios, nunca debe ser un medio para catequizar o manipular la conciencia de los alumnos. Muchos creen, que aún así, tampoco debería de

darse religión en los colegios, y otros piensan que sí, pero siempre y cuando esta sea una opción.

En una entrevista realizada a Mariano Blázquez, Secretario Ejecutivo de FEREDE, expone algunas ideas en las que se deja ver, que es necesario dar a conocer la realidad religiosa que existe en el mundo de una forma general, y en España de manera particular. En la participación de la ERE en los colegios públicos se pueden ver algunos aspectos positivos y otros negativos. Entre los positivos se puede considerar, que por medio de esta asignatura, el pueblo evangélico y su historia se da a conocer, se hace presente, se da un testimonio de su existencia. Después de casi dos décadas de experiencia impartiendo religión evangélica en los colegios públicos se puede constatar que también existe un efecto positivo, que se relaciona con el apoyo social, en la integración de los niños y jóvenes más limitados.

La etnia gitana, está siendo una parte muy significativa de los alumnos que asisten a las clases evangélicas. Esto también se está dando con los hijos de inmigrantes. La ERE está siendo por medio de sus profesores un nexo integrador entre estos alumnos y la sociedad española, con un ritmo muy diferente al que muchas veces conciben estos chicos. Muchos de estos alumnos llegan a los colegios con la idea de que estar allí no sirve para nada, y rápidamente quieren abandonar los estudios. La ERE está ayudando en estas situaciones enseñando valores bíblicos y alentando para la integración y la formación más adecuada.

Mariano Blázquez, aprecia que lo negativo de la aplicación del programa de la ERE, es que es algo que reciben especialmente aquellos que ya son evangélicos, es decir, los que ya conocen la religión evangélica, cuando lo ideal es que

todos puedan recibir toda la información al respecto. No obstante, el Secretario Ejecutivo de FEREDE cree que lo ideal, es que hubiese una asignatura sobre el hecho religioso, donde pudiese conocerse todo el espectro existente en nuestro país, especialmente las religiones que tienen un «notorio arraigo».

En esta asignatura incluso se podrían invitar a personas representativas de dichas religiones, de modo que puedan exponer lo más significativo de sus creencias. Esto daría una visión más completa de la realidad existente, y por lo tanto un margen de libertad más amplio, para que los alumnos puedan conocer y forjar sus propias decisiones en base a un conocimiento más exhaustivo.[3]

Unos cuatro años después de la constitución de la ERE, los alumnos de primaria que según el Ministerio de Educación y Ciencia, estudian religión evangélica en los colegios son 2.246, siendo la mayoría, después de la Iglesia Romana. [4] En otra estadística del curso 2006-2007 los evangélicos seguirían siendo la mayoría, si exceptuamos en la enseñanza islámica a Melilla y Ceuta.

Francisco Calvache que también fue Consejero de ERE, afirma en entrevista realizada, que el hecho religioso es una realidad de nuestra sociedad, de la cultura, de la historia, del arte, y por lo tanto es importante que la enseñanza religiosa forme parte del currículo de los colegios públicos. Calvache, informará también que en el momento de ser entrevistado (2007), hay unos 140 profesores que atienden unos 550 centros. Lo que significa que un profesor debe atender unos 4 centros.[5]

La ERE con el paso del tiempo ha ido consolidándose con fuerza, y además ha ido creando con infraestructuras que la colocan en un nivel de formación competitiva y adaptada a las exigencias de las nuevas normativas europeas. Cuenta con el Centro Superior de Enseñanza Evangélica (CSEE), que tiene como propósito la formación adecuada de aquellos que aspiran a ser maestros de ERE en los colegios e institutos públicos. Esto es lo que hasta el 2002 se llamó «Escuela Nacional de Maestros».

El CSEE se ha adaptado al Plan de Bolonia para ofrecer un máster propio. También prepara sus libros de texto para colegios e institutos, para que en los diferentes niveles, la docencia y aprendizaje sea lo más práctica y útil, según las necesidades de los alumnos y el contexto en el que se mueven.

Su proyecto curricular para la preparación de los profesores de ERE, está compuesto por tres departamentos principales: El de Teología, el de Docencia, y el de Psicología. Estos departamentos comprenden en total 15 asignaturas distribuidas en dos cuatrimestres.

Cuenta con una Plataforma Digital que se moderniza regularmente, y pretende mediante nuevas tecnologías, hacer accesibles tanto los materiales como las orientaciones y pautas necesarias para todos los alumnos, que están distribuidos en 8 zonas territoriales de España.

Según escrito de Maribel González dirigido a los profesores del CSEE, valorando cómo fue el curso 2013-2014, dice lo siguiente:

Estimados compañeros de viaje y de ministerio en los planes del Señor.

Agradeceros siempre que sigáis en primera línea formando parte de este precioso ministerio de la formación y capacitación de los futuros profesores que impartirán la asignatura de Enseñanza Religiosa Evangélica en los centros escolares de España.

Informaros que se imparte la asignatura ERE aproximadamente en 500 centros escolares y reciben la asignatura 11.000 alumnos. La base sigue creciendo, es decir los obreros que el Señor llama aumenta, en este curso aproximadamente hay 110 matrículas en el CSEE y a la Escuela de Verano han asistido 127 entre profesores en activo y alumnos del CSEE, las cifras son aproximadas.

La Escuela de Verano 2014 ha sido extraordinaria porque aunque los temas de las ponencias y talleres eran normativa, recursos, herramientas para el profesor, había una comunión y una fuerza entre los hermanos para trabajar en este ministerio, que el Señor me tenía sorprendida. Hermanos si íbamos andando en este ministerio creo que vamos a empezar a correr [...] **[6]**

No obstante, cuando escribimos este artículo, actualmente, el número de colegios públicos donde se imparte religión evangélica en España, se han duplicado, llegando a 1.100 centros, con un número de alumnos y alumnas matriculados de 23.000, y un número de 353 docentes de religión evangélica. Su desarrollo nos muestra también la necesidad de que más hermanos, se preparen para esta tarea docente.

NOTAS

[1] «Artículo 10/1». *BOE* – N.º 272 – 12 de noviembre 1992 – Disposición N.º: 24853. LEY 24/1992 de 10 de Noviembre de 1992 por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, p. 5.

[2] *Libro Blanco de la Enseñanza Evangélica: Consejería de Enseñanza de las Iglesias Evangélicas de España*. Madrid: Editorial Logos, 1990, p 37.

[3] Cfr. Juan Manuel Quero Moreno. «Entrevista realizada a Mariano Blázquez Burgo, Secretario Ejecutivo de FEREDE». Madrid, oficinas FEREDE, 4 de mayo de 2006.

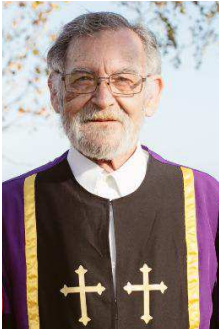
[4] Cfr. «Ministerio de Educación y Ciencia». Oficina de Planificación y Estadística - MEC [En línea]. Disponible en: <<http://www.mec.es/cesces/5.7.a.htm>> [Consultada el 20 de junio de 2008].

[5] Cfr. José Pablo Sánchez. «Entrevista realizada a Don Francisco Calvache: Religión en la Escuela. Fe y Conciencia. Espacio religioso de las confesiones judías, protestantes e islámicas. Emitido en Radio Nacional de España el 21 de enero de 2007». [En línea]. Disponible en: <<http://www.ferede.org/general.php?pag=audio#>> [Consultada el 11 de julio de 2007].

[6] Maribel González. «Superando desafíos» [Correo electrónico]. Archivo personal de Juan Manuel Quero. 24 de Julio de 2014.

LA BIBLIA A TRAVÉS DE LOS SELLOS DE CORREOS

Manuel Díaz Pineda*



Todos los años en el mes de septiembre recordamos dos hitos importantes vinculados con la traducción bíblica.

1) Tradicionalmente para los creyentes de habla hispana el mes de la Biblia se halla en un evento histórico: el 28 de septiembre de 1569 se publicó por primera vez la Biblia completa en español, traducida directamente desde las lenguas originales, es decir, el hebreo, arameo y griego. Esta gran obra de traducción fue realizada por Casiodoro de Reina, un ex monje

católico convertido a Cristo que dedicó 12 años de su vida a esta ardua tarea.

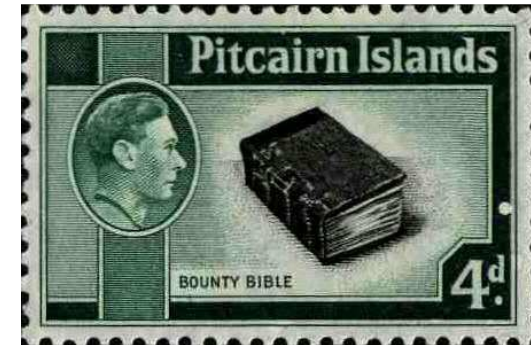
2) Por otro lado, el 30 de septiembre se conmemora el día de Jerónimo de Estridón, conocido como San Jerónimo, quien fue el traductor de la Vulgata Latina. Esta traducción fue durante siglos el texto bíblico oficial de la Iglesia Católica Romana.

El mes de la Biblia es un buen momento para escuchar, leer, meditar y orar con la Biblia. Nosotros desde Cuadernos, queremos sumarnos y participar de este homenaje a través de los

* 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 WorldUniversity (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.

sellos de correos que a nivel mundial se emitieron bajo el tema de la Biblia.

1) **Islas Pitcairn:** 1940, La Biblia "Bounty", una de las dos Biblias que llegaron a las Islas Pitcairn en la Polinesia a bordo del HMS Bounty en 1790, se mantiene celosamente guardada en la Iglesia Adventista del Séptimo Día de la isla.



2) **Suecia:** 1941 Cuarto centenario de la traducción Biblia al Sueco - 2 sellos. En 1526 se publicó la primera traducción del Nuevo Testamento al sueco. Entre 1540 y 1541 se publicó la Biblia completa en sueco, llamada la Biblia de Gustavo Vasa, basada en la traducción al alemán que en 1534 había hecho Martín Lutero.



3) Finlandia: 1942, tricentenario de la impresión en Estocolmo de la Biblia en idioma fines, traducida y escrita por Mikael Agrícola en 1543. Dos valores.



4) Finlandia: 1948. La primera edición del Nuevo Testamento traducido al finlandés por Michael Agrícola fue publicado en 1548. Este sello conmemora el 400º aniversario de la traducción de Agrícola. El sello valuado en 12 markka, representa a Agrícola trabajando en la traducción, que ayudó a cumplir con el principio de la Reforma que estipula que cualquier persona debe ser capaz de leer la Biblia en su lengua materna.



5) Brasil: 1951. Día de la biblia - Sello postal conmemorativo, muestra la Biblia Abierta resaltada en el mapa de Brasil.



6) Estados Unidos: 1952. En conmemoración del 500º aniversario de la primera edición impresa de la Santa Biblia por Johanese Gutenberg, el correo de los Estados Unidos emitió, en 1952, este sello en el que se ve a Gutenberg mostrando un ejemplar de la Biblia al elector del Mainz. (USA, Scott # 1014)



7) Alemania: 1954. Biblia de Gutenberg con 500 años. Sello postal impreso en alemania dedicado al 500 aniversario de la biblia Gutenberg alrededor de 1954



8) Australia: 1960. El 350º aniversario de la publicación de la traducción de la Santa Biblia al inglés en la versión conocida como "The King James translation" fue conmemorada por este sello de 5 pence que fue emitida para la Navidad 1960 con una Biblia abierta en el pasaje que dice "...he aquí, les doy nuevas de gran gozo.." (Lucas 2:10) cerca de una vela.



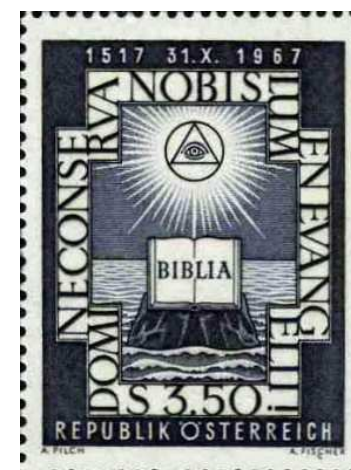
En 1961. Un sello impreso por Australia, muestra la historia de la biblia



9) Jordania: 1965. Este sello muestra una vista en primer plano del Rollo del Mar Muerto.



10) Austria: 1967. Antes del 31 de octubre de 1517, Martín Lutero había predicado contra el comercio de indulgencias dentro de la Iglesia Católica Romana. Pero incluso si Lutero martilló sólo metafóricamente, se hizo eco en toda Europa, su acto se convirtió en un símbolo de la Reforma. Este sello austríaco conmemora el 450º aniversario del inicio de la Reforma y representa la Medalla de Frankfurt para la Reforma, publicado en 1717, que cuenta con una Biblia abierta.



11) Australia: 1967 - Correo - Religión / Biblia



12) Nueva Zelanda: 1968. El centenario de la Biblia en maorí fue conmemorado por este sello emitido por Nueva Zelanda el 23 de abril de 1968. La Biblia fue traducida a la lengua maorí por los misioneros patrocinado por la Church Missionary Society. El primer Nuevo Testamento en maorí se publicó en 1837 y la primera edición de la Biblia completa en maorí se publicó en 1868, hecho que se conmemora por este sello.



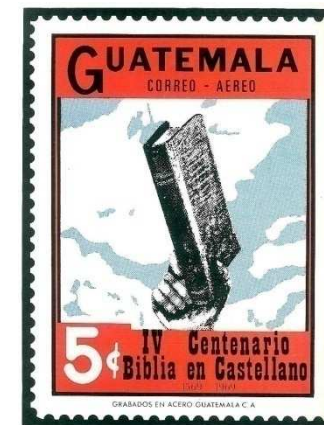
13) Chile: El 3 de Diciembre de 1969 se mataselló el sello de Chile en conmemoración del IV centenario de la traducción de la Biblia al idioma español realizada por Casiodoro de Reina. Se emitieron 23.236.650 con dos valores:

* Uno con un valor facial de 0,40 Pesos, color Pardo Castaño, circulados 10.522.900 y

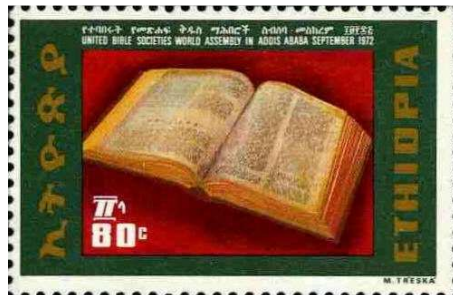
* Otro con un valor facial de 1 Peso, color Verde circulados 2.074.500.



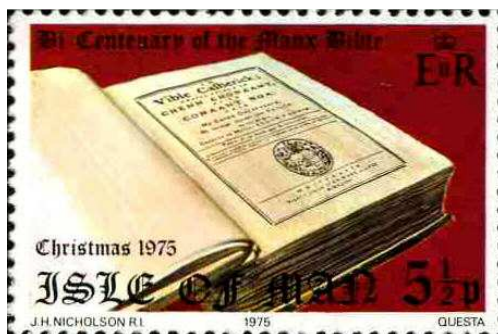
14) Guatemala: 1969. También se sumó a la efeméride con un sello en conmemoración del centenario de la traducción de la “Biblia del Oso”, realizada por Casiodoro de Reina. Se emitió: Un sello con un valor facial de 5 centavos de Quetzal, color Rojo, de formato vertical, y para correo aéreo. Con el slogan: “IV Centenario Biblia en Castellano, 1569-1969”.



15) Etiopía: El 25 de septiembre de 1972, mientras que las Sociedades Bíblicas Unidas celebraban su Asamblea Mundial en Addis Abeba, Etiopía, el país anfitrión publicó una serie de tres sellos para conmemorar la ocasión. El valor de 80 céntimos representa la primera Biblia en amárico, el idioma de Etiopía. La nueva versión de la Biblia se muestra en el sello fue creado a petición del emperador Haile Selassie, que fue publicado por primera vez en 1962.



16) Isla de Man: 1975. El tema de la Navidad de 1975 para la Isla de Man fue una serie de cuatro sellos que también conmemoran el bicentenario de la Biblia traducida al manx, el idioma originario de la isla, cuya portada se representa en el valor de 5 1/2 peniques.



17) Islas Vírgenes: El año 1977 marcó el 25º aniversario del reinado de la reina Isabel II, que presentó una copia de la Santa Biblia durante una visita ese año a las Islas Vírgenes Británicas. El

sello con valor de 30 centavos forma parte de un conjunto de tres sellos emitidos el 7 de febrero de 1977 conmemorando la visita de la Reina y representa la presentación Biblia.



18) Alemania: 1983. Esta hoja bloque se emitió el 18 de octubre de 1983 al conmemorar 1541º aniversario de la traducción de la Biblia por Martín Lutero. El margen muestra la página de inicio, pero el grabado en madera no es el grabado originario realizado por Lucas Cranach, el Joven que se encuentra en los ejemplares de la primera edición.



19) Luxemburgo: 1983. Esta colección de dos valores publicada el 3 de mayo de 1983 muestra letras iniciales iluminadas de la Biblia gigante del siglo XI creada en el scriptorium de la Abadía de Echternach. El valor de 8 francos es la letra “h” del Libro de Baruc.



20) Islandia: 1984. La Biblia en Islandia fue traducida al idioma local después de la Reforma protestante. La primera edición completa de la Biblia en islandés fue publicada por el Obispo Gudbrandur Thorlaksson (1542-1627) en 1584. El rey Federico II (1534-1588) financió la publicación y ordenó que una copia de la nueva Biblia debía estar en todas las iglesias en Islandia. El 400 aniversario de la Biblia Gudbrand fue conmemorado por un conjunto de dos valores de fecha 29 de noviembre de 1984.



21) Chipre: 1984. Este sello, que forma parte de una serie de tres valores emitido el 26 de noviembre de 1984, representa una página del Evangelio según San Marcos.



22) Israel: 1985. El frontispicio de la Biblia de Schocken, elaborado en el sur de Alemania, hacia 1290, ilustra esta hoja de recuerdo que conmemora la Exposición Mundial de Sellos en Tel Aviv; la hoja fue emitida el 14 de mayo de 1985. La hoja también existe con un F.I.P. sobreimpresión y número de control que se podían adquirir únicamente en la feria.



23) Inglaterra: 1988. El 400º aniversario de la publicación de la Biblia en idioma galés de 1588 fue conmemorado con una serie de cuatro sellos el 1 de marzo de 1988, con las imágenes de las cuatro personas involucradas en su producción: William Salesbury; William Morgan; Richard Parry y John Davies.



24) Italia: 1988. La impresión en hebreo comenzó alrededor de 1470, y la Biblia hebrea completa, basada en el texto de Ben Asher, fue impresa por primera vez en 1488 en la ciudad de Soncino, entre Milán y Mantua. La imprenta era de Josué Salomón Soncino, miembro de una familia de judíos alemanes llamada Soncino por la ciudad donde por primera vez fue impresa. Este sello conmemora el 500 aniversario de la Biblia Soncino.



25) Hungría: 1990. Emitió este sello de 8 forints el 24 de abril de 1990 para honrar el 400º aniversario de la Biblia Karoli, la primera traducción de la Biblia al húngaro. El traductor, Gaspar Karoli (1529-1591), fue el pastor de Göncz en la Alta Hungría. El sello está impreso en cuadro con otro sin valor fiscal que representa la portada de la Biblia en húngaro. (Hungría, Scott # 3240).



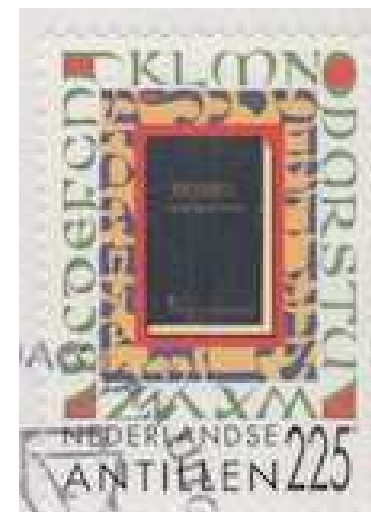
26) Armenia: 1993. El valor de 80 kopeks representa una página del Evangelio.



27) Corea del Sur: 1995. Conmemoró el centenario de la Sociedad Bíblica de Corea con este sello 150 won el 18 de Octubre de 1995. Representa una Biblia abierta.



28) Antillas Holandesas: 1995. Con ocasión de traducirse la Biblia al papiamentu (lengua de las islas de curacao, Bonaire y Aurba), las Antillas Holandesas emitieron el sello apareciendo el alfabeto hebreo completo en una de ellas, y el “Alef” en la otra.



29) Estonia: 1998. Biblia. Nuevo testamento en dialecto del sur de Estonia. En 1686 apareció una primera edición de un Nuevo Testamento en estonio meridional. La corona sueca apoyó financieramente estas publicaciones.



30) Uruguay: 2003, 200 años de Sociedades Bíblicas Unidas. Valor 14 pesos uruguayos.

34) India: 2100. En conmemoración del 200º aniversario de la creación de la Sociedad Bíblica de la India, el correo oficial de ese país emitió un sello de 5 rupias el 21 de febrero de 2010. (India, Scott sin clasificar)



35) Brasil: 2011. Puso en circulación, el 21 de octubre de, una hoja recuerdo dedicada a la Biblia, con dos sellos de R\$ 2,70 cada uno. El tiraje fue de 150.000 hojas.



36) Israel: 2012. Estampilla única de la Biblia coreana de Jerusalén. El tipógrafo Eliyahu Koren produjo la Biblia "Koren" de Jerusalem, la primera Biblia editada, diseñada y producida por los judíos en casi 500 años.



37) Alemania: 2012. 200 años de la Sociedad Bíblica Alemana. Fragmento de una página (del Evangelio de Lucas) de la Biblia.



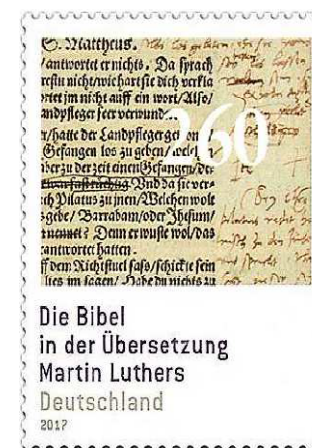
38) República Checa: 2013, aniversario 400 años de la Biblia Kralická, Ángel en el fondo con la primera prensa de encuadernación. versículo de la Biblia y la Biblia Checa impreso por los idiomas bíblicos originales (hebreo, arameo y griego).



39) España: 2014. En esta ocasión basado en una de las Biblias del Cercle como es la Biblia Regia.



40) Alemania: 2017. Los alemanes podrán usar en sus sellos postales una figura dedicada a la Reforma protestante, en el año del 500 aniversario de la misma. Se trata de un sello que muestra un fragmento del Evangelio de Mateo, capítulo 27 con anotaciones hechas por Martín Lutero, el reformador alemán, que tradujo la Biblia a la lengua alemana del pueblo, en una traducción revisada publicada en 1541. Cuesta 2,60 euros.



41) Mexico: 2019. El Servicio Postal Mexicano puso en circulación el viernes 18 de enero de 2019 un sello postal para conmemorar los 450 años de la Biblia del Oso, obra traducida de los idiomas Griego y Hebreo por Casiodoro de Reina y publicada en 1569. La presentación se realizó en el Museo Nacional de San Carlos, en la ciudad de México.



El reverso de la tarjeta que consigna las características del sello contiene el siguiente texto: *Esta conmemoración conjunta dos temas de gran importancia de nuestra cultura hispánica: el del español hablado por 567 millones de personas, con sus implicaciones económicas, culturales y políticas; y el magno*

tesoro literario del libro más influyente, leído, traducido y perseguido de la historia.

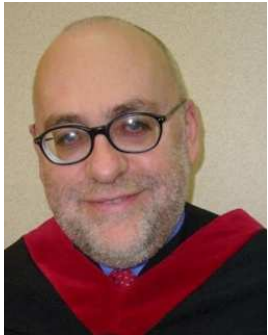
42) España: 2019. Correos de España comienza la serie Efemérides de 2019 con un sello dedicado a los 450 Años de la Biblia del Oso y el V centenario de la Reforma Protestante, la cual no puede ser concebida sin la Biblia.



El personaje del sello es Casiodoro de Reina quien trabajó durante doce años en la preparación de la traducción de la Biblia. Fue publicada en Basilea (Suiza), el 28 de septiembre de 1569, y se colocó una ilustración de un oso alcanzando un panal de miel, logotipo del impresor bávaro Matthias Apiarius, para evitar el uso de iconos religiosos, ya que en aquel tiempo estaba prohibida la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas.

TEOLOGÍA DEL LIBRO DE JOEL

Juan María Tellería^s



Introducción

En honor a la verdad, carecemos totalmente de información fidedigna acerca del profeta Joel, excepto lo concerniente a su filiación (“hijo de Petuel”, 1:1) y su ubicación en tierra de Judá, a cuyos habitantes dirige su mensaje. Las cuestiones referentes a la época de composición de su libro, uno de los más breves del Antiguo Testamento, siguen siendo en la actualidad motivo de ardua discusión, como lo fueron desde el despuntar de los estudios críticos sobre los libros veterotestamentarios[1], y no resulta fácil para los investigadores de nuestros días ponerse de acuerdo en este tema [2].

Lo que sí podemos deducir del propio nombre del profeta — Joel en nuestro idioma español, en hebreo Yo’el— es que se puede considerar toda una confesión de fe. Significa ni más ni menos “Yahweh [3] es Dios”, nombre parlante donde los haya y que encierra una profunda convicción teológica propia de los ámbitos más conservadores y afectos a las antiguas tradiciones de Israel. Este detalle, unido a las

frecuentes menciones que hace el libro a los sacerdotes del templo de Jerusalén y al ritual levítico, ha propiciado la consideración de que el profeta debió pertenecer a alguna familia sacerdotal o, por lo menos, de los círculos levíticos.

Tal como viene redactado, el libro de Joel nos permite deducir que su autor sabe muy bien quién es Yahweh. Conoce, sin duda, las antiguas tradiciones patrias que hacen del Dios de Israel un Dios que se acerca a su pueblo, un Dios que en un momento muy concreto de la historia pacta con las doce tribus de Jacob, un Dios que en definitiva rescata y salva (ver los relatos del Éxodo). Pero, además, Joel es plenamente consciente de que tales nociones no son extrañas a sus conciudadanos, por lo que, sin necesidad de hacer referencia alguna a la Historia de la Salvación, ni siquiera a su propia experiencia personal de encuentro con Yahweh o su llamado al ministerio profético, se introduce a sí mismo desde el primer versículo de su libro y sin preámbulos como portavoz autorizado del Dios de la Alianza Santa, al mismo tiempo que representante de una nación pequeña y duramente castigada por las circunstancias históricas más recientes, cualesquiera que fueren.

Ello explica que en la redacción actual del libro —obra magistral, por otro lado, de la poética veterotestamentaria más vitalista— encontremos una especie de diálogo permanente entre Dios y el profeta o entre Dios y el pueblo y los sacerdotes a quienes el propio Joel presta su voz. Asimismo, notamos cómo la palabra de Dios, que aparece redactada en un contexto esencialmente litúrgico —¿liturgia del año nuevo o rosh hashsanah? — tiene tanta fuerza en los oráculos del profeta que en ocasiones se ha cuestionado, y no sin motivo, si son los eventos descritos la

Juan María Tellería Larrañaga, doctor en teología (PhD) por la Theological University of America (Iowa, EE.UU), es presbítero ordenado y Delegado Diocesano para la Educación Teológica de la Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE), perteneciente a la Comunión Anglicana. Alterna el ministerio pastoral con la docencia en los seminarios CEIBI y CEA, de los que es decano académico, así como con la producción de literatura cristiana.

causa real de los mensajes, o si, por el contrario, es la palabra viva del Dios Viviente que actúa por medio de Joel la que, al ser pronunciada y proclamada, genera los acontecimientos [4]. No es fácil dar respuesta a este dilema.

Adentrémonos, pues, sin mayores dilaciones en la teología del libro de Joel, vale decir, en su enfoque particular o su entendimiento del Dios de Israel. Destacamos tres puntos básicos.

1º. Yahweh es un Dios de justicia universal

Quienes desde hace mucho tiempo han clasificado a Joel como profeta apocalíptico, entendido en su significado más popular de “profeta de catástrofe”, se han fundamentado en el insuperable estilo literario con que describe una devastadora plaga de langostas y sus trágicos efectos en el país de Judá (1:2 – 2:17) [5], hecho que debió tener lugar en algún momento muy concreto aunque de difícil datación, y motivó una crisis agraria de grandes alcances, que afectó tanto a seres humanos como animales domésticos, e incluso al propio culto en el templo de Jerusalén, dada su estrecha dependencia de los productos de la tierra.

Las proporciones de semejante azote[6], dibujado como una conmoción de todo el orbe creado (cielos y tierra), propiciaron que se convirtiera en imagen por demás viva del Día de Yahweh[7] o Yôm Adonay, día de juicio en la tradición profética pre y postexílica (cf. Isaías 13:6,9; Ezequiel 30:3; Amos 5:18,20; Abdías 1:15; Sofonías 1:7,14; Zacarías 14:1; Malaquías 4:5). El hecho de que el propio Yahweh afirme ser esas langostas devoradoras su ejército (2:11,25) ha hecho pensar a más de uno que tal vez

la plaga histórica en sí fuera ya en la concepción del profeta el anunciado Día de Yahweh[8] con todas sus consecuencias.

La cuestión que se plantea es: ¿desea castigar Dios a su pueblo por medio de esta plaga debido a algún pecado en particular, al estilo de lo que sucede en ciertos pasajes narrativos del Antiguo Testamento [9]? No se hallan en la profecía de Joel los oráculos contra la impiedad, la idolatría o una flagrante injusticia social que encontramos en otros profetas, especialmente preexílicos o de la época del exilio babilónico (Isaías, Jeremías, Ezequiel, Oseas, Amós, Miqueas, básicamente), ni leemos en todo el libro una acusación abierta frente a una presunta rebeldía de Judá, presente ni pasada.

Aunque no hallamos en el escrito de Joel los vocablos hebreos *tsedaqah* y *tsadiq* que traducimos habitualmente como “justicia” o “justo”, respectivamente, todo él está impregnado de la noción de Yahweh como, en verdad, un Dios de justicia, o, dicho de otra forma, un Dios que exige a su pueblo un auténtico retorno a su Señor, un arrepentimiento de corazón, no de formas externas (2:13), pero jamás bajo amenazas ni coacciones. La justicia divina no es en Joel una justicia punitiva o vengativa para con los hijos del pacto sagrado.

Si a ello añadimos el cuadro universal del capítulo 3 [10], donde el profeta despliega ante nosotros la imagen de un juicio (v. 12) de todas las naciones en el escatológico valle de Josafat [11], entendemos que el propósito de Joel es presentar a su Dios como guía de su pueblo (Judá, el remanente de Israel. 2:32), ciertamente, pero también de todos los demás pueblos. Yahweh es, por tanto, Dios

soberano, cuya justicia no se limita a una sola nación o un único territorio. De ahí que este juicio que tiene lugar tras el Día de Yahweh —¿o que forma tal vez parte de él? **[12]**— contenga una clara noción de purificación y de reivindicación para Judá por los daños que los otros pueblos le han infligido.

En este sentido se entienden las alusiones clásicas a Tiro y Sidón con Filistea (3:4) o Egipto y Edom (3:19) **[13]**, enemigos tradicionales del pueblo de Israel y que habrán de pagar por el daño infligido al pueblo del pacto. Yahweh se muestra como un Dios realmente justo en el hecho de que da fuerzas a los débiles de todas las naciones (3:9-10) y, por encima de todo, devuelve a su pueblo, Judá, la dignidad que otros le habían arrebatado. Por ello, y como consecuencia lógica,

2º. Yahweh es un Dios restaurador

Los dos primeros capítulos del libro de Joel están salpicados de exhortaciones a la plegaria del pueblo y de los sacerdotes que se intercalan entre las descripciones del desastre ocasionado por la plaga de langostas, todo lo cual apunta a un subtema de no escasa importancia: el valor de la oración en el pensamiento del profeta, que tan solo mencionamos de pasada, pues rebasa los límites de este artículo. Ante la catástrofe nacional que implica esa desorbitada invasión de insectos (o el Yôm Adonay, cf. supra), Judá es invitada a regresar**[14]** a su Dios en oración, ayuno y compungimiento (1:13ss.), enlazando así con la tradición profética preexílica más pura (Isaías 10:21; 31:6; Jeremías 3:7,12,14,22; Oseas 6:1; 7:10; 14:3; Amos 4:8-11), y ello con la total confianza en que Yahweh responderá de manera favorable. La promesa divina es de perdón, bendición y restauración total de Judá

porque Yahweh es el único Dios (2:27), un Dios esencialmente misericordioso que desea levantar al caído y que se duele del castigo infligido a su pueblo, aunque sea merecido (2:13).

Esta completa restauración de Judá apunta a los tiempos finales, al éskhaton**[15]**, para cuando está reservado su cumplimiento definitivo, pero con una repercusión universal que difícilmente casaría con el prístino y exclusivista pensamiento de Israel: todos los pueblos se beneficiarán del enaltecimiento de Judá efectuado por Yahweh y será gracias a esta nueva condición del pueblo de Dios que el resto de las naciones alcanzará también bendición **[16]**. De ahí que, como se haya señalado en ocasiones **[17]**, sea 2:28-32 **[18]** el texto capital de todo el libro de Joel, aquel hacia el cual convergen todas las líneas trazadas por el profeta, además de uno de los más trascendentales del conjunto de las Escrituras Veterotestamentarias.

El anuncio del derramamiento del Espíritu de Dios (rúaj Elohim o rúaj Adonay) que tendrá lugar “después de esto **[19]** ... sobre toda carne” (v. 28), ya en cierta manera anticipado en la delicada imagen de las lluvias temprana y tardía de 2:23, supondrá una total alteración del decurso de los acontecimientos: Dios interviene de forma muy directa en la historia de los hombres con la finalidad de crear una nueva humanidad en la que cualquiera que invoque el nombre de Yahweh alcance la salvación (v.32). La restauración completa del pueblo de Judá precisa de este derramamiento del Espíritu Divino porque solo así la nación puede alcanzar el gran ideal soñado por Moisés en Nm. 11:29. El pueblo de Dios está llamado a ser un conjunto esencialmente profético, una nación elegida que proclame

los hechos portentosos de Yahweh y dé testimonio de ellos ante todas las demás.

Así pues, únicamente dentro de este contexto de restauración puede comprenderse bien que en Hechos 2:16-21 San Pedro Apóstol retome este pasaje en su homilía del día de Pentecostés y lo considere cumplido en los acontecimientos acaecidos en aquella jornada, con los que daría comienzo la historia de la Iglesia cristiana. Y nada de extraño tiene tampoco que san Pablo mencione Joel 2:32 en su razonamiento expresado en Romanos 10:13. No solo es la Iglesia como institución, sino la propia teología cristiana, teología esencialmente de perdón, reconciliación y plena restauración de Dios para con los seres humanos, la que tiene su fundamento en los eventos anticipados por Joel. Por ello, como consecuencia inmediata.

3º. *Yahweh es un Dios de esperanza*

Un importante teólogo contemporáneo ha señalado el pensamiento de Joel como una teología de confianza en Dios [20], y es, sin duda, una de las mejores maneras de leer el breve escrito que lleva el nombre del profeta, dado que todo él rezuma esperanza, pero no una esperanza ficticia basada en quimeras o deseos fantásticos propios de gentes atribuladas, sino en la misma esencia divina. Puesto que Yahweh es Dios, el Dios de Israel, desde el primer momento en que se acerca a su pueblo le transmite este sentimiento de confianza, de fe en definitiva [21]. Al igual que el antiguo Israel en el momento histórico concreto de su encuentro con Yahweh en los acontecimientos de Egipto y el Sinaí narrados en el libro del Éxodo, la Judá contemporánea de Joel está llamada a confiar en lo que Dios va a hacer en su favor.

En primer lugar, y tras el paso de aquel ejército devastador que deja la tierra asolada, Dios promete alejar “al del norte” (2:20) [22]. No se trata de una precisión irrelevante ni de un mero detalle puramente literario. Desde un punto de vista geográfico, el norte es la orientación por la cual acceden a la tierra de Israel todas las grandes catástrofes recogidas en el Antiguo Testamento: desde las expediciones arameas (sirias) que tendrían en jaque al reino efrainita septentrional (1 Reyes 20; 22:1-40; 2 Reyes 6:8-7:20), pasando por la gran invasión asiria que destruye para siempre el reino norteño de Israel (2 Reyes 17) y casi el reino meridional de Judá (2 Reyes 18:13-37; 2 Crónicas 32:1-19; Isaías 36:1-22), hasta la definitiva de los babilonios o caldeos que acabó con el reino de Judá, destruyó Jerusalén y el templo, y deportó su población (2 Reyes 25:1-21; 2 Crónicas 36:17-21; Jeremías 39:1-10; 52:3-30).

Sin duda que también la plaga de langostas descrita en 1:2 – 2:17 tiene un origen septentrional; así lo dejan entrever los oráculos de Joel. Nada de extraño tiene, por tanto, que en las tradiciones judías posteriores el norte sea el lugar propio del mal que acecha a Israel, con toda su carga demonológica añadida [23]. Yahweh asegura que “el del norte” —quienquiera que fuere— será alejado y definitivamente destruido, con lo que la paz se instalará de manera perpetua en la tierra.

En segundo lugar, el profeta se hace eco de lo que los especialistas han dado en llamar “Teología de Sion”, cuyo origen serían las tradiciones referentes al reinado de David y la conquista de Jerusalén (2 Samuel 5; 1 Crónicas 11), con antecedentes en la figura cuasimítica del rey Melquisedec de Salem (Génesis 14:18-20; Salmo 110:4), y que cristaliza especialmente en el libro de Isaías [24].

En un claro contexto de juicio escatológico y restauración del pueblo judaíta, Joel 3:17 pone en boca de Yahweh la clara afirmación de que Dios habita en Sion, a la que designa como su “santo monte” (cf. el oráculo de Isaías 2:1-4, que tiene su paralelo en Miquéas 4:1-3), y el último versículo del libro (3:21) pone punto final a la profecía con la declaración lapidaria de que Yahweh “morará en Sion”, es decir, en medio de su pueblo. Esta esperanza se encuentra también en Ezequiel 48:35, cuyas palabras finales referidas a la habitación de Dios en el templo-ciudad escatológico pueden muy bien traducirse como “Yahweh está allí”, y queda corroborada para siempre en la más amplia visión de la nueva Jerusalén que leemos en el capítulo 21 del Apocalipsis de San Juan, en la que afirma que “él morará con ellos; y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios” (v. 3).

Conclusión

Hemos de reconocer que no resulta fácil para el lector actual de la Biblia enfrentarse a una obra como la del profeta Joel, cuya longitud constituye una dificultad añadida a las propias del estilo poético y las llamativas y coloristas figuras empleadas por el autor: el profeta emite oráculos que condensan bastante más de lo que podría parecer a simple vista, pues da por sentadas muchas nociones que sus destinatarios tienen asimiladas como cultura nacional y que forman parte de un mundo que hoy ya no existe.

Así las cosas, el creyente cristiano de nuestros días, especialmente si está familiarizado con la reflexión y el estudio de las Sagradas Escrituras, puede hallar en este libro algo que le es agradablemente familiar: el Dios de Joel no se muestra como una divinidad lejana ni inaccesible, no

es solo un nombre que se pronuncia con cierta reverencia, pero vacío de contenido. Por el contrario, y siguiendo las tradiciones de los círculos sacerdotales que componen muchos de los deliciosos relatos que hoy encontramos en el Antiguo Testamento, así como las de los profetas, Joel nos ofrece una imagen de Dios que anticipa en cierto modo la que percibimos en el Nuevo Testamento.

Yahweh es Dios para la Judá de Joel porque no está ausente de las calamidades que azotan al país y a sus habitantes, porque no se desentiende de seres humanos (ni de animales!) y porque, además, quiere que su pueblo alcance un estado de bienaventuranza como jamás ha conocido en los tiempos anteriores. Por otro lado, la mención explícita del Espíritu de Dios en el capítulo 2 [25], pese a que el profeta no puede ni siquiera imaginar el posterior dogma trinitario del cristianismo, viene a introducir en medio de un contexto de poder y restauración ese personaje entrañable y al mismo tiempo misterioso al que Jesús llamará “el Consolador”[26] y que tanta importancia alcanzará en el pensamiento de la Iglesia.

Por decirlo en pocas palabras, la imagen de Dios que proyecta Joel refleja una constante reflexión sobre las prístinas tradiciones sacras de Israel, al mismo tiempo que una sin par madurez teológica. De ahí que las dificultades inherentes a este singular escrito supongan un estímulo más que un freno, un desafío más que un impedimento, para profundizar en su mensaje y, sobre todo, en su concepción de Yahweh.

Finalmente, el Dios de Joel se evidencia a todas luces como una grata anticipación del Dios de Jesús de Nazaret al que hoy los cristianos llamamos Padre.

NOTAS

- [1] A partir del siglo XVIII. Cf. FERGUSON, S. B. et al. ed., Nuevo diccionario de teología. CBP, 1998, v.s.v. “Crítica bíblica”, 259-263.
- [2] Para tales asuntos, que escapan a los límites de nuestro artículo, ver los comentarios especializados al libro de Joel como ASSIS, E. Joel: un profeta entre calamidad y esperanza. Nueva York: Bloomsbury, 2013; PRICE, W. K. El profeta Joel y el Día del Señor. Moody, 1976, o a la Biblia o el Antiguo Testamento en general, desde los más tradicionales (uno de los más conspicuos KEIL, C. F. & DELITZSCH, F. Commentary on the Old Testament, vol. 10. Peabody: Hendrickson Publishers, 2001, 111-118, a los más críticos, por ejemplo, BROWN, R. E. SS et al, dir., Comentario bíblico San Jerónimo, vol. II. Madrid: Cristiandad, 1971, 273-275. MARTIN-ACHARD, R. et al ed., Commentaire de l’Ancien Testament, vol. Xia. Genève: Labor et Fides. 1982, 101-106.
- [3] En RVR60 Jehová. La lectura Yahweh parece más adecuada a lo que debió ser la pronunciación original del Sagrado Tetragrámmaton Y-H-W-H, aunque son bastantes los exegetas actuales que postulan una pronunciación original Yahó. Para la discusión sobre este asunto y otros relacionados, cf. RÖMER, T. L’invention de Dieu. Paris: Éd. du Seuil, 2014.
- [4] MARTIN-ACHARD, R. et al. ed. Op. cit. 105.
- [5] Algunas de las imágenes cósmicas o telúricas tan magistralmente dibujadas por Joel se repetirán en el llamado Apocalipsis Sinóptico (Mt. 24; Mc. 13; Lc. 21) y en el Apocalipsis de San Juan.
- [6] Véase el libro de SOLANO ROSSI, L. A. Cómo leer el libro de Joel. Bogotá: San Pablo, 2009.
- [7] Día de Jehová en RVR60.
- [8] Véase el Comentario Bíblico San Jerónimo, vol. II, 275.
- [9] Considérense las plagas de Egipto (Éx. 7-12) o historias como la extraña de 2 S. 21:1-14.
- [10] Capítulo 4 en las versiones bíblicas que ajustan su texto a las divisiones del Texto Masorético hebreo.
- [11] Ver ABEL, F. M. “Valley of Josaphat”, en The Catholic Encyclopedia, vol 8. New York: Robert Appleton, 1910.
- [12] La composición del libro de Joel con su estilo poético-apocalíptico, tal como lo leemos en nuestras biblias, no facilita una estructuración cronológica de los hechos que menciona.
- [13] Cf. los llamados “oráculos contra las naciones” de Is. 13-23; Jer. 46-51; Ez. 25-32; Am. 1:1 – 2:5.

- [14] Raíz verbal shub, que RVR60 traduce por “convertirse”. GIRDLESTONE, R. B. Sinónimos del Antiguo Testamento: Su ilación con la doctrina cristiana. Terrassa: CLIE, 1986, 97, 101.
- [15] Vocablo de origen griego, que en el vocabulario teológico es ya un término técnico consagrado.
- [16] Ver el enfoque de MACCHI, J.-D. sobre este asunto en RÖMER, T. et al. ed., Introduction à l’Ancien Testament. Genève: Labor et Fides, 2009, 483-485.
- [17] SCROGGIE, G. y DEMARAY, Manual bíblico homilético. Terrassa: CLIE. 1984, al introducir el libro de Joel (p. 195), señala 2:28-29 como su pasaje clave.
- [18] O 3:1-5 en las ediciones de la Biblia que siguen la distribución textual masorética.
- [19] Expresión que en la lengua original tiene un fuerte sabor escatológico.
- [20] ANDIÑACH, P. R. “Joel, libro de” en ROPERO BERZOSA, A. ed., Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia. Viladecavalls: CLIE, 2013, 1356-58.
- [21] No debiera olvidarse que los vocablos españoles “fe” y “confianza” traducen un mismo étimo bíblico, ya sea en el Antiguo, ya en el Nuevo Testamento.
- [22] Término enigmático que el Targum de Joel (Tg Joel) explica como “el pueblo que viene del norte”. RIBERA-FLORIT, J. “Targum de Joel” en Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (MEAH) sección Hebreo 53, 2004, 275.
- [23] “El del norte” sería, pues, andando el tiempo, una alusión al diablo. Véase ROSEN-ZVI, I. Demonic Desires: “Yetzer Hara” and the Problem of Evil in Late Antiquity. University of Pennsylvania Press, 2011. 105-106.
- [24] Ver BARANOWSKI, M. La teologia di Sion nel libro d’Isaia: Studio esegetico-teologico: Con particolare riferimento a Is 25, 6-8; 28, 14-22; 54, 11-17; 60. Roma: Diss. Pont. Univ. Gregoriana 1997.
- [25] O 3 para las ediciones de la Biblia que se acomodan al Texto Masorético hebreo.
- [26] O el Paráclito, atendiendo a su forma griega original (Jn. 14:16,26; 15:26; 16:7).

GEORGE BORROW Y LA TRADUCCIÓN AL CALÓ DEL EVANGELIO DE LUCAS

Antonio Carmona Heredia**



Introducción

Con este artículo pretendemos poner de relieve la vida y obra de George Borrow, un colportor[1] bohemio, aventurero y amigo de la libertad, que trabó amistad con los gitanos. Trazaremos una pequeña biografía de su persona y haciendo hincapié en sus actividades como difusor y vendedor de biblias, enviado por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera en

España para evangelizar y extender la Palabra de Dios en nuestra tierra. Además, Borrow tradujo el Evangelio de Lucas a la lengua gitana, por lo que añadiremos algunas cosas acerca de esa traducción y también sobre la creación de un léxico en lengua gitana.

Biografía

George Borrow nació en East Dereham, en el condado de Norfolk (Reino Unido), el 5 de julio de 1803, siendo bautizado el día 17 del mismo mes[2]. Nació en el seno de una familia obligada a constantes cambios de residencia, ya que su padre era militar. A los 12 años se hace amigo de un

tal Ambrosio Smith, un gitano que marcaría en Borrow una huella imperecedera, y al que en sus escritos llama Jasper Petulenco, jurando con él fraternidad. En 1815 ingresa en la Academia Anglicana de Clonmel (Irlanda), sobresaliendo por su independencia, su vocación políglota y su amor a la naturaleza. Su propio padre, al ver la vida bohemia de su hijo, lo consideraba un «auténtico gitano». En 1818, a la edad de 15 años, se va a vivir con Ambrosio Smith, confirmándose así lo de «auténtico gitano»; con él aprende sus costumbres, sus trabajos de caldereros y su particular forma de hablar, y decide renunciar a cualquier estudio institucionalizado. No obstante, en 1819, se emplea como pasante en Norwich y se interesa por aprender el galés, el danés, el hebreo, el árabe y el armenio; cinco años después aprendería también alemán. Por su azarosa infancia, afronta los estudios de Derecho tardíamente en Edimburgo y en Norwich.

En este periodo llegó a sus manos El Peregrino de Bunyan, libro que dejó en él una profunda huella. Aunque profesaba la fe anglicana, parece ser que optó por afiliarse a los cuáqueros[3]. Tras el fallecimiento de su padre en febrero de 1824, Borrow viaja con las caravanas de gitanos por todo el país, hasta que en 1833 abandona la comunidad gitana ambulante[4] y decide establecerse como traductor y buscar un empleo estable. Cuenta la leyenda que el motivo que le indujo a abandonar la caravana fue el intento de envenenamiento por parte de una gitana con un pastel. Él mismo sostiene que su recuperación fue milagrosa gracias a la intervención de un grupo de predicadores protestantes que oraron por su curación, hablándoles asimismo acerca del mensaje salvador de Jesucristo.

** Tiene el Grado en Teología por la Facultad de Teología del Norte de España sede de Burgos. Magíster en Teología Dogmática y Licenciado en Teología Pastoral por el Centro de Investigaciones Bíblicas en Santa Cruz de Tenerife. Actualmente es profesor online en el Seminario Conrad Grebel de la ciudad de Holguín (Cuba), donde imparte clases de Antiguo Testamento.

Previamente, en 1832, había tenido lugar un cambio sustancial en su vida, cuando gracias a una familia con la que le unían relaciones de amistad –los Skepper de Oulton Hall (Suffolk)– y de la que formaba parte su futura esposa –la viuda Mrs. Mary Clarke–, conoce a un influyente miembro de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. Dicha Sociedad lo contrata como colportor y le encarga, primero la supervisión de la edición, en San Petersburgo, del Nuevo Testamento traducido al manchú; y seguidamente, la promoción del Nuevo Testamento en Portugal y España. Para esta última misión llega a Lisboa a mediados de noviembre de 1835 y, tras una estancia de unos dos meses en Portugal, decide pasar a España para ir tanteando el terreno.

Dada la enorme amplitud de su vida y de su obra, me centraré especialmente en su labor de evangelización entre los gitanos. Hemos visto que desde que era un niño, Borrow frecuentaba los poblados gitanos, atraído por el espíritu de libertad que se respiraba, incluso se adaptó a trabajar manualmente arreglando cacerolas, y aprendiendo de paso el idioma romaní de labios de su amigo Ambrosio Smith[5]. Desde entonces, a lo largo de sus andanzas por España, no paró de evangelizar y de extender el Evangelio por todo el país, mostrando siempre una notable predilección y afinidad hacia el pueblo gitano.

Así pues, en 1835 lo encontramos dando los primeros pasos para evangelizar nuestra nación. Como era de esperar, Borrow tardó bien poco en hacer amistad con los gitanos[6]. Su primer encuentro con ellos tuvo lugar en la ciudad de Badajoz[7], concretamente con Paco, el hombre del brazo inútil, su esposa Antonia, Antonio López y otros muchos gitanos. Fue allí donde les predicó por primera vez,

y pronto le acusaron de ser amigo de gitanos y adivinos, porque cuando estaba con ellos les leía el Evangelio en caló[8].

La traducción al Caló del Evangelio de Lucas

Es allí también donde comienza su traducción del Evangelio de Lucas[9] al idioma de los gitanos[10], iniciativa que fue considerada una afrenta para la sociedad de aquel tiempo: «Va a convertir a toda España valiéndose del lenguaje gitano», decían murmurando[11]. Aquí se puede observar bien el desprecio y el racismo que existía para con el pueblo gitano. Pero este fiel misionero inglés, lejos de venirse abajo, disfrutaba estando con ellos, les dedicaba tiempo, y así fue extendiendo la fe protestante entre la comunidad gitana. Y de este modo, sin pretenderlo, contribuyó en gran medida a que el idioma caló siguiera vivo. En cierto sentido, apoyó a un pueblo oprimido cuya lengua era vista como una deshonra en la sociedad del momento. Y es que un pueblo sin lengua es un pueblo sin identidad[12].

Hacia 1836 contamos ya con datos fehacientes acerca de la evangelización entre los gitanos en España por parte de los protestantes, justo cuando entra en escena nuestro personaje. Es importante recalcar que gracias a él se despertó en la sociedad culta de la época un cierto interés por los gitanos. Y, de hecho, paulatinamente el pueblo español fue cambiando la imagen negativa que tenía de ellos como ladrones, engañadores o adivinos de la buenaventura[13].

Como hemos dicho, en 1836 Don Jorgito el inglés (como era conocido en España) comienza a trabajar en la traducción del Evangelio de Lucas, que trasladaba directamente del

griego al caló, tarea que concluirá en 1838. Previamente, un año antes de la publicación, su obra fue revisada y asesorada por un grupo de gitanos madrileños[14]; asimismo contó para su trabajo de traducción con la ayuda de dos importantes personajes de la literatura española del momento, con los que había entablado amistad desde su llegada a Madrid: Luis de Usoz y Río y el malagueño Serafín Estévez Calderón, conocido por el seudónimo de El Solitario, quien hablaba el caló con bastante desenvoltura[15].

Cuando el Evangelio gitano, ya impreso, salió a la venta en 1838, fue muy buscado debido a su rareza bibliográfica; incluso el Presidente del Consejo de Ministros de España en aquel entonces, el Conde de Ofalia, se interesó por el libro, que Borrow le entregó lujosamente encuadernado. Un curioso dato financiero, que llama la atención, es que el precio de la obra se reducía de dieciséis a cuatro reales en caso de que el comprador fuese gitano[16]. En su primera edición se vendieron hasta 500 ejemplares[17].

Borrow cuenta que alquiló una habitación en Madrid, en la calle Santiago, donde residía un grupo de personas gitanas, a las que hablaba en caló acerca de la Palabra de Dios, componiendo himnos en su lenguaje propio. También les leía el Padrenuestro y el Credo de los Apóstoles en la lengua romaní.

Poco después, y con las autorizaciones gubernativas pertinentes, se instaló en el bajo de un edificio de la calle del Príncipe de la Villa y de la Corte, en donde abrió una librería. En la entrada hizo poner un rótulo en el que se podía leer: Despacho de la Sociedad Bíblica y Extranjera. De

esta manera quedó constituida la Sociedad Bíblica en nuestro país[18].

Sin embargo, más tarde, debido a las insidias de los obispos de Toledo y de Córdoba, el Evangelio en caló fue prohibido y requisado. Esta maquinación clerical adolecía a todas luces de un enfoque racista por parte de ambos prelados[19]. Tanto es así que una Real Orden de julio de 1838 tenía dispuesta la retirada de todos los ejemplares del Evangelio de Lucas en vascuence y en caló. Por este motivo y por orden de Francisco Romo y Gamboa, gobernador civil de Madrid, el 14 de enero de 1838, fueron requisados todos los fondos editoriales existentes de la calle del Príncipe; y se decretó prisión para Borrow, por medio del jefe político Diego de Entrena, después de que un alguacil provocase intencionadamente un altercado con Borrow dentro del establecimiento. Se le acusaba de no obedecer a la autoridad y de imprimir libros en Gibraltar, si bien se sabía que el Evangelio de Lucas en Caló había sido impreso en Madrid. Por fortuna, no obstante, intervino S.M. la Reina Gobernadora y permitió que las bibliotecas públicas pudiesen obtener dos ejemplares para que no se perdieran dichas traducciones[20].

Así las cosas, las autoridades británicas presionaron al gobierno y poco después fue puesto en libertad. En cualquier caso, Don Jorgito nunca dejó de repartir literatura cristiana, por lo que incluso el Ministro de Estado pasó nota a la embajada británica en Madrid solicitando que lo sacaran del país[21].

Recuperada la libertad, da comienzo a un amplio periplo de viajes por todas las regiones de España. El resultado de ello fue la posterior publicación de una de sus obras más

populares, *La Biblia en España* (1842), en donde hace una descripción general acerca de la vida diaria en los pueblos de España en un momento difícil.

Pasado un tiempo, enfermó y regresó a Londres, pero nada más reponerse volvió a España para seguir distribuyendo libros y folletos cristianos. Después de otro período de estancia en España, retornó a Inglaterra, contrajo matrimonio, y ya no volvió nunca más a nuestro país, aunque sí escribió varios libros a propósito de sus hazañas, especialmente su obra más conocida, la mencionada *La Biblia en España*.

Investigación sobre el Evangelio de Lucas en Caló

La investigadora Lourdes Martín-Albo Huertas da a conocer que hay varias versiones del Evangelio de Lucas en caló:

«Borrow, que era un enamorado de las lenguas y de la lingüística, se esforzó en ir puliendo sus traducciones, por lo que nos encontramos con dos versiones del Evangelio de San Lucas en caló: *El Embéo e Majaró Lucas* (1837) y el *Criscote e Majaró Lucas* (1872). A estas se suman dos hallazgos: el fragmento del mismo Evangelio, bilingüe en caló e inglés, que aparece al final de otra obra del autor, *The Zincali* (1841), así como una curiosa edición del *Embéo* en español y caló, preparada por el sacerdote Alberto González Caballero (1998). Por todo ello, el presente trabajo pretende recuperar esa primera obra en caló, la traducción del Evangelio de San Lucas, y estudiar en parte su complejo proceso de composición partiendo del análisis de una particularidad léxica llamativa: el uso de términos españoles en la traducción. Para ello, se ha seleccionado un pasaje determinado: los versículos 1 a 28 del capítulo 21 del

Evangelio de San Lucas, que es el fragmento que aparece traducido al final de *The Zincali*. La razón de dicha elección es que este es el único pasaje del cual disponemos tres versiones en caló del propio autor –la del *Embéo*, la del *Criscote* y la de *The Zincali*–, por lo que su estudio puede ofrecer una mayor información sobre la evolución del léxico caló en los textos de Borrow. En efecto, su comparación ha evidenciado numerosas diferencias y vacilaciones en todos los niveles lingüísticos y ha arrojado abundante material para su análisis y comentario[22].

En cuanto a la cronología de estos tres textos, si nos guiamos por la fecha de publicación de cada uno de ellos, el orden sería el siguiente: en primer lugar, el *Embéo* (1837) [23]; en segundo, la traducción recogida en la miscelánea de *Los Zincali* (1841)[24] y, por último, la versión del *Criscote* (1872)[25]. Sin embargo, hay razones para pensar que el texto de *Los Zincali* podría ser el más antiguo. Esta idea se ve reforzada por el hecho de que el sistema de artículos determinados usado en *Los Zincali* es el más estable y el más parecido al del español, con claro predominio de las formas *or*, *la*, *los*, *las* y sin contractos, que sí aparecen en las otras versiones.

Del mismo modo, es evidente que el texto de *Los Zincali* es el que menos se parece a los demás, lo que podría explicarse mejor si lo situamos al inicio de la labor traductora. Quizá fue uno de los primeros textos que compuso, pero, si es así, no está claro por qué no lo recuperó para el *Embéo*. Si lo revisó para esta versión, publicada en 1837, e introdujo cambios, no se explica por qué para la de *Los Zincali*, que data de 1841, no retomó esa versión revisada. Parece ser que muchas palabras que aparecen en *Los Zincali* no eran todas

de Borrow, tal vez fueran de Luis de Usoz y Río, y no las quiso recuperar[26].

En vista de esta serie de versiones y revisiones, algunos autores plantean que el caló de Borrow era muy inestable, debido a que probablemente no lo dominaba como él decía[27]. Borrow tomó la decisión de adoptar las grafías del español para consignar una lengua que no había sido escrita hasta entonces. Dado que su conocimiento del español (o de su ortografía) no debía ser profundo, cometió una serie de errores, vacilaciones y erratas (a las que habría que sumar las que hubieran podido cometer los cajistas e impresores) cuyo número disminuye en las otras dos versiones[28].

Los léxicos de Borrow

Dos años después de la muerte de su esposa, ocurrida en 1869, comienza a preparar un vocabulario anglo-romaní, así como la reedición de la traducción del Evangelio de Lucas al caló que le había pedido la Sociedad Bíblica, el llamado Criscote e majaró Lucas (1872). Posteriormente, se centró en su última obra: el vocabulario llamado Romano Lavo-Lil [29], que consistía en un listado de unas 1300 palabras del anglo-romaní, al que le añadió una recopilación de poesía. La nueva generación de filólogos del romaní recibió la obra de forma muy crítica, ya que le achacaban diversos defectos de método, contenido y presentación[30].

Su única satisfacción era invitar al grupo de gitanos a que acampasen en sus propios jardines, ante el horror de los vecinos. Los muchachos del lugar le apedreaban y le insultaban.

Hacia el final del verano de 1874, retorna a su casa de Oulton, donde fallece el 26 de julio de 1881 a la edad de 78 años.

Conclusión

George Borrow fue un hombre con un espíritu aventurero, guiado por Dios a divulgar su Santa Palabra en diversos idiomas, entre los cuales estaba el idioma de un pueblo amedrentado por la indiferencia y el racismo; y Dios quiso hablar al pueblo gitano en su misma lengua: el caló o romaní. Borrow fue el traductor del Evangelio de Lucas desde la lengua helena. Además, se mezcló con los gitanos, les predicó el mensaje de salvación en Cristo, y les enseñó a cantar himnos.

La traducción fue considerada una afrenta por la sociedad española del siglo XIX; pero para los gitanos fue como un talismán que los protegía. Por haber traducido y editado el Evangelio lucano al caló, las autoridades detuvieron a don Jorgito el inglés, le encarcelaron, pero finalmente lo tuvieron que liberar.

Borrow promovió la lengua romaní y recopiló un vocabulario para el pueblo gitano, que más tarde sería ampliado en otras revisiones. El Evangelio de Lucas fue, por tanto, la primera traducción hecha del griego al caló.

NOTAS

[1] Un colporteur era un vendedor ambulante de Biblias.

[2] Cf. FLORES, JOSÉ. Jorge Borrow y la Biblia. Madrid: Literatura Cristiana, 1960. p.11.

[3] «Los cuáqueros constituyen una de las ramas surgidas dentro de la Reforma protestante. Son conocidos también como Sociedad de los

Amigos. Fue fundada por George Fox (1626-1690) como segregación del anglicanismo. El Estado norteamericano de Pennsylvania debe su nombre al cuáquero William Penn (1644-1718). En 1947 le fue concedido el Premio Nobel de la Paz a American Friends Services Committee, una organización afiliada a la Sociedad Religiosa de Amigos (Cuáqueros). Esta denominación cristiana, poco conocida y escasísima en número en nuestro país, se caracteriza, entre otros rasgos, por no poseer un credo escrito fijo, por una libertad absoluta en cuestiones de interpretación de las Sagradas Escrituras, por ser los primeros en reconocer los derechos de la mujer, por oponerse a la esclavitud, por su acendrada austeridad en distintos campos de la vida, por su admirable discreción... Durante la Guerra Civil española (1936-1939) colaboraron en tareas de ayuda humanitaria en los dos bandos enfrentados. La novela Eusebio (1786-1788) de Pedro de Montengón (1745-1824) es la obra que en nuestra literatura ha concedido más espacio a los cuáqueros. Luis de Usoz fue cuasi cuáquero; y cercanos a ellos, su hermano Santiago y José Somoza. En cuanto a Borrow, debemos recordar que en el prefacio a la primera edición de Lavengro (1851) expuso sin ambages esta declaración de pertenencia a la Iglesia Anglicana: «Con respecto a los principios religiosos, deseo aclarar que soy miembro de la Iglesia Anglicana, en la que fui bautizado y a la que pertenecieron mis antepasados [...] Deseo y espero vivir y morir en comunión con esta Iglesia y con el consuelo religioso de sus ministros, y estaré siempre dispuesto a la defensa de ambos si es que soy requerido para hablar, y para luchar, aunque sea débilmente, contra sus enemigos, tanto los materiales como los espirituales». Tomado de RÍOS SÁNCHEZ, PATROCINIO, George Borrow y su obra en Pío Baroja y Miguel de Unamuno. Revista Miriada Hispánica, 5. Valencia: septiembre 2012, p. 55.

[4] Cf. VÁZQUEZ ALLEGUE. J., Don Jorgito el inglés y la Biblia en España. Compostellanum (Revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela) Vol. 56, Nº 1-4, 2011. p. 304.

[5] Todos estos datos de antes de la llegada a España los podemos ver en su libro relacionado con los gitanos: BORROW, GEORGE, Lavengro (alma bohemia). Madrid: Istmo, 1991. Pags. 47,117-121,384-404,445-455. También se puede consultar la obra de: FLORES, JOSÉ. Jorge Borrow y La Biblia. Madrid: Literatura Cristiana, 1960. pp. 11-73.

[6] Cf. BORROW, GEORGE. La Biblia en España. (Los viajes, aventuras y prisiones de un inglés en su intento de difundir las Escrituras por la península ibérica). Barcelona: Biblioteca Grandes Viajeros, 2001, pp. 33 y ss.

[7] Cf. BORROW, GEORGE. La Biblia en España, p. 101.

[8] *Ibíd.*, p. 373.

[9] Véase: GONZÁLEZ CABALLERO. ALBERTO. El evangelio de San Lucas en Caló. Córdoba: El Almendro, 1998.

[10] *Ibíd.*, p. 101.

[11] BORROW. La Biblia en España, p. 327.

[12] Para considerar ampliamente la figura de George Borrow, véase: VILAR, JUAN B. Intolerancia y Libertad en la España contemporánea: Madrid: Istmo, 1994, p. 99-128.

[13] Cf. CRUZ GIMENEZ, ANTONIO. ¡Cosas de los ingleses! (La España vivida y soñada en la correspondencia entre George Borrow y Richard Ford. Madrid: Complutense, 1997, p. 82.

[14] Cf. GONZÁLEZ CABALLERO. ALBERTO. El Evangelio de San Lucas en Caló. p. 8.

[15] *Ibíd.* p. 8.

[16] Cf. VÁZQUEZ ALLEGUE. JAIME. “Don Jorgito el inglés y la Biblia en España”, p. 308.

[17] Cf. CRUZ GIMENEZ, ANTONIO. ¡Cosas de los ingleses! p.127.

[18] Cf. VÁZQUEZ ALLEGUE. JAIME. “Don Jorgito el inglés y la Biblia en España”, p. 304.

[19] Se puede consultar sobre la cuestión en: VILAR, B. JUAN. Intolerancia y libertad en la España contemporánea, p.116.

[20] *Ibíd.*, p. 117.

[21] Cf. BAUTISTA VILAR. JUAN. Intolerancia y libertad en la España contemporánea. pg. 119.

[22] MARTÍN-ALBO HUERTAS, LOURDES. “Los españolismos en el caló de George Borrow: préstamos e invenciones en la traducción del evangelio de san Lucas”, RILEX. Revista sobre investigaciones léxicas, 4/I, (2021). p. 150-151.

[23] Su título original era Embéo e Majaró Lucas, brotoboro randado andré la chipé griega, acana chivado andré o Romanó, o chipé es Zincales de Sesé. El Evangelio según San Lucas, traducido al Romaní, o dialecto de los gitanos de España.

[24] El segundo de los textos aparece al final de Los Zincali y, como queda dicho, se trata de los versículos 1 a 28 del capítulo 21 del Evangelio de San Lucas.

[25] La última obra bíblica de Borrow apareció en Londres en 1872. Se trataba de la segunda edición de la traducción del Evangelio de San Lucas al caló, titulada Criscote e Majaró Lucas. La nueva versión tuvo su origen en la solicitud de una reimpresión del Embéo que el reverendo William Ireland Knapp formuló en 1870 a la Sociedad Bíblica.

- [26] Consultar el siguiente artículo es muy importante para conocer el desenlace: IGNASI-XAVIER ADIEGO Y ANA ISABEL MARTÍN. “George Borrow, Luis de Uzo y sus respectivos vocabularios gitanos”. Revista de Filología Española, volumen LXXXVI, Fasc. 1º enero-junio, 2006, Madrid.
- [27] Cf. MARTÍN-ALBO HUERTAS, LOURDE. “Los españolismos en el caló de George Borrow...” p. 162.
- [28] Datos tomados de: MARTÍN-ALBO HUERTAS, LOURDE. *Ibíd.*, p. 179.
- [29] BORROW. GEORGE. *Romano Lavo-Lil Word-Book of The Romany*. Londres: John Murray Albemarle Street, 1907.
- [30] Datos tomados de: MARTÍN-ALBO HUERTAS, LOURDES. “Los españolismos en el caló de George Borrow...” p. 155.

BIBLIOGRAFÍA

BORROW, GEORGE. *La Biblia en España*. (Los viajes, aventuras y prisiones de un inglés en su intento de difundir las Escrituras por la península ibérica). Barcelona: Biblioteca Grandes Viajeros, 2001.

BORROW, GEORGE. *Lavengro (alma bohemia)*. Madrid: Istmo, 1991.

BORROW. GEORGE. *Romano Lavo-Lil Word-Book of The Romany*. Londres: John Murray Albemarle Street, 1907.

CRUZ GIMENEZ, ANTONIO. *¡Cosas de los ingleses! (La España vivida y soñada en la correspondencia entre George Borrow y Richard Ford)*. Madrid: Editorial Complutense, 1997.

FLORES, JOSÉ. *Jorge Borrow y la Biblia*. Madrid: Literatura Cristiana, 1960.

GONZALEZ CABALLERO, ALBERTO. *El Evangelio de San Lucas en Caló*. Córdoba: El Almendro, 1998.

VILAR, JUAN B. *Intolerancia y Libertad en la España contemporánea*. Madrid: Istmo, 1994.

Revistas

ADIEGO, IGNASI-XAVIER, ANA ISABEL MARTÍN. “George Borrow, Luis de Uzo y sus respectivos vocabularios gitanos”. *Revista de Filología Española*, volumen LXXXVI, Fasc. 1º, enero-junio, 2006, Madrid.

MARTÍN-ALBO HUERTAS, LOURDES. “Los españolismos en el caló de George Borrow: préstamos e invenciones en la traducción del Evangelio de san Lucas”. *RILEX. Revista sobre investigaciones léxicas*, 4/I, (2021).

VÁZQUEZ ALLEGUE. JAIME. “Don Jorgito el inglés y la Biblia en España”. *Compostellanum. Revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela* Vol. 56, Nº 1-4, 2011.

EL MISTERIO DE LA DIGNIDAD JESUÁNICA EN EL EVANGELIO MARCOS. UNA REELABORACIÓN A PARTIR DE LA TEORÍA DE WILLIAM WREDE (I)

José Luis Avendaño^{††}



Resumen: Nos hallamos ante la teoría de William Wrede conocida como el “secreto mesiánico” (Messiasgeheimnis), con uno de los hallazgos más significativos en el estudio de los evangelios sinópticos, particularmente, en este caso, del evangelio de Marcos. Un hallazgo por medio del cual ha sido posible no solamente sobrepujar el historicismo al que teología liberal sometió en su momento al estudio de los evangelios, sino también lograr desentrañar en gran medida el horizonte teológico subyacente al segundo evangelista. Un hallazgo teológico, por lo demás, que a despecho de sus posteriores correcciones y readaptaciones, resulta todavía hoy en clave fundamental de comprensión para acceder al cuño teológico del evangelista Marcos y en consecuencia al plan

^{††}José Luis Avendaño Manzanares es Doctor (PhD) en Teología Sistemática y Filosofía por la Universidad de Toronto, Canadá, y pastor luterano por la “Lutheran Congregations in Mission for Christ Church”. Ha publicado los libros, *La sombra religiosa americana. Cómo el protestantismo de los Estados Unidos impacta el rostro de la iglesia latinoamericana* (CLIE, 2021); *El camino de la cruz. Análisis crítico-redaccional del evangelio de Marcos* (Kerigma, 2021), y recientemente la traducción al español de su tesis doctoral, *Martín Lutero. Una teodicea a la luz de la teología de la cruz* (Kerigma, 2022).

trazado por su evangelio. Ciertamente, la pregunta que todavía queda abierta y que Wrede a su manera se atrevió por vez primera a responder es aquellas de, ¿qué sentido ha tenido la orden de Jesús a mantener en estricta reserva el misterio de su dignidad, si tal mandato ha resultado imposible de observar desde la sola atención a los textos y su consecución natural? Pues bien, lo que intentaremos aquí será ponderar algunas de las más importantes reacciones a la teoría de Wrede, para finalmente nosotros mismos ensayar nuestro propio intento de solución respecto al problema del misterio de la dignidad jesuánica y su relación con la teología del evangelista Marcos.

Categorías: Crítica de la redacción, historia de la tradición sinóptica, evangelio de Marcos, W. Wrede, G. Theissen, U. Luz.

I. INTRODUCCIÓN

1.1 Planteamiento del problema

Es asunto plenamente garantizado constatar de qué modo la obra de William Wrede contribuyó en no poca medida al naufragio final de las esperanzas de la teología liberal en su afán de establecer a partir del evangelio de Marcos, fuentes de inequívoco valor historiográfico a objeto de utilizar en la reconstrucción biográfica de una vita Jesu. Sin embargo, el aporte de la obra de Wrede no quedaría reducido a ésta única utilidad de corrección frente a las desmedidas expectativas historicistas de esta teología, pues sería precisamente a partir de su investigación respecto al secreto mesiánico en el segundo evangelio, a saber, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, 1901,

que la Redaktiongeschichte ofrecería sus primeras señales con anterioridad, claro está, a la inauguración formal del método. En la obra ya mencionada Wrede pudo magistralmente observar, por una parte, y a modo de recurso constante, aquello de que siempre aparece formulado en el evangelio, luego de que Jesús ha realizado una manifiesta obra de poder ante la multitud, una instrucción expresa del mismo a mantener en estricta reserva todo lo que ha acontecido. No sólo en lo que guarda relación con la descripción del suceso desde su mera facticidad, sino, concretamente, en lo tocante a la divulgación de la dignidad que a Jesús por tal acontecimiento se le confiere. Una dignidad que sólo podrá ser desvelada y proclamada únicamente ocurrida la resurrección (Mc 9, 9). Según Wrede tales mandatos a mantener en estricta reserva la dignidad de Jesús se expresan en el evangelio de Marcos mediante el uso de tres giros estilísticos empleados por el evangelista: 1) Órdenes explícitas a guardar silencio: Así se le demanda encarecidamente a los demonios no revelar la dignidad de Jesús (1, 34; 3, 12). De igual manera acontece con aquellos que han sido objeto del poder curativo de Jesús. A éstos se le exige mantener en riguroso secreto la acción liberadora que ha sido realizada en ellos (1, 44; 5, 43; 7, 36; 8, 26) Incluso, tal exigencia, en este giro redaccional, alcanza hasta los mismos discípulos cuanto a su prohibición a revelar la dignidad de su Maestro (8, 30; 9, 9) 2) Incapacidad y obstinación de los propios discípulos para comprender la dignidad y la misión de Jesús (7, 17s; 8, 17; 9, 30-32) 3) El misterio de las parábolas (4, 10-12) Para Wrede, en consecuencia, tales demandas a conservar en estricto secreto tales episodios, no pueden ser explicadas satisfactoriamente como sucesos efectivamente acaecidos en el contexto del Sitz im Leben Jesu, cuanto más tales

mandatos resultan claramente imposibles de ser articulados de acuerdo a la propia lógica narrativa de los relatos, sino que más bien deben serle atribuidas a la intencionalidad redaccional expresa del evangelista y con fines teológicos claramente definidos. Detengámonos entonces en algunos de estos giros redaccionales.

1.2 Giros redaccionales

Si nos detenemos, verbigracia, en el primer recurso redaccional advertido por Wrede, Órdenes explícitas a guardar silencio, y particularmente en un texto como el de 7, 36, tocante a la curación del sordo y tartamudo, salta de inmediato a la vista del lector avisado la cuestión respecto a qué sentido podría tener la exigencia de Jesús a mantener en secreto tal episodio, si éste se ha efectuado a vistas de toda la muchedumbre. Lo mismo ocurre en 5, 43, en relación con la resurrección de la muchacha: ¿Cómo armonizar la orden a la estricta reserva con lo que ha sido motivo de asombro y estupor para todos? Respecto al segundo giro utilizado por el evangelista, Incapacidad y obstinación de los propios discípulos, éste presentaría una evidente tensión con la indicación del propio evangelio en orden a que Jesús declararía todo abiertamente en privado a sus discípulos. Finalmente, en lo que dice relación con el tercer recurso redaccional, El discurso en parábolas, habría que observar que el objeto de tal proclamación es precisamente la aclaración de su mensaje y no su ocultamiento e incompreensión.^[1] En conclusión, según Wrede, tales demandas sólo pueden ser comprendidas si se explican como un recurso redaccional dispuesto por el propio evangelista. Un recurso por medio del cual Marcos habría procurado compensar el material no mesiánico - conformado por tradiciones particulares que comprendían

la mesianidad de Jesús únicamente a partir de la experiencia pascual-, con aquel otro material para quien la mesianidad de Jesús, en cambio, constituía el eje central en relación al cual se interpretaban y configuraban todas las demás tradiciones jesuánicas. En efecto, aquel Jesús, el Mesías, constituía a todas luces un elemento capital en la convicción de fe de la primitiva comunidad, cuya asociación de ideas partía del supuesto fundamental de que Jesús había actuado no sólo como Mesías sino que además lo había así efectivamente declarado y creído. En consecuencia, para Wrede, el evangelista en la composición de su evangelio no ha operado de acuerdo a criterios historicistas, según los postulados establecidos por la teología liberal, sino, más bien, de acuerdo a una determinada concepción teológica que le ha servido a su vez como entramado de toda su obra y a la que Wrede designó con el nombre de “secreto mesiánico” (Messiasgeheimnis). [2]

II. PONDERACIÓN DE LA TEORÍA

2.1 Superación del historicismo liberal, descubrimiento teológico del evangelista, primeras y posteriores reacciones

La obra de William Wrede, ya se ha dicho, abría de este modo nuevas directrices a explorar en orden al estudio de la teología de los evangelios sinópticos, luego del estacionamiento al que había conducido la teología liberal la investigación tocante a éstos. De tal suerte, el trabajo realizado por Wrede daba señales claramente inequívocas acerca de lo provechoso que podría resultar una lectura horizontal de los evangelios atendiendo al carácter teológico de los mismos y, de consiguiente, al teólogo existente tras tales escritos. No obstante, el impacto de la obra de Wrede no fue de tan inmediato alcance como se podría llegar a

pensar.[3] Situada precisamente ésta entre aquel lapsus comprendido entre el comienzo del ocaso del antiguo movimiento teológico, la teología liberal y, el resurgimiento de un nuevo pensamiento y método, la Formgeschichte, el trabajo de Wrede quedó, de momento, eclipsado frente a aquella traslación de ciclos teológicos. La era sobre las investigaciones sobre la vida del Jesús histórico cedía ahora su lugar a la nueva época de estudios sobre la historia de los géneros y de las formas evangélicas. Mientras tanto, una obra como la de William Wrede, preocupada más bien de desentrañar la directriz teológica de los evangelios, en este caso la del segundo evangelio, debía esperar, injustificadamente, todavía algún tiempo más para ser objeto de una concreta atención y discusión sobre su contenido. Una de las primeras reacciones a la obra de Wrede se la debemos a Albert Schweitzer,[4] para quien la obra de Wrede no sólo coincidiría con su *Das Leben-Jesu-Forschungen* lo relativo a la fecha original de composición. Ambas datan de 1901,[5] sino que desde distintas aproximaciones, advierte Schweitzer, las dos plantearían la imposibilidad de un acercamiento a Jesús por los evangelios desde una perspectiva escatológica y aescatológica al mismo tiempo y, por tanto, ambas exigirían una postura definitiva respecto al tema de la mesianidad de Jesús.

Posteriormente, el alcance que la Formgeschichte le asignó a la teoría del secreto mesiánico de Wrede no consiguió desbordar los límites impuestos por su propia metodología. Según Martin Dibelius la imagen de un Jesús que oculta su dignidad constituye la clave de comprensión para el evangelista a fin de lograr comprender la vida toda de Jesús y su final muerte en la cruz: “Era el Hijo de Dios, pero no reveló al pueblo su condición, ¡y por ello se le interpretó tan mal y se le condujo a la cruz!”.[6] Por consiguiente, Dibelius

ha podido referirse al segundo evangelio como al “libro de las epifanías secretas”,^[7] por cuanto el carácter mesiánico de Jesús permanece velado ante el pueblo que al mismo tiempo lo rechaza, razón, según él, ofrecida por el evangelista para explicar la condenación a muerte del Mesías Jesús: Este no ha sido reconocido en vida como Mesías por cuanto ha pesado sobre él, por designio divino, el secreto referente a su mesianidad. El objeto del mensaje del evangelio, revelar la dignidad de Jesús, sólo quedará de manifiesto al grupo de seguidores más cercanos a Jesús, el cual será, en propiedad, plenamente revelado luego de ocurrida su resurrección. Por su parte, Rudolf Bultmann, sin intentar ofrecer una demostración detallada, le concederá a la teoría del secreto mesiánico un rango axiomático a la hora de ponderarlo como un factor determinante que revelaría el carácter peculiar del evangelio de Marcos,^[8] pues: “el intento de entender el secreto mesiánico no como teoría del evangelista, sino como historia (Schniewind) fracasa porque tiene su Sitz en las frases redaccionales del evangelista y no en la tradición antigua”.^[9] Según Bultmann, la teoría del secreto se ha gestado mediante la integración del kerygmahelenístico del Hijo de Dios con la tradición palestina sobre Jesús, el profeta.

Más recientemente, Philipp Vielhauer^[10] ha intentado explicar la teoría del secreto inspirándose en cierta medida en la idea del Hijo de Dios presentada ya por Bultmann, pero, a diferencia de éste, sosteniendo que el evangelista se ha servido de un esquema literario de entronización egipcio que, según él, se hallaba en pleno uso en el mundo entorno del cristianismo primitivo. De acuerdo a Vielhauer, Marcos ha interpretado la historia terrena de Jesús desde su bautismo hasta la crucifixión como un proceso de entronización en el que éste ha sido coronado como Hijo de

Dios celeste y rey escatológico, pero en conformidad con la teoría del secreto. Así, ya en el bautismo: “Tú eres mi hijo querido, en ti tengo complacencia” (1, 11); en la transfiguración: “Este es mi Hijo querido, escuchadle” (9, 7) y; finalmente, en la crucifixión, de acuerdo al testimonio del centurión: “Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios” (15, 39). La primera declaración Vielhauer la ha entendido como una fórmula de adopción, la segunda, como una proclamación y, la tercera, como una aclamación según el ritual de entronización egipcio antiguo ya mencionado. De tal forma que, de acuerdo a su esquema, en la primera declaración Jesús sería declarado como Hijo adoptivo de Dios (bautismo=apoteosis); en la segunda, proclamado en su dignidad como ser celeste (transfiguración=presentación) y; finalmente, en la última, Hijo de Dios y □□□□□□□□□□□□□□□□ cósmico (crucifixión=entronización). Ahora bien, desde una perspectiva del traspaso de las tradiciones de Jesús y arrojando una nueva luz al curso de la investigación, Gerd Theissen^[11] ha situado la teoría del secreto mesiánico en el Sitz im Leben originado por la carta de validez histórica que la comunidad marquiana habría tenido que concederle a tradiciones jesuánicas que circulaban entre el pueblo y ya fuera de su círculo exclusivo. Según Theissen, el modo de explicar el carácter foráneo de tales tradiciones y de denunciar al mismo tiempo que su proceso de trasmisión no habría sido el autorizado, habría sido, precisamente, constatar que el propio Jesús se habría opuesto terminantemente a la divulgación popular de dichos acontecimientos milagrosos que ponían en evidencia su completa dignidad. De esta tensión entre las tradiciones populares sobre Jesús y las transmitidas por la propia comunidad de Marcos, se habría gestado, según Theissen, y

como solución del evangelista, la teoría del secreto mesiánico.

2.2 Un intento de evaluación

2.2.1 Sobre el asunto de la teoría misma

Sin perjuicio de las evidentes correcciones y modificaciones que ha sufrido la teoría del secreto mesiánico desde su inicial formulación hasta nuestros días, es menester no obstante reconocer que nadie antes que Wrede fue capaz de aventurarse con una lectura teológica que atravesara en recorrido completo todo el cuadro trazado por el evangelio de Marcos, adelantándose, incluso, en su atención a las formas del segundo evangelio, a los principios generales que regirían posteriormente a la propia Formgeschichte. De modo que a despecho de toda corrección a su teoría que se imponga como obligatoria, será necesario, admitir, empero, que en aquellos mandatos al silencio nos hallamos frente a un filón innegablemente procedente del cuño teológico de evangelista Marcos.**[12]** Con todo, su aguda descripción de aquella temática redaccional subyacente a todos aquellos mandatos a mantener estrictamente en silencio la dignidad jesuánica, mostraría resentirse a su vez de una comprensión demasiado limitada del mensaje escatológico de Jesús y su ligazón con la cristología del seguimiento, restringiendo la comprensión de Jesús frente a su camino de sufrimiento conducente a la muerte, simplemente a una ulterior elaboración dogmática.**[13]** Por tal razón, Wrede, no pudo ver más en Jesús, insertándose plenamente de este modo en la corriente espiritual de la teología liberal, que a un profeta del judaísmo predicador de la conversión moral interior. En efecto, en esto el pensamiento de Schweitzer, dicho sea de paso, sobrepasa con creces los alcances de su obra.

Ahora bien, como primera observación podemos señalar como bien ha sido indicado ya por Willi Marxsen,**[14]** que resulta muy difícil conceder que el evangelista por medio de la teoría del secreto haya querido nivelar tradiciones mesiánicas y no mesiánicas sobre Jesús, intentando dar así, al mismo tiempo, soluciones históricas a la problemática acerca de su mesianidad que, a decir verdad, para el tiempo de la redacción misma del evangelio, constituiría ciertamente un apología extemporánea, y esto, por decir lo menos. Además cuenta aquí la inverosimilitud de suponer que se le deba arrojar al propio evangelista Marcos y a su círculo, la ascensión jerárquica del profeta galileo sentenciado a morir en la cruz, el nuevo rango institucionalizado de Mesías, sin suponer que tal traslación de categorías no encuentre al mismo tiempo aquel referente más cercano en el impacto de la vida y del mensaje del propio Jesús.**[15]** Es indispensable aquí recordar, por tanto, lo mismo que sucede con los anuncios de la pasión, esto es: Que las formas redaccionales no pueden ser desarticuladas de la visión conjunta del evangelio y tratadas luego como fórmulas aisladas y descarnadas del camino concreto asumido por Jesús. En efecto, así como la autocomprensión del camino de la pasión que recorre Jesús rumbo a su muerte de cruz, no podría ser aceptada o impugnada tan sólo a partir de aquellos anuncios redaccionales pascuales, sino únicamente a la luz del conjunto de aquellas concretas situaciones ambientales, incluidos los gestos y mensaje de Jesús que dan cuenta de su trayecto emprendido desde Galilea hasta Jerusalén, así tampoco la comprensión de la dignidad jesuánica podría quedar sujeta a la sola consideración de las así llamadas fórmulas redaccionales del secreto mesiánico, sin arreglo ni atención a las mismas condiciones ambientales y personales

que rigen y subyacen a la misma comprensión de la pasión. En virtud de lo anterior, podemos apreciar que tal continuidad incorpora tanto acontecimiento como sentido, de modo tal que resulta absolutamente verosímil inferir en función de todo esto que la comunidad primitiva haya vislumbrado los signos de tal dignidad jesuánica, al menos, “implícitamente”, en la progresión de los propios eventos prepascuales, los mismos que a partir de la novedad de su resurrección han resultado finalmente en la declaración abierta de la dignidad de Jesús, el Cristo: “Jesús-Cristo”. Le asiste a Joachim Jeremias, por tanto, toda la razón cuando advierte la improbabilidad que tal fe en la dignidad de Jesús surgiera sin poseer al menos un cierto punto de partida anterior a Pascua, ya que:

La fe en su mesianidad, y; el escándalo del mesías crucificado es tan enorme, que sería muy difícil de concebir que la comunidad se hubiera creado espontáneamente esta dificultad.[16]

Convengamos, sin embargo, en señalar que Wrede tomó los resguardos necesarios en precisar que Marcos no había sido en estricto rigor el creador del secreto mesiánico, opinión erróneamente muy extendida, si por aquello debemos suponer una formulación teológica proposicional de su propio acervo patrimonial, sino ante todo un pre-redactor en diálogo con la tradición preservada por la comunidad, la que de acuerdo a una muy peculiar concepción teológico-dogmático elevó a Jesús al definitivo rango de Mesías. Empero, me parece que es precisamente aquí donde resulta mayormente evidente constatar que el método aplicado por Wrede se ha quedado únicamente a mitad de camino, descontando además el hecho de que los estratos de la tradición con que ha operado Marcos no consienten ser

reducidos a uno solo y de acuerdo a una única y exclusiva orientación teológica tal como lo había estimado nuestro autor. En efecto, a Wrede le resultó imposible dar un paso más y deducir, luego que con gran acierto hubo descubierto la motivación escatológica de la tradición que operaba tras el trabajo redaccional del evangelista que, por lo mismo, aquel trabajo redaccional al no aparecer como una elaboración bajo la total cuenta y cargo del evangelista gozaba de la continuidad prepascual preservada y transmitida por aquella misma tradición. Para tal efecto podemos suponer los vestigios de tal continuidad precisamente en el titulus mismo que ofrece la causa del Crucificado: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ (Mc 15, 26 par).[17] Lo anteriormente afirmado nos conduce impostergablemente a la consideración acerca de si la inscripción de la cruz da cuenta, finalmente, de aquella dignidad con la que Jesús comunicó tanto por medio de su persona como de su mensaje la voluntad graciosa de su Dios Padre, dignidad que de momento y en referencia estricta a aquel titulus podemos denominar como “mesiánica”, o bien, si muerte y título de cruz sólo deben ser comprendidos como el fatal malentendido de una ironía de la historia tal como lo ha creído Bultmann.

Ciertamente, sería impensable suponer que en tal inscripción el móvil político agotara todo el horizonte de aquel colapso que culminó finalmente en la crucifixión de Jesús, aún más cuando todo lo que sabemos apunta en dirección contraria, esto es; que en la Palestina de los tiempos de Jesús las esperanzas mesiánicas y el anhelo de una liberación nacionalista se hallaban entrelazados de manera prácticamente irreductible, cuanto más en el proceso de Jesús su procedencia Galilea, verdadera cuna de los movimientos revolucionarios zelotes de expectativa

escatológica mesiánica, habría colaborado de manera claramente concreta a esta asociación de ideas.[18] Es posible, también, suponer con Marxsen que Marcos mediante la inclusión de tal elemento redaccional ha querido evitar que la historia de Jesús aparezca en su relato como una epifanía permanente, es decir; como “una revelación abiertamente manifiesta”,[19] restándole así el talante kerygmático al evangelio, pero, a nuestro parecer, todavía queda sin ser expuesta en su real dimensión la finalidad última perseguida por el evangelista mediante la utilización redaccional del “secreto”. Esta no puede ser cabalmente discernida sin atender primero a la configuración cristológica que enmarca la obra toda del evangelio de Marcos, a saber: La dignidad de Jesús y la nueva existencia a la que ésta sitúa al individuo, no puede ser aprehendida ni comprendida por los espectadores mediante la sola observación contemplativa de la manifestación de su poder, como si tal hallazgo ocurriera por medio de un proceso de ósmosis, pues, el ojo espectador, incluso el más beneficiario de aquella □□□□μ□□ desplegada, no goza de una ventaja superior en el conocimiento y comprensión de esa “dignidad jesuánica”. Así, las multitudes que se abalanzan sobre aquel que distribuye tan extraordinarias manifestaciones de poder en busca únicamente de obtener de ellas un puro beneficio material,[20] fracasan rotundamente bajo tal estrecha disposición en advertir la exigencia última del que llama al encuentro del evangelio por medio de la realización de tales acciones. Sin embargo, para Marcos tal indisoluble asociación y lazo de dependencia entre el portento y el llamado a la decisión, al que en última instancia dirige el signo, no puede ser atendido sino tan sólo a través de la disposición a recorrer con el Crucificado el camino todo del seguimiento, el que conduce sin atajo alguno hasta la cruz.

De modo, entonces, que de acuerdo a esta concepción desarrollada por el evangelista acerca del secreto de la dignidad jesuánica, el misterio de tal dignidad sólo le puede ser revelado a aquel que mediante el total abandono a la exigencia de aquel que llama al seguimiento incondicional, va descubriendo precisamente que ella se oculta paradójicamente en aquello que le es por rechazo y gran escándalo al pueblo y por terror también a él mismo: La cruz. Una clara excepción a esta máxima del evangelista y no menos procurada por él mismo, puede ser considerada la declaración realizada por los demonios (1, 24; 34; 3, 11s). Estos reconocen al instante la dignidad de la persona de Jesús, empero, este mismo testimonio les resulta más bien en una declaración anticipada de su juicio a la que Marcos no ha dudado ni un momento situar bajo la orden expresa del silencio.[21]

Es aquí, por lo demás, donde la orden de Jesús a no revelar su dignidad parece quedar suficientemente explicada por su resguardo a no contribuir a que aquellas expectativas mesiánico-políticas adquieran a costa suya un punto de arranque insurgente que origine un estado de febril efervescencia imposible ya de controlar. Podemos, en consecuencia, consentir plenamente, según se ha dicho, con aquello de que el secreto mesiánico se explicaría en la medida en que: “Jesús no podía, pues, en absoluto, aparecer ante los judíos con el mensaje de su mesianidad sin provocar, al mismo tiempo, una idea radicalmente equivocada de su misión y su persona, y el peligro de un movimiento político y de una intervención romana”.[22] Pero, aun con todo lo veraz que pueda resultar dicha afirmación de acuerdo al marco contextual en el que se halla inserto el Jesús de los evangelios, no por ello, a nuestro juicio, toca aquí a su fin toda la comprensión del secreto en

el evangelio de Marcos. En virtud de aquello podemos adicionar a lo anteriormente afirmado, que el misterio sobre la dignidad de Jesús para Marcos se explica no tanto como advertencia contra la tentación de instrumentalizar aquella dignidad reduciéndola a una dimensión de interés puramente temporal, como contra aquella otra consistente, empero, en el rechazo al llamado al seguimiento, cuyo camino ha de conducir sin atajos hasta la cruz y cuya resistencia no puede resultar en nada más que en una comprensión reducida, temporal y al final de cuentas instrumentalizable de la mesianidad de Jesús. Esta última advertencia, por otra parte, encuentra ciertamente su punto de partida en el mensaje y en la persona del propio Jesús, el cual ha mantenido en reserva el conocimiento de su dignidad para aquel que pretenda auscultarlo por la ruta periférica al del verdadero seguimiento incondicional, a riesgo de vaciarla de su verdadera dirección y contenido. Tentación, por lo demás, que para el evangelista no queda restringida a la sola desidia pasiva de aquellos particulares testigos presenciales de los eventos portentosos relatados en el evangelio, ni al afán de aquellos otros que pretenden mediatizar la figura y el mensaje de Jesús a una pura realización y liberación de orden meramente temporal, sino que, precisamente, comprende, -y aquí me parece reside la gran contribución del evangelista Marcos- la advertencia continua y actualizada, con pertinencia inmediata a su propia comunidad, contra una comprensión del seguimiento exclusivamente orientada al Cristo glorificado y que además pretenda imponer sus propios términos del recorrido sin integración del camino de la cruz como signo fidedigno del genuino y no menos concreto seguimiento del Crucificado.

Aquella dignidad, por tanto, ya presente en la predicación y en el propio comportamiento de Jesús, pero que al

momento opera como un atisbo meramente incipiente y perceptible sólo para aquellos que han abrazado el llamado al seguimiento, será plenamente revelada una vez haya ocurrido el evento decisivo de la crucifixión y la resurrección. Y, sin embargo, tal definitiva manifestación volverá a quedar nuevamente restringida, incluso después de estos eventos, tan sólo para aquel pequeño grupo de seguidores que atendió a su llamado y no para el pueblo entero. De ahí la inclusión de todos aquellos giros redaccionales utilizados por el evangelista en plena armonía y correlación con el *Sitz im Leben Jesu*, que tienden a imponer un estricto mandato de silencio a la divulgación de tal dignidad, tanto en referencia a los demonios, los sanados y aun a los propios discípulos. Por lo tanto, si pretendemos hablar del secreto en el evangelio de Marcos, únicamente podremos hacerlo en tales términos, evitando así el riesgo de desfigurar la directriz teológica que traza todo el plan del evangelio. Ésta es la proclamación que el evangelista desea actualizar como relato y llamamiento ininterrumpido tras aquella figura del misterio que envuelve la dignidad de Jesús, a saber: Sólo a través del recorrido por el camino de una *theologiacrucis*, puede ser posible la confesión final de la *theologia gloriae*: “Jesús es el Hijo de Dios”.**[23]**

NOTAS

[1] Por tal razón, nos parece conveniente entender el mensaje de Jesús anunciado por medio del discurso en parábolas, no como un acertijo indescifrable para el entendimiento común de la multitud, al menos, en la comprensión de su forma externa, como pareciera indicar la lectura de Mc 4, 11s. No cabe duda que el evangelista ha hecho evidentemente aquí, en v. 12, un giro redaccional en armonía con la misma línea cristológica de la “dignidad oculta” de Jesús que atraviesa todo su pensamiento teológico, de modo entonces que la conjunción □□□ contiene un valor causativo que condiciona todo lo que le sigue: “*A fin de que* los que están viendo vean, y sin embargo no vean, y los que están

oyendo oigan, no obstante no comprendan, *a no ser que (no sea que)* se arrepientan y sean perdonados”. Tal giro ha sido evitado ya por Mateo, 10, 13ss, mediante la utilización de la cláusula □□□□□□□□ que sugiere más bien que la incompreensión de la multitud viene dada por la dureza de su propio corazón y no por el contenido enigmático de la parábola misma, como ocurre en el caso Marcos. En el contexto propuesto por Marcos la parábola pareciera ser un mensaje de carácter enigmático dirigido al grupo de los no discípulos, a objeto de velar su contenido más preciso, en tanto que éstos sí recibirían una explicación diáfana y explícita de su contenido (cf. 4, 33s). Es del todo probable, también, que el auditorio más inmediato al que las parábolas hayan sido dirigidas originalmente, lo conformaran precisamente aquellos adversarios de Jesús para quienes tal interpelación les situaba en el límite mismo del juicio y la decisión, de forma tal que, siguiendo esta línea de argumentación, habría sido obra de los propios evangelistas haber convertido tales parábolas dirigidas originalmente al círculo de los adversarios y enemigos de Jesús en parábolas de discípulos, sea esto por el desconocimiento del *Sitz im leben* Jesu en el que han sido pronunciadas las parábolas o por expresa finalidad teológica de éstos de acuerdo a las necesidades comunitarias. Es correcto sostener, entonces, con J. Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, Navarra, Verbo Divino, 1984, 17ss, que los vs. 11-12 constituyen una inserción posterior al texto más antiguo, y que a 4, 10 habría seguido inmediatamente el v.13. Sin embargo, contra el mismo Jeremías, no nos parece que el mejor intento de explicación de este *impasse* sea suponer que el evangelista haya incluido en tal contexto este *logion* independiente, sólo a causa de la palabra clave: □□□□□□□□, que de acuerdo a su acepción gramatical debe ser preferida en este tal contexto su traducción de: “enigma”, “figura”, “mensaje enigmático”, así ya en la traducción de V. Taylor del v. 11: “Vosotros estáis ya en el secreto de lo que es el reinado de Dios; a ellos, en cambio, a los de fuera, todo se les queda en *enigmas*”. *El evangelio de Marcos*, Madrid, Cristiandad, 1979, 290 (cursiva mía). Ahora bien, condescender con la opinión de Jeremías, sería hacer de Marcos, en nuestra opinión, además de un mero compilador, uno demasiado limitado y torpe, por decir lo menos, en la realización de sus funciones. Tampoco nos parece más afortunada la hipótesis de J. Gnllka, *El evangelio de Marcos I*, Salamanca, Sígueme, 1992, 195, quien sostiene que este *logion* se resiente de las concepciones apocalípticas de la comunidad posterior, porque en tal suposición se sigue sin dilucidar el criterio que ha movido a Marcos a incluir tal sentencia. Es mejor ver en tal giro redaccional una glosa explicativa,

introducida por el propio evangelista, a objeto de exponer en este extenso material acerca del reino de Dios su idea de que el enigma o misterio del discurso en parábolas en Jesús no reside en lo esotérico desde el punto de vista material o lingüístico del anuncio, de modo que éste sea el foco de impedimento para la comprensión de la gente. En consecuencia, la parábola sigue siendo todavía para Marcos el método sencillo y común de enseñanza y de exhortación de Jesús para la gente. Lo que queda en oculto y velado para □□□□□□□□□□□□□□, es el misterio del reino de Dios y, el embotamiento de la gente, consiste no en otra cosa que en su negativa en aceptar el llamado a la decisión en toda la radicalidad del seguimiento demandado por este reino. Por lo mismo, podemos citar aquello que tan bellamente ha expresado H. Köster sobre las parábolas de Jesús: “Las parábolas no son ilustraciones de anuncio de Jesús, sino declaraciones a través de las cuales el reino de Dios se hace palabra viva para los oyentes”. *Introducción al nuevo testamento*, Salamanca, Sígueme, 1991, 584. Por otra parte, en Mc 12, 12, se advierte que únicamente porque el contenido de la parábola puede ser absolutamente comprendido por parte de los adversarios de Jesús, puede ser al mismo tiempo resistido su mensaje. Lo que permanece oculto, una vez más lo repetimos, no es la proclamación en cuanto demanda y llamado a la decisión del anuncio en parábolas, sino, producto de la cerrazón de los oyentes a esta demanda que exige el seguimiento y la cruz, la comprensión de la verdad salvífica del reino de Dios y por consiguiente la dignidad de quien lo anuncia. Por lo demás, como se podrá observar, en 4, 12 Marcos cita muy libremente el pasaje de Is 6, 10, apartándose de esta forma tanto de los LXX como del texto hebreo que dan cita de Is. 6, 9b en discurso directo de la segunda persona, según T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press 1931, 77, siguiendo así la forma del Targum palestino, que al igual que Marcos ha variado por la tercera persona (□□□□□□□□, □□□□□□□□, □□□□□□□□, □□□□□□□□, □□□□□□□□□□□□□□, □□□□□□). Es decir, para Marcos esta misma sencillez y claridad de las parábolas en su exposición del reino, se convierte en un enigma que engeñe y enjuicia a aquellos que en su autosuficiencia se escandalizan del mensaje y contenido de este reino, ¡Jesús!, que les es expuesto con toda la sencillez y simpleza del discurso en parábolas, “a fin de que”, “no sea que” (μ□□□□□), los de fuera se conviertan y sean perdonados. Ahora bien, el que Lucas (8, 10) no haya incluido la conjunción μ□□□□□, muestra que no ha visto aquella relación tan directa, como en Marcos, entre la incompreensión de la gente y el carácter enigmático del reino de

Dios expuesto en las parábolas. Mencionada, entonces, la dirección teológica que creemos que Marcos ha querido procurar mediante tal inclusión redaccional en 4, 11-12, que engarza al mismo tiempo con su comprensión cristológica, podemos concluir junto a Jeremías que: “Este pasaje no es un canon especial para la interpretación de las parábolas ni una autorización para buscar en ellas, por una interpretación alegórica, un sentido enigmático oculto para los de fuera. ¡Todo lo contrario! Mc 4, 11s afirma que tampoco las parábolas -como todas las palabras de Jesús- anuncian “misterios” especiales, sino el único “misterio del reino de Dios”, a saber, el misterio de su irrupción actual en las palabras y obras de Jesús”. *Op., cit.*, 22.

[2] Anteriormente a Wrede Julius Wellhausen en su estudio *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin, Georg Reimer, 1895, había sugerido ciertas coordenadas similares a las de nuestro investigador para comprender la mesianidad de Jesús. Jesús no habría reclamado para sí ninguna pretensión mesiánica, ésta le habría sido impuesta tan sólo *a posteriori*. La única exigencia histórica de Jesús residiría para Wellhausen, en línea con la comprensión de toda la teología liberal, en la exigencia del amor como móvil fundamental de la proclamación del reino de Dios. Cf. A. Schweitzer, *Aportaciones de los estudios arameos, rabínicos y budistas*, en, *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia, San Jerónimo, 325-379.

[3] En una producción bibliográfica ciertamente muy abundante, el lector puede encontrar una buena exposición de la historia suscitada sobre la teoría de Wrede en H. J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markus Evangelisten*, Berlin, BZNW, 1939.

[4] Precisamente la primera edición de su *Das Leben-Jesu-Forschung* de 1906, apareció con el peculiar título de *Von Reimarus zur Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Es probable que en esta primera edición la utilización de la obra de Wrede haya estado, en un primer momento, estrictamente circunscrita a la finalidad exclusiva de demostrar la imposibilidad de configurar una *vita Jesu* a partir de los evangelios. Sin embargo, en un anterior esbozo a este trabajo, considerado prácticamente como sus prolegómenos, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis: Eine Skizze des Lebens Jesu*, 1901, Schweitzer habría presentado ya su propia alternativa escatológica en diálogo crítico con la teoría de Wrede, aun cuando resta por comprobar cuál habrá sido el real conocimiento que Schweitzer pudo haber tenido de la obra de Wrede ya para una fecha tan temprana, lo cual ha llevado a algunos investigadores a suponer que en este primer esbozo las observaciones críticas de Schweitzer estarían dirigidas

particularmente contra la figura de Bruno Bauer y no contra la de Wrede. Posteriormente, en la segunda edición con fecha 1913, ampliada e intitulada con el rótulo final de *Das Leben-Jesu-Forschung*, la alusión al nombre de Wrede consistirá en una muy breve mención inserta en el capítulo sobre los *Adversarios de la escatología*. Aun cuando en las sucesivas ediciones de la *Das Leben-Jesu-Forschung* de Schweitzer, el debate en torno a la teoría del *secreto mesiánico* proseguirá estando presente y constituirá un elemento conductor en la discusión, su asociación explícita al nombre de Wrede aparecerá solamente entre líneas. La mención propiamente tal *Messiasgeheimnis* vinculado al nombre de Wrede, junto con sus respectivas observaciones críticas, la incluyó Schweitzer en su *Prefacio a la sexta edición* de su obra de 1950 durante su estancia en Lambarene. Todo esto no hace más que demostrar que el impacto y el alcance de la obra de William Wrede no constituyó, en modo alguno, una especie de fenómeno instantáneo, sino que el período de gestación para aquello fue ciertamente largo.

*En rigor, Schweitzer alude aquí a su obra *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis: Eine Skizze des Lebens Jesu*, que habría sido publicado el mismo año que la obra de Wrede. Véase nota anterior. Ahora bien, para Schweitzer, ciertamente, existe en torno a la vida de Jesús un “secreto”, pero no aquel respecto de su mesianidad, entendido éste como creación literaria del evangelista sino en lo tocante a su vida, consistente en la conciencia acerca de su mesianidad y su misión escatológica que de momento opera bajo el rango de un *Messiasdesignatum*, pero que será revelada al fin como Hijo del hombre celeste cuando irrumpa en su forma definitiva el reino escatológico de Dios. Éste y no otro es el secreto histórico, no literario, de la vida de Jesús según Schweitzer.

[5] En rigor, Schweitzer alude aquí a su obra *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis: Eine Skizze des Lebens Jesu*, que habría sido publicado el mismo año que la obra de Wrede. Véase nota anterior. Ahora bien, para Schweitzer, ciertamente, existe en torno a la vida de Jesús un “secreto”, pero no aquel respecto de su mesianidad, entendido éste como creación literaria del evangelista sino en lo tocante a su vida, consistente en la conciencia acerca de su mesianidad y su misión escatológica que de momento opera bajo el rango de un *Messiasdesignatum*, pero que será revelada al fin como Hijo del hombre celeste cuando irrumpa en su forma definitiva el reino escatológico de Dios. Éste y no otro es el secreto histórico, no literario, de la vida de Jesús según Schweitzer.

[6] *Historia de las formas evangélicas*, Salamanca, Sígueme, 1984, 223.

[15] Esto mismo es confirmado vigorosamente por P. Stuhlmacher, aunque su énfasis parece estar exclusivamente puesto en el tema de la mesianidad ya prepascual de Jesús: “El denominado ‘secreto mesiánico’, que resalta constantemente en el evangelio de Marcos, no es sencillamente una simple construcción teológica pospascual, y no tiene nada que ver con el intento de envolver con un velo, después de pascua,

[20] Marcos ha querido desde un primer momento precisar concretamente aquello mediante sus sumarios de milagros (1, 32s; 6, 53-56 y, también 3, 8). De este modo se nos informa de la gran afluencia de gente que acude tras Jesús en busca de recibir algún beneficio del taumaturgo. Nada se nos dice, empero, de la obediencia de ésta a su palabra como tampoco de su aceptación incondicional al seguimiento. Las multitudes sólo desean encontrarse con el taumaturgo, el “hacedor de milagros”, por lo mismo, Jesús tan sólo puede permanecer ante ellos como *Messias absconditus*. Véase, también, la excelente distinción de conceptos que desarrolla F. de la Calle entre, *venir a Jesús* y *seguir a Jesús* en el evangelio de Marcos, en, *La Teología* de Marcos, en, F. de la Calle-X. Pikaza, *Teología de los Evangelios de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1980, 49ss.

[21] Representa, sin duda alguna, un dato de relevante importancia en orden a distinguir con mayor propiedad la dirección teológica del evangelista, presente en su trabajo redaccional acerca del *misterio de la dignidad jesuánica*, el hecho de que los demonios en su confesión se refieran a la dignidad de la persona de Jesús en los particulares términos de: “Tú eres el Hijo de Dios” (3, 11) y, no, como habría de esperar: “Tú eres el Cristo”, si ésta última fuera la verdadera dignidad que el evangelista, más allá de todo riesgo a la tergiversación popular, ha estimado presente en la persona de Jesús. De este modo, podemos advertir que para Marcos han sido precisamente los demonios los primeros en declarar y, por consiguiente, reconocer, según su propia confesión, la verdadera dignidad de la persona de Jesús. Este tal reconocimiento para el evangelista, en virtud de su carácter claramente sobrenatural, de suyo velado para los hombres, resulta en una declaración absoluta y definitiva no mediatizada si quiera por las condiciones del seguimiento. Y, sin embargo, a causa de esto mismo, es decir; al prescindir del camino del seguimiento y de la fe en el que llama, esta tal aseveración queda consignada a una pura declaración de juicio y condenación (cf. Santiago 2, 19). Ahora bien, advertido este claro énfasis redaccional como un rasgo inconfundible de la dirección teológica de Marcos, ¿no es posible, acaso, suponer que aquello que ya a partir de Wrede se ha hecho costumbre identificar como la *teoría del secreto mesiánico*, en tanto redacción literaria del evangelista, guarde más bien relación, con un *misterio* sí, pero con el misterio no de la mesianidad de Jesús, sino, más bien, con el misterio de toda su persona en relación con Dios y la misión que por éste le ha sido encomendada y que él ha llevado a su fin, el cual sólo le es revelado al ser humano a través de la ruta del seguimiento que conduce hasta la cruz? Esta singular relación que une a Jesús con Dios, y que a razón de lo mismo le confiere en vistas de su mensaje y de su persona una particular y definitiva misión, creemos que Marcos la ha comprendido como el *misterio del Hijo de Dios*. Por lo demás, no existe en todo el evangelio de Marcos un título cuya inserción aparezca bajo un carácter tan significativo a lo largo de todo el recorrido allí expuesto y, que al mismo tiempo, logre interpretar y poner de manifiesto más certeramente el modo en que el evangelista y su comunidad han comprendido la única e irrepetible relación de Jesús para con Dios y la exigencia última de la misión que se le ha conferido que el de *Hijo de Dios*. De este modo, podemos destacar junto a Vielhauer, aunque estableciendo a la vez diferencias fundamentales con él, que ya al comienzo del evangelio y con ocasión de su bautismo, la voz desde los cielos declara que Jesús es el

Hijo predilecto de Dios: “Tú eres mi *Hijo amado*, en ti me complazco” (1, 1) Semejante situación la encontramos también en el episodio de la transfiguración, allí la voz desde la nube confirma aquella relación extraordinaria de Dios con Jesús y el carácter eminentemente particular que legitima su misión: “Este es mi *Hijo amado*. Escuchadle” (9, 7). Finalmente, volveremos a encontrar otra vez y ya casi al término del evangelio, la declaración de Jesús como *Hijo de Dios* en la confesión realizada por el centurión a los pies del Crucificado: “Verdaderamente este hombre era *Hijo de Dios*” (15, 39).

[22] J. Schmid, *Excursus: La mesianidad de Jesús y su orden de no revelarla*, en, *El evangelio según Marcos*, Barcelona, Herder, 1967, 227.

[23] Para Marcos Jesús es el Hijo de Dios ya desde su actuación terrena y, no sólo, como lo ha entendido Ph. Vielhauer, únicamente a partir de su glorificación, aun cuando tal revelación se halle estrechamente ligada, sin duda, al camino del seguimiento bajo la realidad concreta de la cruz y, plenamente manifestada, tras el evento de la resurrección.

DOCTRINAS IMPLÍCITAS EN EL SACRIFICIO DE CRISTO (II)

Luis Dimas Jolón^{††}



Como lo mencionábamos en la primera parte de este artículo, en el sacrificio de Cristo en la cruz del Calvario se encuentran implícitas ciertas doctrinas, la cuales ya se anticipaban en los sacrificios del Antiguo Testamento. En esta segunda parte estaremos analizando: la propiciación, la sustitución y de manera muy general las consecuencias de la unión con Cristo, esto dejando espacio para un

tercer artículo de reflexión al respecto.

Estimamos oportuno hacer una breve referencia a ciertos aspectos del sacrificio y resurrección de Cristo. Normalmente cuando muere una persona, se considera que es un evento que forma parte del ciclo de la vida; se nace, crece, reproduce y muere. En el caso de Cristo cuando es crucificado en la cruz del Calvario, de no haber resucitado solo sería un criminal más que fue condenado a muerte en la cruz, en el imperio romano. Sin embargo, la resurrección le da un matiz incomparable, la muerte de Jesús cobra una

^{††} 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.

magnitud diferente, surgen interrogantes que requieren una respuesta.

Interrogantes a partir de la Resurrección de Cristo

Derivado de la resurrección de Jesús surgen entonces algunas interrogantes ¿por qué? ¿por quién? ¿para qué? Estas interrogantes necesitan ser respondidas para encontrar el sentido exacto de la muerte y resurrección de Jesús. En la respuesta a estas interrogantes encontramos ciertas doctrinas implícitas tanto en el sacrificio, como en la Resurrección de Cristo. Trataremos en particular las dos antes indicadas, a saber: Sustitución, Propiciación. Y las doctrinas derivadas de la unión de Cristo con los creyentes será analizada en un tercer artículo. Cabe decir que estas otras doctrinas son resultantes de nuestra unión con Cristo, por medio del arrepentimiento que viene por el oír la Palabra de Dios, y el obrar de fe que realiza el Espíritu Santo en el individuo.

Expiación y Redención

¿Por qué muere Jesús en la cruz del Calvario? Lo hace para cancelar la deuda que había contra nosotros por el pecado original heredado de Adán y Eva. Esto nos hace, no solo heredar el pecado que trae condenación, sino también la naturaleza pecaminosa caída, la cual nos acompaña desde la concepción hasta la muerte. *He aquí, en maldad he sido formado, Y en pecado me concibió mi madre (Sal. 51:5) RVR1960.* El hombre por su condición de pecador se encontraba inhabilitado para redimirse así mismo, pues sus buenas obras eran inaceptables ante la presencia de Dios, ya que estaban contaminadas por el pecado, *si bien todos nosotros somos como suciedad, y todas nuestras justicias*

como trazo de inmundicia (Is. 64: 6a). Esto hacía necesario la llegada del goel o redentor, Aquel cuya vida impecable lo habilitaba para presentarse ante el padre y no por sangre de machos cabríos ni de becerros, sino por su propia sangre (He. 9: 12a). Para esto pues murió y resucitó Jesús, porque la humanidad necesitaba un redentor, uno que tuviera suficiente virtud, méritos e impecabilidad, para poder presentarse ante el Padre y cuyo sacrificio fuera suficiente para poder pagar nuestra deuda de pecado. Aquí observamos implícitas en el sacrificio de Jesús las doctrinas de la expiación, la redención. De estas tratamos en la parte uno de esta serie.

Sustitución

¿Por quién muere Jesús? Muere por la humanidad irredenta, esto debido a la condición de pecado en la cual todos nos encontrábamos, por cuanto todos pecaron, y están destituidos de la gloria de Dios (Ro. 3: 23). La humanidad entera ha pecado y esto hace separación entre Dios y el hombre, porque la paga del pecado es muerte, más la dádiva de Dios es vida eterna en Cristo Jesús Señor nuestro (Ro.6: 23). En consecuencia, a nuestra condición, Jesús toma nuestro sitio en la cruz del Calvario para sustituirnos y colocarse en el madero ocupando nuestro lugar, porque también Cristo padeció una sola vez por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios (1P 3: 18a). Ahora bien, Jesús no solo se constituye en nuestro representante en la cruz, también toma nuestros pecados sobre sí mismo, para poder constituirnos justos delante del Padre, quien llevó él mismo nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero, para que nosotros, estando muertos a los pecados, vivamos a la justicia (1P 2: 24a). Al nacer de carne y sangre todos los seres humanos estamos sujetos a la

muerte física y espiritual. Este problema lo resuelve nuestro sustituto, Jesucristo. Aquí observamos con claridad, como se encuentra implícita en el sacrificio de Cristo la doctrina de la sustitución. Derivado de lo anterior, es importante considerar el adjetivo vicario, significa que uno toma el lugar de otro, sirviendo o actuando como su sustituto. La permisión divina para que un sustituto actúe en lugar del hombre en su relación con Dios, es una de las provisiones más fundamentales de la gracia salvífica.[19]

En el nuevo testamento hay dos preposiciones que se utilizan para denotar esta acción sustitutiva, Anti, que aparece veintidós veces en el Nuevo Testamento, significa frente a frente, opuesto...la preposición anti sí apoya la sustitución...huper, el significado original era sobre, de más arriba y por el beneficio de uno. La idea incluía el situarse sobre alguien para protegerlo y recibir golpes por él y en su lugar...las ideas básicas en la palabra incluyen tanto beneficio como sustitución, simplemente porque el actuar a favor de o por el beneficio de alguien, muchas veces incluye el actuar en su lugar...en resumen: anti siempre tiene la idea de equivalencia, intercambio, o sustitución. Nunca tiene la idea más amplia de, por motivo de o a favor de. Huper tiene ambas ideas, incluyendo la idea de la sustitución en los pasajes que tienen que ver con la expiación en el Nuevo Testamento.[20]

En realidad, no es que Cristo simplemente se halla identificado con la humanidad, sino que fue sustituto. Ya en el Antiguo Testamento el ofensor ponía las manos sobre el animal que iba a ser sacrificado. Esto significaba que los pecados del ofensor eran transmitidos a la víctima, es decir, al animal. Pero también había la implicancia de la representación, el animal representaba al pecador y recibía

el castigo que este merecía por el pecado u ofensa cometido. Entonces el animal en la muerte tomaba el lugar del pecador quien en realidad era el que merecía la muerte. Aplicado esto al sacrificio de Cristo en la cruz del Calvario, podemos decir que *Cristo sufrió, no sólo por nosotros y para nuestro bienestar, pero también en nuestra condición, y soportando esa pena de nuestros pecados que de otro modo tendríamos que haber soportado nosotros mismos.*[21] Significa que lo que hizo Cristo como nuestro gran sumo sacerdote, lo hizo como garantía en sustitución de los hombres y mujeres que habrían de creer en Él. En otras palabras, lo hizo ante Dios, para beneficio de los hombres.

Propiciación

¿Para qué muere Cristo? Además de expiar y redimirnos del pecado, también se constituye en propiciador entre Dios y el hombre. A este respecto analicemos el término Propiciación.

Propiciación viene del griego *jilasterion*, está vinculado con el verbo *ἱλάσκομαι*, *jiláskomai*; voz media de *ἰλέω*, *íleos*. En el caso de *jiláskomai* significa reconciliar, expiar por el pecado, o ser propicio.[22] Algunas inferencias pueden desglosarse de este término, aplicación de un castigo al que comete una falta o un delito. También hace referencia al hecho de apagar e incluso eliminar por completo el enojo o la ira de alguien que fue ofendido, en este caso Dios.

Entre los griegos este uso era muy frecuente con respecto a sus dioses. En este sentido el verbo *ἱλάσκομαι* significa originalmente “hacer favorable, benevolente, bien dispuesto”. En el uso griego pagano se usa para todas las transacciones, especialmente los sacrificios a través de los cuales se buscaba hacer que la deidad estuviera

favorablemente dispuesta. Aquí el hombre es el sujeto de la acción, la deidad es el objeto al que va dirigida. La idea fundamental en el modo de pensar pagano es que los dioses por sí mismos no se mostraban favorables hacia los hombres (incluso dejando al margen la culpa) y primero necesitaban ser persuadidos por todo tipo de medios para que mostrar favor.[23]

En el caso del cristianismo no es el hombre quien puede propiciar a Dios, sino que es Dios, por medio del sacrificio sustitutivo de Cristo quien ha expiado nuestros pecados; se ha provisto de un medio eficaz para tratar el problema del pecado que nos separaba del Padre. Esto quiere decir que, a partir del sacrificio de Cristo, el Padre tiene una vía para tratar con misericordia al hombre pecador que se arrepiente de sus pecados y se vuelve a Dios por la fe, esa fe que viene por el oír la palabra de Dios. El hombre es hecho cercano y reconciliado con Dios por medio de Jesucristo quien es nuestro propiciador, en cuanto que reconcilia a los enemigos para que vuelvan a estar en amistad y comunión, esto por medio de su sacrificio en la cruz. De este actuar surge otro término que es necesario observar por vía de comparación es el término *καταλλάσσειν*. Puesto que, la diferencia entre *καταλλάσσειν* e *ἱλάσκεσθαι* consiste en que el primero se concibe como un acto que tiene su origen en Dios y el último como un acto que realiza un hombre culpable, no en persona sino a través de un sacerdote, ante Dios. Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo, pero Cristo como Sumo Sacerdote ha propiciado el pecado. Por lo tanto, siempre se debe comparar cuidadosamente la palabra utilizada en el original, ya que ambos verbos se traducen de la misma manera en nuestro idioma.[24]

En consecuencia, de lo anterior Cristo es quien cubre y borra al mismo tiempo nuestros pecados, haciéndonos aceptables ante el Padre. En él somos reconciliados y venimos a ser hijos de Dios por adopción, por medio de la fe en el sacrificio vicario de Cristo por la humanidad. *Y él es la propiciación por nuestros pecados; y no solamente por los nuestros, sino también por los de todo el mundo (1Jn. 2:2).*

Resultados de la unión del hombre con Cristo

Entramos aquí a tratar ciertas doctrinas relacionadas no solo con el sacrificio y resurrección de Cristo, sino también tocantes a la unión de Cristo con los creyentes. Con respecto a esta temática será desarrollada en detalle en el siguiente artículo. De momento, baste decir que, la unión de Cristo con la humanidad, en la encarnación, permite que se involucre en todas las responsabilidades legales de la raza a la que se unió. A raíz de esto, se encuentra en condiciones de asumir la pena del pecado, de tal manera que hiciera por todos los hombres una plena satisfacción a la justicia divina. Al satisfacer la justicia de Dios elimina los obstáculos externos que se oponían al retorno del hombre a Dios.

No obstante, y a pesar de dicha satisfacción dada a la divinidad, esto es al Padre, queda un obstáculo por remover. Este se afina a lo interno de los seres humanos, a saber: los afectos y la voluntad que tienden al mal, y la consecuencia por la culpa en el alma de cada persona. Esto también será anulado por Cristo, solo en el caso de todos aquellos que por la fe han venido a ser parte de su pueblo e hijos de Dios. A partir de entrar en vigencia esa comunión, Cristo se une a los redimidos de una manera más cercana y perfecta, en comparación con la cercanía que tiene con la humanidad en general. De estas realidades se derivan dos hechos

concretos, el primero corresponde a la unión de Cristo con la humanidad irredenta para mantener abierta la opción para una reconciliación objetiva de la raza con Dios. A diferencia de esta unión, la unión de Cristo con los creyentes asegura la reconciliación subjetiva de los creyentes con Dios y en consecuencia la salvación eterna.

Las consecuencias de esta unión con Cristo, son: en primer lugar, un cambio en los afectos que predominan en el alma. esto es la *Regeneración*. Seguido de un nuevo actuar del ser en sentido intencional, sentimental y racional del hombre que radica en el alma, esto se denomina *Conversión* que viene como consecuencia del arrepentimiento y la fe. Y una tercera consecuencia es la *Justificación*. Pues, Cristo también muere y resucita, no solo a causa de nuestra condición pecaminosa y nuestros pecados, sino también resucita para nuestra justificación, *el cual fue entregado por nuestras transgresiones, y resucitado para nuestra justificación (Ro. 4: 25).*

Todo esto será ampliado como lo hemos dicho, en el siguiente artículo de esta serie que venimos desarrollando.

NOTAS

- [19] Chafer Lewis Sperry. *Teología Sistemática. Soteriología*. (España: Publicaciones Españolas, Inc., 1986). Pág. 870.
- [20] Ryrie, Charles C. *Teología Básica. Una salvación tan grande*. (Miami: Editorial Unilit, 1993). Pág. 328.
- [21] Trench, Richard Chenevix. *Synonyms of the New Testament*. 8th Edition. (London: MacMillan and Co., 1876). Pág. 299.
- [22] Strong, James. *Diccionario Strong de Palabras Originales del Antiguo y Nuevo Testamento. Nueva Concordancia Strong Exhaustiva*. (España: Caribe Editorial, 2018). 2433, 2435, 2436.

- [23] Vos, Geerhardus. *Teología Sistemática. Dogmática Reformada. Vol. I: Teología Propia*. (Bellingham: Editorial Tesoro Bíblico, 2018). Pág. 319.
- [24] Ídem. Vox, Geerhardus.

BIBLIOGRAFIA

Chaferm Lewis Sperry. *Teología Sistemática. Soteriología*. (España: Publicaciones Españolas, Inc., 1986).

Ryrie, Charles C. *Teología Básica. Una salvación tan grande*. (Miami: Editorial Unilit, 1993).

Strong, James. *Diccionario Strong de Palabras Originales del Antiguo y Nuevo Testamento. Nueva Concordancia Strong Exhaustiva*. (España: Caribe Editorial, 2018)

Trench, Richard Chenevix. *Synonyms of the New Testament*. 8th Edition. (London: MacMillan and Co., 1876).

Vos, Geerhardus. *Teología Sistemática. Dogmática Reformada. Vol. I: Teología Propia*. (Bellingham: Editorial Tesoro Bíblico, 2018).

RESEÑA DE LIBROS

Sectas y gurús. Cómo evitar que los adolescentes se dejen atrapar. Dominique Biton.
Editorial De Vecchi, 2020.

Dominique Biton
Prólogo del Dr. Jean-Marie Abgrall



«Una secta es una droga, la dependencia afectiva y emotiva de cada día. La esclavitud sólo ha cambiado de forma, de apariencia. Estos cuervos acechan a la juventud, presa ideal, idealista, en las cercanías de las facultades, universidades, oficinas de empleo, en la calle, en los barrios en que las familias sufren el dolor de un duelo, de un divorcio..., pero también en los hogares muy estables. Igual que del SIDA o de la

droga, también se debe hablar de las sectas. Las familias no deben sentirse culpables cuando se ven envueltas en este problema».

Con este párrafo se inicia la conclusión del libro que tenemos entre manos. La misma ya justifica la lectura de un volumen como el presente, ya que llama la atención a que el fenómeno de las sectas suele ser una amenaza invisible, que parece que no está, pero que puede sorprendernos si algunos de nuestros familiares son captados. La problemática subsiguiente, si no es atajada a tiempo, suele ser dolorosa, dilatada en el tiempo y, en el mejor de los casos, que se lleve una serie de años de la persona hasta que logra salir de la misma. En el peor, se dan abusos de todo tipo y si la persona logra escapar de sus garras, suele quedar con secuelas psicológicas duraderas.

Si bien el subtítulo de este libro es *Cómo evitar que los adolescentes se dejen atrapar*, las técnicas de captación y de manipulación suelen ser las mismas tanto para adultos como para

adolescentes. Llegados a este punto, y como creyentes cristianos, podríamos considerar lo interesante que es la lectura de libros como el actual, pero sentirnos un poco distanciados de esta problemática, ya que nosotros, pensamos, estamos en iglesias y congregaciones que no pueden ser consideradas sectas. Pero hemos de tener mucho cuidado, ya que determinados comportamientos y acciones sectarias se dan en muchos más lugares de los que nos gustaría aceptar.

Especialmente se podría apreciar esto en la figura de los pastores o líderes que podrían derrochar carisma, pero ser enormemente autoritarios, manipuladores, narcisistas y pagados de sí mismos. Aunque pensemos que seguramente ese no es nuestro caso, ni asistimos a una congregación en donde el que está al frente posee este perfil, es muy sano comparar lo que se dice en este libro al respecto y ser sincero ante las conclusiones.

También es muy conveniente entender por qué el fenómeno sectas está en auge y por qué tantas personas caen en sus redes. Comprender esto puede significar, además, el percatarnos de qué es eso que nos falta a nosotros como cristianos y como iglesias para llegar a este tipo de personas que están buscando, que están en profunda necesidad, o a las que se les despierta un interés por algo que vaya más allá de su cotidianidad. Estas sectas aparecen como interesadas por las necesidades de la persona, dan un inicial bombardeo de amor para atraparlas y, una vez amarradas psicológicamente, se dedican a un metódico lavado de cerebro. Esto las convierte en dóciles seguidoras capaces de hacer casi de todo (o de todo) si se les pide. La iglesia por su parte tiene un mensaje evangélico en el cual sí que prima el amor y el interés real por la vida de la persona, y debería manifestarlo con más convicción.

Normalmente en una reseña, ahora sería el momento de exponer brevemente el contenido de cada capítulo o de cada una de sus partes de forma genérica. Pero me voy a tomar la libertad de, en

vez de realizar esto, exponer el propósito que el autor se marcó a la hora de escribir este libro.

El joven, el adolescente, está predispuesto a buscar nuevos modelos para su vida. Esto se da especialmente en aquellos que no poseen seguridad en ellos mismos, en su propia identidad y, por ello, suelen ser una presa fácil si entran en contacto con alguien que pertenece a una secta. Estos les proveen un lugar, un sueño a alcanzar, una «familia» en donde ser aceptado. Estos grupos sectarios no son organizaciones secretas que se reúnen con la luna llena. Están muy presentes en nuestra sociedad, aunque no se noten hasta que se da con ellos.

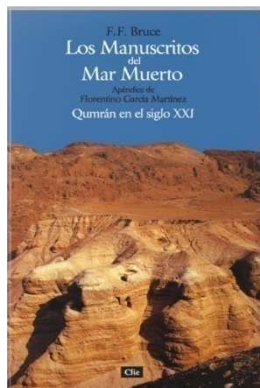
Dominique Biton con su escrito pretende ayudar a identificar a las personas que quieren captar a nuestros hijos, y posteriormente a nosotros. A que podamos conocer qué argumentos usan, cómo se comportan, qué pretenden realmente. Siendo conscientes de ello, que los padres puedan reconocer en sus hijos las primeras señales de que el contacto se ha producido, y cómo actuar al respecto. Es en esta primera etapa cuando es más fácil sacar de la red a la persona contactada. El tiempo es esencial y corre en nuestra contra. Tal y como nos dice el autor: «El objetivo es que se sepa fácilmente desenmascarar a los manipuladores de toda calaña que hacen estragos a pequeña o gran escala, tanto si se trata de simples jefes de pandilla como de gurús patentados de multinacionales florecientes; que sepa distinguir entre un compromiso elegido y una servidumbre estúpida hacia la ley del grupo; que conozca los límites que no debe superar si no quiere encontrarse enredado a su pesar, prisionero en su cabeza, adepto y víctima de una secta o de cualquier comunidad de funcionamiento coercitivo... el presente libro, que hemos escrito pensando en ellos, puede hojearse, por qué no, en familia».

Ante el objetivo bien delimitado que el propio autor nos da, lo primero que hay que preguntarse es si ha logrado su propósito. Personalmente pienso que sí. La lectura de un volumen como el

presente nos ayuda a despertar a una realidad que está ahí, agazapada y que nos puede estallar en la cara en cualquier momento. Grupos, organizaciones e iglesias que no son más que sectas que se hacen pasar por una especie de panacea, de paraíso en la tierra, buscando únicamente presas para ser víctimas de sus manipulaciones. La tragedia llama a nuestra puerta cuando el captado es un familiar. Familiar que poco a poco va cambiando, se va alejando de nosotros y llega a ser un extraño para los de su propia casa.

También este libro nos ayuda a detectar al líder de iglesia que está muy lejos de ser un siervo, un imitador de Jesús. Tengo que confesar tristemente que lo he visto en más de una ocasión. Pastores o líderes rígidos, tajantes, que creen ser la misma voz de Dios. Te dicen lo que ver, qué leer, cómo vestir, con quién salir, auténticos manipuladores. Estos también deben ser desenmascarados y las claves para ello están en este libro.

Alfonso Pérez Ranchal



Los Manuscritos del mar Muerto, F.F. Bruce *Qumrán en el siglo XXI*, apéndice de Florentino García Martínez. Editorial Clie, 2011, 188 páginas

F.F. Bruce divide su obra en diez capítulos, a lo cual hay que sumarle el anteriormente mencionado apéndice de Florentino García Martínez. El primer capítulo se llama «Los primeros descubrimientos»; el segundo, «Descubrimientos posteriores»; el tercero, «Fechando los hallazgos»; el cuarto, «Khirbet Qumrán»; el quinto, «Wadi

Murabba'at y Khirbet Mird»; el sexto, «Los manuscritos y el Antiguo Testamento»; el séptimo, «Interpretación bíblica y esperanza mesiánica»; el octavo, «El maestro de justicia y sus enemigos»; el noveno, «La comunidad de Qumrán»; y el décimo, «Qumrán y el cristianismo».

El apéndice se titula «Qumrán en el siglo XXI» y, como ya apuntamos, se trata de una conferencia que Florentino García Martínez que reproduce una conferencia que dio en el año de 2006. Este funciona como un apéndice. Florentino es uno de los mayores especialistas mundiales sobre los Manuscritos del mar Muerto, doctor en Teología por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, profesor emérito de las facultades de Teología de las universidades de Groningen (Holanda) y Leuven (Bélgica) y que se incluye en el trabajo de F.F. Bruce como complemento y actualización de lo que aquel escribió.

Bruce realmente escribe muy bien y en un libro como el presente se confirma de manera sobrada. Lo que podría ser en otras manos un texto farragoso y una seca acumulación de información, se convierte en las suyas en un escrito de una lectura muy amena sin renunciar a presentar la información esencial. Llama también la atención que a pesar de estar escribiendo a tan solo una década

de los primeros descubrimientos, nuestro autor realizara una síntesis tan acertada de lo más relevante y que se vería corroborada con estudios posteriores.

Otro punto a destacar es que la bibliografía que viene al final está actualizada, así que si se quiere seguir estudiando sobre este tema se puede acudir a ella para que el lector pueda hacerse de otros títulos.

Estamos, pues, ante una estupenda introducción sobre los Manuscritos del mar Muerto que sin duda despertará el interés en el lector por seguir conociendo más sobre ellos.

Alfonso Pérez Ranchal

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.

* 450 euros/año Licenciatura

* 650 euros/año (Maestría).

* 1000 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**