

# **CUADERNOS DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA**

**AÑO I, Vol. 3**

**Invierno de 2019**

**ORGANO OFICIAL DE LA**



**FACULTAD TEOLÓGICA  
CRISTIANA REFORMADA**

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

Director:

Manuel Díaz Pineda

Consejo de Redacción:

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

**Título CUADERNOS DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA**

**FACULTAD TEOLÓGICA CRISTIANA REFORMADA, MADRID**  
**Email: [ftcr\\_es@yahoo.es](mailto:ftcr_es@yahoo.es)**

**Impreso en España**

**ISSN 2659-9945**

## INDICE

|                                                                                                                         |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>EDITORIAL.....</b>                                                                                                   | <b>7</b>   |
| <b>CRISTO NUESTRA VIDA, EL CREDO SOBRE EL<br/>CUAL LA IGLESIA SE EDIFICA O SE DERRUMBA<br/>(I)</b>                      |            |
| Alfonso Ropero.....                                                                                                     | 9          |
| <b>INFLUENCIA DE LA REFORMA EN LA<br/>EDUCACIÓN Y LA CULTURA</b>                                                        |            |
| Juan Manuel Quero Moreno .....                                                                                          | 25         |
| <b>LOS DESCUBRIMIENTOS DE UGARIT</b>                                                                                    |            |
| José Hutter.....                                                                                                        | 43         |
| <b>JOSÉ MARÍA BLANCO WHITE, DEFENSOR DE LAS<br/>LIBERTADES Y LA TOLERANCIA</b>                                          |            |
| Manuel Díaz.....                                                                                                        | 57         |
| <b>LAS APORTACIONES DE JULES ISAAC Y<br/>ABRAHAM J. HESCHEL AL DIÁLOGO<br/>INTERRELIGIOSO ENTRE JUDIOS Y CRISTIANOS</b> |            |
| Rubén Gómez.....                                                                                                        | 77         |
| <b>NOTICIAS DE LA FACULTAD.....</b>                                                                                     | <b>101</b> |
| <b>RESEÑA DE LIBROS.....</b>                                                                                            | <b>105</b> |
| <b>INFORMACIÓN DE NUESTROS PROGRAMAS DE<br/>ESTUDIO.....</b>                                                            | <b>125</b> |

## EDITORIAL

En el presente tercer número que aparece de *Cuadernos de Reflexión Teológica*, publicamos en primer término la primera parte del trabajo titulado **“Cristo nuestra vida, el credo sobre el cual la Iglesia se edifica o se derrumba”** del teólogo y profesor Alfonso Roper Berzosa. Se trata de un estudio que profundiza en evitar ese cristianismo reducido a formulismos doctrinales y legalismo moral, para poner en su merecido lugar la vida del Hijo de Dios como vida de los creyentes para vivir, desde Dios, la vida de Dios. Estudio que de seguro suscitará diversas reacciones.

A continuación presentamos el estudio del profesor Juan Manuel Quero Moreno **“Influencia de la Reforma en Educación y la Cultura”**. Se trata de un estudio sobre la historia y los principios generadores de la educación para que los pueblos avanzaran en su cultura, y en el desarrollo de lo que fue la Modernidad, desde el espíritu e influencia de la Reforma. Sobre todo para ver que el protestantismo ha tenido a la escuela como una de las instituciones más importantes de la sociedad.

Continuamos con el trabajo del profesor José Uwe Hutter, donde comenta con toda suerte de detalles **“Los descubrimientos de Ugarit”**. En estos descubrimientos, el autor pone de manifiesto la evidencia e importancia en la transmisión de conocimientos, pensamientos y datos históricos y sus paralelismos sorprendentes con el Antiguo Testamento. La literatura y la teología que contiene nos ayudarán mucho en el entendimiento de varios pasajes bíblicos y también de algunas palabras hebreas.

Publicamos el estudio titulado **“José María Blanco White, defensor de las libertades y la tolerancia”**, de Manuel Díaz Pineda. Blanco White, fue uno de los grandes reformadores de la modernidad (siglo XIX) que no solo vivió obsesionado por traer la Reforma a España bajo el principio de la libertad, sino que con sus escritos, actividades y pasión se propuso ayudar a cambiar la mentalidad española y su mundo.

Por último, el escritor Rubén Gómez, nos presenta su investigación sobre **“Las aportaciones de Jules Isaac y Abraham J. Heschel al diálogo interreligioso entre judíos y cristianos”**, donde estudia la doble vara de medir del cristianismo, mostrándose severo con el judaísmo e indulgentes consigo mismo. El autor no pretende hablar de un ecumenismo a ultranza e indiscriminado, sino de un diálogo abierto y sincero, de una puesta en común de pareceres que nos pueden enriquecer, produciendo el cambio de actitud de las iglesias cristianas hacia el pueblo de Israel.

## CRISTO NUESTRA VIDA, EL CREDO SOBRE EL CUAL LA IGLESIA SE EDIFICA O SE DERRUMBA (I)

Alfonso Roperó\*



Es casi un dogma del protestantismo decir que la doctrina de la justificación por la fe sola es el artículo sobre el cual la iglesia cae o se mantiene (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*). Dicho en su día tenía toda la razón de ser, pero mantenido en la actualidad con el mismo espíritu polémico de la época que lo suscitó, impide ver que la esencia del Evangelio, y el artículo por el cual la Iglesia se mantiene o cae reside en un concepto más radical y significativo para la vida y el testimonio cristiano en el siglo XXI.

Es un artículo que tiene a Cristo por centro, no tanto como una profesión de fe, sino como una realidad teológica, procedente de Dios, que asegura que Cristo *en nosotros* es la esperanza de gloria (Colosenses 1:24), que el cristiano comparte la vida de su Señor en un proceso de constante *crístificación*, que solo concluirá en el cielo.

*“Así, todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados a su semejanza con más y más gloria por la*

---

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.

*acción del Señor, que es el Espíritu” (2 Corintios 3:18). “Ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que hemos de ser; pero sabemos que cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal como él es” (1 Juan 3:2).*

La doctrina de la justificación por fe sola, con ser muy importante, es subsidiaria de ese misterio sublime e insondable de nuestra *incorporación* a Cristo, mediante la cual el pecador no solo recibe el perdón gratuito de parte de Dios, sino que es hecho partícipe de la misma vida divina (cf. 2 Pedro 1:4), mediante su *recreación* a imagen y semejanza del Hijo (cf. Romanos 8:29), dando lugar así a la restauración de la creación arruinada por la desobediencia Adán y regenerada por Jesucristo mediante el poder de su resurrección. De modo que, si bien todavía *esperamos* cielos nuevos y tierra nueva, la nueva creación *ya está presente* y en marcha en Cristo (cf. 1 Corintios 5:17).

De este tema tan significativo y tan relevante para la salud de la vida cristiana apenas se habla, y cuando se hace, es de modo insuficiente. A paliar esta carencia obedece el propósito de este escrito. Es del todo necesario evitar ese cristianismo reducido a formulismos doctrinales y legalismo moral, para poner en su merecido lugar la vida del Hijo de Dios como vida de los creyentes para vivir, desde Dios, la vida de Dios.

La situación en que no encontramos: increencia y minoría creativa.

Es un hecho preocupante que el cristianismo está en franco retroceso en toda Europa, incluida España, la España que durante un tiempo dio la impresión de ser un bastión del

catolicismo. Pero lo alarmante del caso no es solo que el cristianismo está casi desapareciendo en Europa, sino que todo indica que en ningún lugar donde ha decrecido ha logrado revertir la situación y reconquistar algún terreno. Decrece cada día que pasa, sin atisbos de reconversión de los que un día se fueron.

Los últimos datos del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) nos dicen que por primera vez, en este año de 2019, se constata que los ateos, agnósticos o no creyentes superan a los católicos practicantes al llegar al 29%. Apenas un 2,3% afirma pertenecer a otra religión distinta a la católica[1].

Juan Pablo II fue tan popular porque con su espíritu de Cruzada, y su llamamiento a una nueva evangelización, muchos creyeron que iba a colocar a la Iglesia en el lugar de preeminencia que un día tuvo y atraer masas de creyentes. “Karol Wojtyła, el último cruzado, esgrime la cruz como si fuera una espada ante nuestra sociedad en crisis, salida de la civilización de 1789, esto es la Revolución Francesa y de la Ilustración. Quiere sacar nuestra modernidad de lo que para él es «el punto de partida hacia el fracaso y el acercamiento al caos de una sociedad cada vez más secularizada» [2].

Benedicto XVI, en todo fiel a su antecesor, discrepó tácitamente de Juan Pablo II, al admitir que el futuro del cristianismo no está en la conquista de las masas — imposible, por otra parte—, sino que está en manos de una minoría creativa que sazone el mundo [3]. Con esta teoría, se hacía eco de una expresión del historiador británico Arnold Toynbee, que la usaba para analizar los grandes cambios de civilización: quienes habían determinado el nuevo paradigma social resultaban ser, no grandes masas,

sino pequeñas minorías creativas capaces de intuir y generar un nuevo tejido cultural.

Nosotros, los evangélicos, por cuestiones sociológicas, hemos preferido y utilizado con frecuencia la expresión “pequeño rebaño”, recinto de los conversos frente a los inconversos, de los pocos salvos, frente a los muchos perdidos, preocupados no en generar cultura, sino en sustraernos a su influencia, interesados únicamente en la pura verdad, la sana doctrina, todo el consejo divino, el depósito encomendado, el evangelio de la gracia, o el evangelio de santidad, es decir, todo lo que tiene que ver con la ortodoxia bíblica.

Es cierto que en determinados contextos y lugares se ha dado una especie de llamada “explosión carismática” [4], de grandes iglesias que cada domingo congregan ellas solas multitud de gentes, miles de personas. Sin entrar en críticas ni descalificaciones fáciles, me gustaría compartir un texto de san Agustín, que refleja una situación de crecimiento del cristianismo de los primeros siglos, en franco contraste con el presente.

Agustín hace una comparación entre el cristianismo de su época y la filosofía neoplatónica. Mientras los antiguos sabios griegos habían enseñado la vida de virtud, pensando que era solo para unos pocos, es propio del cristianismo que ahora la gran multitud puede vivir a aquella altura enseñada por Platón, afirma Agustín. “Si volviesen a la vida los maestros de cuyo nombre se precian y hallasen las iglesias llenas y desiertos los templos de los ídolos, y que el género humano ha recibido la vocación y, dejando la codicia de los bienes temporales y pasajeros, corre a la esperanza de la vida eterna y a los bienes espirituales y superiores,

exclamarian tal vez así (si es que fueron tan dignos como se dice): «Estas son las cosas que nosotros no nos atrevimos a persuadir a los pueblos, cediendo más bien a sus costumbres que atrayéndolos a nuestra fe y anhelo» [5]

La imagen evangélica de la levadura que leuda la masa. “¿A qué compararé el reino de Dios? Es semejante a la levadura, que una mujer tomó y escondió en tres medidas de harina, hasta que todo quedó fermentado” (Lucas 13:20-21; Mateo 13:33). Este tipo de levadura es sin duda la imagen que más se asemeja al concepto de “minoría creativa”.

El Evangelio excede el nivel de comprensión del ser humano. Hoy y ayer. No porque sea una enseñanza esotérica sino porque la gente está muy ocupada y distraída con sus negocios y como hipnotizadas por la multiforme oferta de diversión de la sociedad actual, sin tiempo siquiera para reflexión. Por eso Jesús comienza preguntándose: “¿A qué es semejante el reino de Dios, y con qué lo compararé?” (Lucas 13:18; cf. Marcos 4:30). Es como si dijera: “¿cómo voy hablar de Dios y de su reino en este tiempo de manera que me comprendan?”

Si nosotros somos capaces de hacerlo es gracias a que Dios ha hablado primero. En otros tiempos por los profetas, en estos días por su Hijo (Hebreos 1:1-2). De modo que nosotros podemos hablar de Dios con propiedad cuando prestamos atención a lo que Él dijo mediante Jesús, pues Jesús el perfecto comunicador del Padre. Su enseñanza no consiste en ideas o doctrinas que substituyen a otras ideas y creencias, sino en creencias que resultan en experiencias, experiencias que transforman vidas.

Uno manifiesta que ha estado en la escuela de Jesús, no cuando sabe de memoria muchos textos bíblicos, sino cuando puede mostrar en vida la acción transformadora de la gracia de Dios, viviendo en las relaciones cotidianas el amor de Dios, que es lo que distingue a los seguidores de Jesús (Juan 13:35).

### **La nueva creación en Pablo**

El concepto de creación y su binomio “nueva creación” es parte esencial del pensamiento y de la teología de Pablo al que apenas si se ha prestado atención en nuestros medios. En una obra clásica de F.F. Bruce, *El mensaje del Nuevo Testamento*, Bruce, todo un erudito del Nuevo Testamento, señala como mensaje central del Evangelio, el camino de la salvación, así como la confesión de Cristo como Señor y cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento. Entiende que “salvación” es un término amplio que abarca muchas formas de bienestar, aunque su significación neotestamentaria central es el “perdón de pecados” [6].

Ni una sola reflexión sobre la “nueva creación” en el pensamiento del apóstol Pablo, excepto una nota que remite al carácter escatológico de la “nueva creación”, en relación a la visión apocalíptica de Juan. “Esta es la nueva creación, el nuevo cielo y la nueva tierra de que hablo el profeta” [7].

Modernamente el foco de atención se ha movido hacia otros conceptos, de modo que es posible decir que la llave que nos abre la amplia red del pensamiento de Pablo se encuentra en el concepto de la “unión con Cristo”, verdadera clave de bóveda y piedra fundamental del edificio teológico paulino. “Es posible que la unión con Cristo pueda ser considerada propiamente como la llave de la teología de Pablo.

Ciertamente, antes de Deissmann y Schweitzer, este tema había sido olvidado, al menos en algunos ambientes de la erudición paulina protestante” [8].

Probablemente Friedrich Schleiermacher fue el primero en llamar la atención a la doctrina de la “nueva creación”, como la más correcta para definir el evangelio y su mensaje de redención y salvación. “No puede hallarse mejor expresión para el decreto divino que una expresión bíblica que al mismo tiempo indica el efecto en su conjunto. Así como todo lo que ha sido aportado a la vida humana por medio de Cristo es presentado como una nueva creación (cf. 2 Corintios 5:17), así Cristo mismo es el Según Adán, el iniciador y originador de esta vida humana más perfecta, o la plenitud de la creación del hombre” [9].

Karl Barth llega a esta misma conclusión porque considera que el término clásico “redención” es insuficiente para describir toda la obra de Cristo. La redención expresa correctamente la eliminación del pecado, pero es solo el comienzo y efecto de una finalidad mayor ordenada por Dios. En el conjunto de la salvación debemos aprender a distinguir entre el efecto y la finalidad, de modo que la acción cristiana a la que está ordenada no sufra merma ni disminución. En su confrontación con los críticos luteranos, Karl Barth protestaba contra la *reducción* de la concepción del Evangelio a la “proclamación del perdón de los pecados” (KD IV/3A27).

Barth entendió correctamente que la limitación luterana de la concepción del evangelio a la proclamación del perdón de los pecados no responde a la amplitud del mensaje salvífico tal como se presenta en el Nuevo Testamento, pues la salvación es un concepto tan amplio que incluye el perdón

de pecados, la esperanza de la vida eterna, la presencia del reino de Dios y la unión del alma con Dios y de Dios con el alma, entendiendo aquí por alma la esencia de su persona y la fuente de sus relaciones.

En nuestros días, otro gran teólogo, de la talla de Wolfhart Pannenberg, protesta razonadamente, contra esa reducción del evangelio a mensaje de proclamación del perdón de los pecados. “Esto es, por lo menos, una interpretación sumamente espiritualizante” [10], o platonizante, al decir de N.T. Wright.

Se olvida que en el Evangelio se trata de la irrupción del reino de Dios, que lleva consigo la salvación. El perdón de los pecados suprime la ruptura entre el hombre y Dios. Pero el fundamento de ella es la presencia del reino de Dios en la actuación de Jesús. “Donde está la salvación del reino de Dios, queda superada toda separación de Dios.

Por eso, de la participación en el reino de Dios deriva para los creyentes el perdón de los pecados, de igual modo que el mandamiento nuevo del amor. Pero restringir la salvación del reino de Dios, tal como se expresa en los banquetes de Jesús, al perdón de los pecados no da cumplida cuenta de su mensaje, y sólo es comprensible en la perspectiva de la piedad medieval de la penitencia. Tampoco el acontecimiento de la reconciliación, que constituye en Pablo el contenido del Evangelio, consiste únicamente en la proclamación del perdón de los pecados, sino que es una cuestión de vida o muerte” [11].

En caso del evangelio paulino, la fuerza que anima su anuncio y la que emana de él se funda en que el futuro escatológico de Dios llega a los oyentes por medio del



contenido del mensaje. “En la historia de Jesús, el Crucificado y Resucitado, y mediante su anuncio, el futuro de la salvación actúa en el presente, incluso más allá de la muerte de Jesús, por la fuerza del Espíritu que resucita al Crucificado y ahora lo glorifica mediante el mensaje del Evangelio (cf. 2 Corintios 3:7ss; 4:4-6). En este sentido, mediante la palabra del Evangelio, habla y actúa Jesucristo mismo, el *Kyrios* glorificado” [12].

### ***La justificación por la fe sola***

Este remitir al futuro escatológico la realidad presente de la “nueva creación” de la que nos habla el Evangelio es propia de todo el pensamiento protestante que desde la Reforma considera que el mensaje central del Nuevo Testamento es la enseñanza sobre la redención del pecado mediante la justificación por fe sola. Es conocido el dictamen de Lutero que dice que la Iglesia cae o se mantiene en relación a la justificación por fe sola. Todas las tradiciones clásicas reformadas y luteranas coinciden en afirmar que la doctrina de la justificación es el *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, el artículo sobre el cual la iglesia se mantiene o cae [13].

No cabe duda que la justificación gratuita mediante la fe en Cristo debe ser predicada hoy por la Iglesia con todos los recursos a su alcance y con más vigor que nunca, pero dentro del marco general que nos ofrece la enseñanza apostólica, de modo que tengamos una visión equilibrada e inspiradora de la fe cristiana.

Me parece justa la apreciación que hace el teólogo católico Raniero Catalamesa cuando dice que “nunca debemos perder de vista el punto principal del mensaje paulino. Lo

que le importa afirmar al Apóstol en primer lugar, en Romanos 3, no es que somos justificados por la fe, sino que somos justificados por la fe *en Cristo*; no es tanto que somos justificados por la gracia, cuanto que somos justificados por la gracia *de Cristo*. Cristo es el corazón del mensaje, aún antes que la gracia y la fe. Él es, hoy, el artículo con el que la Iglesia se mantiene en pie o cae: una persona, no una doctrina” [14].

### ***El gnosticismo de la ortodoxia***

Sin saberlo, muchos han caído en la herejía insidiosa del gnosticismo, que tantos problemas causó a la Iglesia primitiva. La gnosis fue un movimiento nacido en el seno del cristianismo apostólico que afirmaba que la salvación depende del conocimiento correcto y verdadero de la divinidad.

Vendría a ser una aplicación literal del texto joanino: “*Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado*” (Juan 17:3). Una gran mayoría de creyentes actuales se comporta y actúa como si la salvación dependiese de la doctrina correcta y del comportamiento que se califica de adecuado, deslizando el viejo error de que no es la gracia de Dios lo que salva, sino la comprensión correcta de la gracia; que no es la fe en Cristo la que redime, sino el entendimiento correcto de la fe. ¿En qué quedamos?, ¿nos salvamos por la pura gracia de Dios o por la confesión del credo correcto, de la sana doctrina?

Sin lugar a dudas, la persona se salva por la gracia de Dios, mediante la fe en su Hijo, independientemente del grado de comprensión bíblica o teológica que se tenga de la multiforme gracia de Dios y de la fe que nos es dada. Nadie

se salva por creer en la doctrina verdadera de la justificación por fe sola.

Se salva por creer en Cristo y aceptar la palabra de Dios que dice que no importa la gravedad del pecado o el grado de la ignorancia para otorgar la salvación a todo aquel que confía y da por bueno ese mensaje del amor gratuito y salvífico de Dios. El conocimiento de todo lo que eso significa vendrá después, y no dejará de crecer a lo largo de la vida creyente, pero nunca como causa de la salvación, sino como resultado de la misma. El escriba tiene la tentación de hacer de su oficio norma, pero en el cristianismo no hay otra norma que Cristo.

### ***La nueva creación, escatológica realizada***

En el contexto de la polémica contra los judaizantes, donde san Pablo afirma con claridad meridiana que la justificación no se consigue por la ley, sino por unión con Cristo (Galatas 5:4), utiliza una expresión significativa que no ha sido explorada suficientemente, aquella donde, al final, como broche y cierre de su argumento, habla de la nueva creación: *“En Cristo Jesús ni la circuncisión vale nada, ni la incircuncisión, sino una nueva creación”* (Gálatas 6:15). La misma idea la repite en 2 Corintios, de nuevo en un contexto de polémica sobre partidismos dentro de la asamblea cristiana, a los que silencia con esta tajante afirmación: *“Si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas”* (2 Corintios 5:17).

Frase que nos recuerda uno de los textos finales de la Biblia: *“Y el que está sentado en el trono dijo: He aquí, yo hago nuevas todas las cosas. Y añadió: Escribe, porque estas*

*palabras son fieles y verdaderas”* (Apocalipsis 21:5). La visión de Pablo es presente, la del autor del Apocalipsis futura, o quizá no tanto. Ambos coinciden en afirmar que con Cristo algo radicalmente nuevo se introducido en la historia de la salvación.

El tema de la nueva creación, que siempre tiene como trasfondo la creación original de Dios, tiene una relación teológicamente significativa con términos como, justificación, redención, salvación, santificación; palabras que abundan en los escritos de Pablo, mientras que nueva creación o nueva criatura, solamente aparecen en dos de sus cartas.

Los términos griegos traducidos como “nueva creación” o “nueva criatura” son *kainé ktisis* (καينὴ κτίσις). *Kainé* deriva de *kainos*, que significa: “nuevo”, “no usado”. *Ktisis* significa: “criatura, creación”. Esos adjetivos se relacionan significativamente con la “vida nueva” (Romanos 6:4); y el “Espíritu nuevo”, siempre en contraposición a lo viejo: “Pero ahora estamos libres de la ley, por haber muerto para aquella en que estábamos sujetos, de modo que sirvamos bajo el régimen nuevo del Espíritu y no bajo el régimen viejo de la letra” (Romanos 7:6).

Al escribir Pablo que quien está en Cristo *es* una nueva creación, *pasó* lo viejo, todo es nuevo (2 Corintios 5:17), parece que está presentándonos una especie de escatología realizada, a la que hacía referencia C.H. Dodd [15]. Ciertamente para Pablo, la escatología tiene elementos reservados para el futuro, pero también tiene elementos que se realizan en el presente, de modo que el *éschaton* como nueva creación, como nueva humanidad, por la acción de Jesucristo, el Segundo Adán, el recapitulador de la creación,

el restaurador del mundo caído. “Con Cristo la creación ha entrado en su última fase; el *éschaton* hace su irrupción en la historia y el mundo comienza a ser «nueva creación» (*kainé ktísis*: 2 Corintios 5,17; Galatas 6,15). En este mundo renovado no hay lugar para las potencias hostiles, que han sido vencidas por el Señor” [16]. La salvación total ya ha comenzado. El hecho mismo de la muerte y resurrección de Cristo ha introducido en el mundo un principio de vida, ya se puede pregonar la salvación en el presente la salvación futura. Jesús es el mediador de la salvación no solo futura sino también actual [17].

La nueva creación se realiza “en Cristo”; es Él quien la introduce y la hace posible. “*El que está en Cristo es una nueva creación*”. Esto “*proviene de Dios, quien nos reconcilió consigo mismo por medio de Cristo*”(2 Corintios 5:18). Reconciliación que se cumple en la Cruz, en la que Pablo ve la mayor muestra de amor y lleva a la siguiente conclusión: “*que si uno murió por todos, luego todos murieron; y por todos murió, para que los que viven, ya no vivan para sí, sino para aquel que murió y resucitó por ellos*”(2 Corintios 5:14-15).

¿Qué entiende Pablo o qué quiere decir con la expresión “*las cosas viejas pasaron; he aquí, todas son hechas nuevas*” (v. 17)?

Significa el reconocimiento del cumplimiento de las promesas de Dios hechas por los profetas; posiblemente, Pablo evoca la profecía de Isaías 65:17: “*He aquí que yo crearé nuevos cielos y nueva tierra; y de lo primero no habrá memoria, ni más vendrá al pensamiento*”.

Pablo ve en Cristo la irrupción de esa nueva creación, que afecta tanto al cielo como a la tierra. Con un elemento añadido, la presencia del Espíritu en la Iglesia y el mundo. A los corintios, el Apóstol les recuerda que ellos son aquellos para “*quienes ha llegado el fin de los siglos*” (1 Corintios 10:11).

En este marco esencial, como hace notar Gordon D. Fee, “Pablo ve la Iglesia como una comunidad escatológica, cuyos miembros viven en el presente como aquellos que llevan ya la impronta de la eternidad”[18]. O como lo desarrolla teológicamente Ruiz de la Peña cuando dice que el propósito divino se realiza eclesiológicamente. Ciertamente, la plenitud de Cristo tiene como beneficiario al universo entero, “pero es la Iglesia la que ha recibido la *plenitud* de Cristo en primera instancia, para difundirla luego a todo lo creado, de forma que finalmente se alcance el plan divino: «que todo —y no solo la Iglesia— tenga a Cristo por cabeza»”[19].(Continuará)

## NOTAS

[1] “España deja de ser católica: ya hay más ateos o no creyentes que católicos practicantes”, [https://www.religiondigital.org/espana/Espana-catolica-creyentes-catolicos-practicantes-secularizacion-ateos\\_o\\_2145385476.html](https://www.religiondigital.org/espana/Espana-catolica-creyentes-catolicos-practicantes-secularizacion-ateos_o_2145385476.html)

[2] Marcello Pera, Joseph Ratzinger, *Sin raíces. Europa, relativismo, cristianismo, islam* (Península, Barcelona 2006); Luis Granados, Ignacio de Ribera, *Minorías Creativas. El fermento del cristianismo* (Monte Carmelo, Burgos 2012)

[3] Marcello Pera, Joseph Ratzinger, *Sin raíces. Europa, relativismo, cristianismo, islam* (Península, Barcelona 2006); Luis Granados, Ignacio de Ribera, *Minorías Creativas. El fermento del cristianismo* (Monte Carmelo, Burgos 2012).

[4] Wolfgang Buhne, *La explosión carismática*. CLIE, Barcelona 1996.

[5] Agustín, *De vera religione* IV 6 / *De la verdadera religión*. CLIE, Barcelona 2001 / 2017.[1]

- [6] F.F.Bruce, *El mensaje del Nuevo Testamento*, p. 154. Certeza, Bs. As. 1975.
- [7] Id., p. 156.
- [8] Constantine R. Campbell, *Paul and Union with Christ. An exegetical and Theological Study*, p. 440. Zondervan, Grand Rapids 2012.
- [9] Friedrich Schleiermacher, *La fe cristiana*, §89,1, p. 400. Sígueme, Salamanca 2013.
- [10] W. Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. II, p. 495. UPCO, Madrid 1996.
- [11] Id.
- [12] Id., p. 493.
- [13] Véase J.A.O. Preus, "La doctrina de la justificación: el artículo sobre el cual la iglesia se mantiene y cae", [http://www.clir.net/pdf/boletino502/0502jpreus\\_ladoctrinadejustificacion.pdf](http://www.clir.net/pdf/boletino502/0502jpreus_ladoctrinadejustificacion.pdf)
- [14] "Se ha manifestado la justicia de Dios" (Ciudad del Vaticano, 7 Abr. 2017) <https://es.zenit.org/articles/quinta-predicacion-de-cuaresma-2017-del-padre-cantalamesa-con-la-presencia-del-papa/> Esto mismo es lo que he intentado mostrar en mi libro: *La vida del cristiano centrada en Cristo* (CLIE, Barcelona 2017).
- [15] Véase una discusión actual sobre el tema en Carlos Mendoza Álvarez, *Deus ineffabilis: Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*. Herder, Barcelona 2016.
- [16] Juan L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, p. 78. Sal Terrae, Santander 1998, 6ª ed.
- [17] Andrés Arteaga M., "Creación y Salvación", *Teología y vida* 42/1-2, Santiago 2001.
- [18] Gordon D. Fee, *Pablo, el Espíritu y el pueblo de Dios*, pp. 53-54. Vida, Miami 2007.
- [19] Juan L. Ruiz de la Peña, *ob. cit.*, p. 77.

# INFLUENCIA DE LA REFORMA EN LA EDUCACIÓN Y LA CULTURA

Juan Manuel Quero Moreno<sup>†</sup>



Quisiera comenzar este artículo sobre la importancia que la Reforma Protestante del XVI ha tenido para generar una educación de calidad, siendo sus principios impulsores para que los pueblos avanzaran en su cultura, y en el desarrollo de lo que fue la Modernidad.

La historia reciente de la educación, en todos los países de Europa, han constatado el maltrato escolar en diferentes momentos; pero, no como ahora se está dando a conocer en los medios de comunicación, y debido a las nuevas tecnologías que hacen posible divulgar estos hechos.

El maltrato escolar, o como se ha dado en llamar recurriendo al inglés «bullying», comprende una hostigación constante en el tiempo, que podría darse de muchas maneras, no solamente en lo físico. El acoso se detecta de forma psicológica, así como en distintas formas de desprecio y vejación que puede sufrir el escolar, incluso a través de las redes sociales, lo que se denominaría

<sup>†</sup>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.

«ciberacoso». Pero, si bien, el «ciberacoso» es algo de los nuevos tiempos, de la redes de comunicación, el acoso escolar y del menor en general, ha sido una constante en la educación, no solamente de los colegios, sino también de los hogares.

El sistema de penas y castigos como disciplina que utilizaba incluso una vara, una regla pesada de madera y contundente, o una tabla preparada para golpear las manos, los nudillos o los dedos de los alumnos que no sabían contestar una pregunta del maestro, formaba parte de la manera de impartir docencia en las escuelas. El acoso en diferentes etapas, incluso en tiempos recientes, ha formado prácticamente parte del sistema educativo, siendo en este caso, un método de persuasión para obligar al estudio. En el contexto de España, sobrarían los muchos ejemplos que podemos poner al respecto.



Autor Francisco de Goya. «La Letra con sangre entra o escena de escuela» (1777-1785). Actualmente en el Museo de Zaragoza. [En línea]. *Castigos escolares: aprendizaje de la crueldad*. <[https://garaycochea.files.wordpress.com/2010/09/la\\_letra\\_con\\_sangre\\_entra.jpg](https://garaycochea.files.wordpress.com/2010/09/la_letra_con_sangre_entra.jpg)> [Consultada el 9 de marzo de 2017].

Los niños que no eran de la ideología o religión de la mayoría, no solamente sufrían «bullying» por parte de los alumnos, sino también por parte de los maestros y de la misma institución. Así es que el famoso pintor, Francisco de Goya se hará eco en esa «escena de escuela», –que se reproduce aquí–, de esa filosofía popular de que «la letra con sangre entra». Plasma con sus pinceles esta realidad, que se seguía en ese tipo de docencia malograda. La maestría y estilo de Goya la caricaturiza, por el dolor y la sinrazón esperpéntica, aunque al mismo tiempo muestra que estaba totalmente normalizada y bien vista.

Además de lo anterior, ha existido y existe otra realidad muy patente, como es la corrupción generalizada en los diferentes estratos sociales. El «bullying» es un mal endémico que se retroalimenta en diferentes esferas, y que se convierte en algo sistémico, que no es posible parar simplemente con pautas psicológicas, ni siquiera pedagógicas, si es que en estas orientaciones no existen unos principios que formen parte del individuo, y del entorno social del mismo.

Nos parece escalofriante ver a unos niños con muy pocos años golpeándose. Se nos hace más duro incluso, al constatar cómo se asocian entre ellos, para en mayoría, acosar al más débil, y al que está solo, mientras se le graba con un dispositivo móvil, para demostrar el poder del grupo, y la resonancia que puede tener en las redes sociales. Sin embargo, esto, como es evidente, no es un problema de los menores, sino del violento sistema que hemos montado.

Los pequeños escolares pueden encontrar, incluso sin esfuerzos de búsqueda, multitud de referencias que les incitan a comportamientos de este tipo. El rechazo a los que

pueden vivir en debilidad es una realidad social. Se puede verificar con los inmigrantes que salen de sus países por diferentes motivos, o bien con los que se podrían considerar «refugiados sin refugio», que son mal recibidos o no recibidos por los países a los que se dirigen. Todo ello forma parte de nuestra injusticia social; y qué decir tiene la violencia de género, o la pederastia, incluso en el mismo seno de la religión.

La injusticia se proyecta muchas veces desde las mismas instituciones, que deberían de impartir una ética de lo justo, y de lo que tendrían que ser las bases para dirimir con justicia y equidad un mundo tan desequilibrado. Por todo ello se podría concluir que el «bullying» es el reflejo social de un sistema tocado profundamente por la corrupción.

Es por ello que la solución pasaría por una acción multidisciplinar, que hendiera sus terapias no solamente en los alumnos escolarizados, sino en las familias, en los políticos, en las disciplinas y áreas de conocimiento: psicología, pedagogía, filosofía, ética, incluso en la religión; y no solamente tendríamos que pararnos en las ciencias sociales o humanísticas, sino también en las distintas áreas del conocimiento, que nos son necesarias para la vida, tal como la conocemos.

Podemos enseñar al pequeño que comienza sus estudios en los colegios, a distinguir lo que es el maltrato, a no participar de él; pero, este ha de ser un aprendizaje, social, político, familiar e interdisciplinar, que conlleve un cambio de conducta, de «modus vivendi» ante los conflictos que hoy arrecian.

En tiempos pretéritos, incluso de la Reforma Protestante, ni siquiera estaban estos comportamientos tipificados como maltrato. Sin embargo, en lo que podríamos decir que sería el «Manual de la Reforma», la Biblia, ya existían pautas y orientaciones, para poder prevenir y parar esta lacra. Es así que estudiando las Escrituras, se encontrarían principios generales y específicos para implementar un sistema diferente.

Era necesario educar al niño en su juventud, antes de que adquiriera pautas insalubres en las diferentes áreas de su vida (Proverbios 22:6). La importancia de que los padres no exasperen a los hijos era constante (Colosenses 3:21). El consejo dado por la Biblia de ponerse uno mismo como ejemplo en aquello que espera del otro, y tratar a los demás con respeto es esencial en el evangelio. El protagonismo y el liderazgo en la Biblia, se enseña como algo que se logra desde el servicio que trae beneficios individuales y sociales. Todo esto no sería una enseñanza de poco rigor, o poca trascendencia, sino que al ponerla en práctica, conllevaría todo un sistema, no solamente de educación, sino de pensamiento y de vida.

Son tantos los principios que sobre la educación pasan o se gestan por las manos de los filósofos protestantes, que difícilmente se puede evitar, que con aquellos principios educativos y pedagógicos, vayan también los del mismo protestantismo. La influencia no se ha dado solamente en el nivel de la ideología protestante o de principios bíblicos, sino también en lo humano.

No solamente protestantes como Pestalozzi, Froebel, José M<sup>a</sup> Blanco, sino un gran elenco de pedagogos y filósofos, como Rousseau (este también permeado por el

protestantismo aunque luego estuviera en otras filas religiosas), Locke, Kant, Kierkegaard, Hegel, Hume, Fichte, Habert, Spencer, Schelling, Schleiermacher, y otros, han puesto su esfuerzo, como protestantes para generar, o bien encauzar aquellos principios que podrían mejorar la sociedad.

Estos principios, quizás parezcan hoy muy elementales, pero, hay que recordar que su postulado y énfasis surgen especialmente desde la Reforma Protestante del XVI. A pesar del tiempo pasado, y de que nos parezca algo muy lógico, hoy siguen siendo una referencia básica, y fundamental para equilibrar y sostener sistemas educativos firmes y prósperos. En las siguientes líneas haré un resumen bastante condensado de estos principios referidos, tomado del libro de mi autoría «Enseñar para la vida».

La libertad religiosa ha de manifestarse en la escuela pública. La educación ha de ser asequible tanto para hombres como para mujeres, con todo lo que ello conlleva. La escuela tiene que ser para todos, también para los que no tienen un estatus social alto. La confianza en Dios, como algo personal y natural, sin miedos de castigos, sino con incentivos de su amor y su paz, es en un aspecto la confianza que los padres han de ofrecer a los niños, y de ello los maestros han de aprender la aplicación más práctica y pedagógica. Dios como creador de todas las cosas, nos ha creado con un propósito y sentido que está interrelacionado en la misma naturaleza. Conocer directamente la naturaleza y aprender en medio de ella, produce una mejor comprensión de las cosas, pudiéndolas razonar con más facilidad.

Ver al hombre como un ser integrado por espíritu, alma y cuerpo; es decir educarlo teniendo en cuenta su estado espiritual, anímico y físico. La educación ha de ser algo integral. Lo físico no ha de estar mal visto, pues el ejercicio al aire libre ayuda a una educación más amplia. La educación del niño ha de empezar en la casa, desde los mismos brazos de la madre. Los padres han de estar involucrados en la educación.

Los profesores han de tener una actitud hacia los alumnos similar a la de los padres, en cuanto a que no solamente han de educar mecánicamente, sino que tienen que educar con el alumno. El profesor no ha de buscar simplemente que el alumno asimile una teoría, ha de ser preparado para la vida. Los padres cristianos han de ayudar a sus niños desde su más tierna infancia, a conocer los principios bíblicos, pues crecer en una armonía cristiana, prepara al niño en un ambiente adecuado para la paz interior necesaria, para poder así, hacer frente al mundo, con todos los conocimientos que hay que adquirir [1].

El protestantismo ha tenido a la escuela como una de las instituciones más importantes de la sociedad. Prácticamente con una iglesia se abría una escuela, en la etapa que se ha dado en llamar «La Segunda Reforma Protestante» (1868 ss). En la publicación protestante, *Revista Cristiana*, podemos ver un artículo sobre este tema, de lo que entresaco lo siguiente:

Lutero fue el primero y el más entusiasta defensor de la enseñanza popular, y el que, previendo El Porvenir, trazó las líneas generales de lo que hoy se llama pedagogía ó método práctico racional y progresivo de enseñar y de aprender, y es á la verdad muy extraño y lamentable que en libros de texto

en nuestras Escuelas normales como *La Historia de la Pedagogía Universal*, por D. Eugenio García Barbarín, entre otros, se estampan afirmaciones tan erróneas como ésta: «La influencia de este famoso reformador (Lutero), no sólo dañó á la religión y sembró la duda en los espíritus, sino que también fue dañosa á las costumbres, al arte y á la literatura.» [2]. [sic]

La Biblia fue el motivo por el que surge la «Pedagogía de la Reforma». El hombre se hace responsable de su fe, siendo la Biblia el centro de toda regla espiritual para su vida. Por ello era necesario que todos pudieran leer la Biblia, buscando dirección en su fe por su razón personal, lo que conllevó la necesidad de una educación para todos, sin distinción de edad, raza, clase social o sexo.

La Reforma del siglo XVI, que se da en un marco de diferentes movimientos humanistas, respira también el ambiente de su época, de tal manera que los principios protestantes se funden con los humanísticos, aunque como diría Lorenzo Luzuriaga, a pesar de los muchos puntos coincidentes entre Humanismo y Reforma, también se dan unos distintivos. El Humanismo tendría un carácter más intelectual y estético; pero la Reforma tendría un peso mayor en lo religioso y ético. Así, mientras la Reforma tiene su base en la Biblia, el Humanismo dirigirá sus miradas a los clásicos.

Es el conocimiento de la Biblia, la cual se divulga en la lengua vernácula, la que motiva un gran esfuerzo para formar al pueblo. De esta manera podría acercarse a las Escrituras de forma directa y personal. Se marca así el carácter nacional y propio de la educación. El latín no sería la lengua exclusiva de la educación, sino que los idiomas



madres se impondrían como adecuados para la enseñanza siendo estos enriquecidos por la aportación que supondría una dedicación mayor a los mismos.

La Reforma presentará un desarrollo diferente dependiendo de la vertiente de la que parte, así como sus efectos serán distintos según los países en los que se produce. Dentro de la reforma luterana que comienza en Alemania, se proyectará como una de las consecuencias más importantes la educación pública. Martín Lutero exige que se funden más colegios para mejorar la educación de todo el pueblo, aunque Luzuriaga comenta que es en las clases burguesas en las que más se interesa, pero lo cierto es que las autoridades del Estado son llevadas a asumir la responsabilidad de la educación pública.

Estos colegios sustituyen las escuelas catedralicias. Melancton sería un gran impulsor en esta área, y lo fue en toda Europa. También destaca otro luterano, Johannes Bugenhagen quién animó la creación de ordenanzas municipales que regularían la educación primaria. Estas ordenanzas también se crearían a nivel estatal, creándose escuelas con cierto carácter religioso. De esta forma, ya desde la Reforma, se daría una tendencia a la función pública de la educación [3].

Lutero es presentado también dentro de la Historia de la Educación, ya que en sus escritos se recogen planteamientos educativos, además de que él mismo fundó diferentes escuelas. La teología protestante se realizaría más en la esfera de lo social y estatal que en el de la iglesia, por lo que sostendría que el Estado tendría que asumir la responsabilidad de que todos los niños fuesen escolarizados de forma obligatoria, no de forma excluyente ni por encima

del hogar paterno, como sostiene Moreno en su *Historia de la Religión* [4] ya que el protestantismo en general y la Reforma en particular, con Lutero a la cabeza, destaca la importancia de la educación desde el hogar y con los padres como máximos responsables. Aboga así por un control de la enseñanza centrado no en la iglesia, sino en la autoridad laica.

En los postulados de la Reforma y del mismo Lutero, se presenta la universalidad de la instrucción elemental. Aquí no cabría distinción de sexo ni de clase social, pues sería un derecho para todos, una escuela que fuese popular y pública. Con ello encontramos de forma inherente a este principio, la gratuidad escolar, pues si es para todos, hay que ofrecer los recursos para quienes no los tienen. Así mismo la pedagogía protestante rechaza estricta y visceralmente cualquier método violento o constrictivo. Los niños tendrían que disfrutar con los estudios, como si de juegos se trataran.

Al reformador alemán, Melancton se deberá lo que podría ser el primer plan de enseñanza debido a los reglamentos escolares que preparó, donde trata la importancia de centrarse en una sola asignatura, y no en varias al mismo tiempo, cargando al alumno con multitud de libros. En ello destaca también la importancia de los métodos de la elocuencia romana, uniendo la expresión oral con el conocimiento real y cercano de las cosas.

Otros muchos reformadores del siglo XVI colaborarían en un cambio de rumbo de la enseñanza y su pedagogía. Juan Calvino mismo, que fundaría diferentes colegios en Ginebra, abogaría y trabajaría por una escuela que tuviera el propósito de formar buenos ciudadanos. Este último a partir de su foco de acción inicial que sería Suiza, se extendería por toda Europa. Su propósito también era la creación de

escuelas y la enseñanza en lengua vernácula, siendo la influencia inicial bastante incisiva. Algunas de las características de esta educación calvinista las presenta H. D. Foster, que citado por Luzuriaga dice al respecto:

La acentuación del elemento laico en la educación; la preparación para la “república” y la “sociedad”, tanto como para la Iglesia; la insistencia sobre la virtud y sobre el conocimiento; la exigencia de una amplia educación como esencial para la libertad de conciencia; un amplio sistema de educación elemental, secundaria y universitaria, tanto para los pobres como para los ricos; un enorme conocimiento de las Escrituras aun entre las clases más pobres; la utilización de la organización representativa de la Iglesia para fundar, sostener y unificar la educación; la disposición para sacrificarse por la educación realizándola a toda costa; una inspección en forma colectiva de profesores y estudiantes; una acentuación notable del empleo de la lengua vernácula y finalmente un espíritu progresivo de la indagación e investigación [5].

Algo similar ocurriría también con la Reforma que tuvo lugar en Inglaterra, pero esta tendría además unas raíces políticas y nacionales, que circunscribirían su influencia de forma más estricta al ámbito de la confesión anglicana. Dentro de esta pedagogía de la Reforma Protestante, Luzuriaga destaca como importantes pedagogos a un buen número de protestantes que impulsarían en el marco del humanismo una nueva vía que sería decisiva en la educación del mundo en general y de España en particular.

Así comienza con el reformador Lutero, destacando como labor principal su traducción de la Biblia a la lengua vernácula de Alemania. Sigue con Melancton a quien se

suele considerar como el mayor pedagogo de la Reforma Luterana. Este, teniendo como modelo el reglamento de las escuelas de Sajonia, inspiraría a los príncipes alemanes para crear un buen número de colegios humanistas.

Otros que se siguen citando por Luzuriaga son: Bugenhagen como mayor inspirador de la escuela secundaria pública; Calvino que se pondría al frente con su obra *Instituto de la religión cristiana*; Rogen Ascham que se emplearía en la educación de jóvenes nobles, destacando su obra *The Schoolmaster*. Y menciona otros como Richard Mulcaster [6]. Además se puede constatar que la base de las reformas contemporáneas tienen como elemento constitutivo la educación de La Reforma, que se divulgaría con más fuerza, y se implementaría con el enriquecimiento de otras aportaciones que en la contemporaneidad de la historia sería desarrollada además con renovaciones, en las que otros protestantes tendrían una influencia ingente, sea de forma directa o indirecta.

La participación del Estado en la enseñanza pública fue creciendo durante el siglo XVII en los países protestantes, ya que en los católicos la educación pública estará dominada por las órdenes religiosas, especialmente por los jesuitas. En esta época se sigue dejando la huella protestante, abriendo camino hacia nuestros días, con personajes tan sobresalientes, como el llamado precursor de la pedagogía moderna, Comenio, y otros como Ratke y Locke, uniendo empirismo e idealismo para dar a luz una pedagogía realista, que sería un impulso en los pedagogos de los últimos siglos de nuestro tiempo.

En la trastienda de este trabajo está también toda la fuerza del siglo XVIII, que como algunos lo han catalogado, es el

siglo pedagógico. Las autoridades y los reyes se centrarían especialmente en esta tarea. Es el Siglo de las Luces o de la Ilustración de la «Aufklärung» en Alemania. Aquí se amalgamarían muchos de los planteamientos que se empezaron a desarrollar en la Reforma y en el protestantismo, tales como el idealismo, el sensualismo o el sensorialismo, el empirismo y el racionalismo.

Muchos de los grandes personajes de esta época, más que creadores, serán divulgadores de lo anterior: educación estatal, nacional, gratuita, universal, total, etc. En esta época destacarían también las reformas de Carlos III con el apoyo de sus ministros, como Jovellanos. Se abrirían las primeras escuelas oficiales para niños en nuestro País.

En el corazón del siglo se encontraría Juan Jacobo Rousseau, referente para todos los pedagogos del mundo, y de otros movimientos, inclusive de la misma Revolución Francesa. Este se formó en el seno del protestantismo, ya que su familia era calvinista. Su madre, aunque murió al nacer Rousseau, era hija de un pastor protestante. El *Emilio o de la educación*, sería una buena base para toda la pedagogía moderna.

La educación y la escuela a principios del XIX caminarían mirando también el acontecimiento de la Revolución Industrial, que si bien empieza a finales del XVIII, está en su pleno apogeo de proyección y desarrollo en este siglo. Esto significaría una mayor concentración de población y una más alta necesidad de educación.

Este también será el siglo de las luchas políticas, y así lo fue en España, como en muchas partes del mundo, entre conservadores, progresistas y liberales. Todos ellos vieron

en la escuela una buena oportunidad para difundir sus ideales. Pero sobre todo ha sido una lucha entre la Iglesia y el Estado. No obstante, en este siglo la educación toma un cariz propio de cada país, su propio nacionalismo.

Los hombres de la Revolución serían políticos de la pedagogía más que pedagogos. Sus postulados al respecto pasaban por:

- \* El deber del Estado de establecer escuelas y de procurar que todo ciudadano tenga acceso a la educación.
- \* Los maestros tendrían que ser seglares (una escuela laica).
- \* La enseñanza sería gratuita.
- \* Garantizar una moral autónoma frente a la radicalidad de un tipo de religión.

Un ejemplo muy significativo del funcionamiento de escolarización en España lo podemos ver en su coetáneo sevillano Blanco White, ya que él lo explica muy bien en su autobiografía. Además, esta referencia es muy provechosa, ya que Blanco White también fue protestante y uno de los hombres que siguieron a Pestalozzi, como veremos más adelante.

La elección de una plaza de escolar no se hacía mediante un concurso libre de candidatos, sino cuando el Colegio acordaba invitar a un joven estudiante universitario que ellos consideraban una buena adquisición. [...] Fue precisamente durante la estancia de Arjona en Roma cuando le ofrecieron a mi padre la plaza de colegial para mí [7].

Blanco White nos explica todos los pasos a seguir para poder entrar a un colegio que en este caso es de grado

mayor, pero que no obstante muestra el ambiente académico que de forma general se daba, y lo cierto es que era algo hartó complicado. Lo primero que se necesitaba era una buena recomendación.

Después se hacía una prueba sumaria, en la que se investigaba la limpieza de sangre, así como su nobleza. Si entre los antepasados, aunque fuesen muy lejanos hubiese habido algún judío, como fue el caso de algunos amigos de Blanco, se declararían impuros, por lo que no podrían formar parte de la sociedad del Colegio Mayor. Blanco habla de todo esto con cierta repugnancia.

Las instituciones académicas estaban reservadas solamente para una clase de personas, con un nivel adquisitivo muy alto, lo que suponía que la educación fuera para un sector muy selecto y restringido. Esto no era más que un signo de las huellas que todavía pertenecían al Antiguo Régimen en toda Europa, pero con una acentuación mayor en España.

No solamente las estructuras sociales y políticas eran complicadas para una educación libre y profunda, cuando España parecía estar anclada aún en el siglo XIII, como apunta también Blanco, sino que también la falta de recursos y libros adecuados era un obstáculo para la buena preparación, pues unos no se podían conseguir, y otros estaban prohibidos o muy mal visto leerlos.

Pero en España las oportunidades de tropezarse con un libro bueno son tan escasas que he de contar entre los afortunados sucesos de mi vida el encuentro con uno que fue capaz de abrir los horizontes de mi alma [8].

Tengamos también en cuenta lo que el profesor Juan Bautista Vilar, nos recuerda en cuanto a lo dispuesto en la Constitución de 1812 (popularmente conocida como la Pepa), en razón de la necesidad de alfabetizar a la próxima generación, para que pueda así, participar de sus derechos políticos. Todo ello manifiesta que las carencias en materia de educación, eran absolutas.

Lo cierto es que la enseñanza en sus diferentes niveles fue olvidada por la Administración hasta mediados del siglo XIX, y aun entonces preterida por largo tiempo, hasta bien entrada la actual centuria [se refiere al siglo XX].

El marco jurídico de una verdadera ordenación de la instrucción pública viene dado por la ley de 9 de septiembre de 1857, refrendada por el ministro Claudio Moyano, y el reglamento adicional de 29 de julio de 1859. Referidos ambos instrumentos legales a todos los grados de la docencia, pusieron cierto énfasis en la primaria, la más abandonada hasta el momento [9].

Este es el siglo de la pedagogía idealista con filósofos del mundo protestante que marcan la mayor representación de este movimiento; tales como Fichte, Hegel o Schleiermacher. Es el tiempo de los escritores también del pueblo evangélico, como serían Goethe, Schiller, Lessing y Richter. De una forma especial destacarían Pestalozzi y Froebel.

En una línea más realista encontramos a Herbert Spencer, que representará la pedagogía positivista. La gran mayoría de ellos impregnados por un evangelio que lleva a una relación personal con Dios, es decir, casi todos con una teología, con variantes, pero protestante.

El krausismo que por medio de Sanz del Río se introduciría en España, pasando por las diferentes instituciones españolas, y haciéndose eco por medio de los intelectuales coetáneos, crearía una mentalidad más abierta hacia la libertad.

A finales del siglo XIX comenzó una tendencia pedagógica que se denominó *Escuela Nueva*, frente a la *Escuela Tradicional*. En esta Escuela Nueva destacaría como objetivo principal la educación desde la experiencia del educando, utilizando una buena moral, y medios adecuados para trabajos manuales. El alma mater de toda esta revolución educativa sería la Reforma Protestante de Siglo XVI con todo lo que ello conllevaría.

## NOTAS

[1]Juan Manuel Quero Moreno. *Enseñar para la Vida: El protestantismo en Pestalozzi y en el krausismo español*. Málaga: Segunda edición; impresa en Publidisa Sevilla, 2015, pp. 177, 178.

[2]«Lutero y la Enseñanza». *Revista Cristiana: Periódico Científico Religioso*. Tomo XXXIII, N° 777, 15 de mayo de 1912, 82-83.[1]

[3]Cfr. Lorenzo Luzuriaga. *Historia de la educación y de la pedagogía*. 23ª. ed. Buenos Aires: Losada, 1997, 114-116.

[4]Juan Manuel Moreno; Alfredo Poblador; Dionisio del Río. *Historia de la Educación: Edades Antigua, Media y Moderna: Acción Pedagógica Contemporánea*. 4ª ed. Madrid: Editorial Paraninfo S.A., 1986, p. 233.

[5]H.D. Forster. «Calvinists and Education.»En: Paul de Monroe. *Encyclopedia of Education*.Vol. I. NewYork: The Macmillan Company, 1926-1928). *Ápud*, *Ibidem*, 117-118.

[6]Cfr. *Ibidem*, 119-121

[7]José María Blanco White. *Autobiografía de Blanco White*. [Edición, traducción, introducción y notas de Antonio Garnica]. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2004, p. 92.

[8]José María Blanco White. *Cartas de España*. [Traducción, introducción y notas de Antonio Garnica]. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2004, p. 78.

[9]Juan Bautista Vilar. «La Enseñanza y la Ciencia». En: *Historia General de España y América, Tomo XVI-1*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A., 1983, p. 241.

# LOS DESCUBRIMIENTOS DE UGARIT

José Uwe Hutter<sup>\*</sup>



Ugarit era una ciudad-estado de Fenicia junto con Sidón, Tiro y Biblos. Las ruinas de esta cultura que desarrolló su propia lengua semítica, muy similar al hebreo, se encuentran hoy cerca de la ciudad Siria de Ras Shamra.

En su momento, Ugarit fue un importante centro comercial fenicio hasta que un terremoto la destruyó en 1365 a.C.

Desde su descubrimiento en 1929 se han obtenido centenares de tablas de barro con textos religiosos (poéticos), jurídicos, administrativos y didácticos en el idioma ugarítico. Este idioma pertenece a la familia de los idiomas semíticos occidentales.

En estos descubrimientos se puso de manifiesto que la literatura ugarítica tiene paralelismos sorprendentes con el Antiguo Testamento [1]. Importante para el libro de los Salmos es el uso en estos textos ugaríticos del *parallelismus membrorum* [2].

---

<sup>\*</sup>Jose Uwe Hutter, es Doctor en Divinidades por la Facultad Teológica Cristiana Reformada, Licenciado en Teología, Freie Evangelisch Theologische Akademie (FETA), realizó estudios prácticos de teología en California. Fue Profesor de SEFOVAN de 1993 a 2016 (Madrid), Actualmente profesor titular de la FTCT y otros.

Queda evidente, pues, que no hay ninguna razón para datar los Salmos de David en otra época por razones de estilo y vocabulario; encajan perfectamente en la época.

## 1. Introducción

El antiguo estado-ciudad de Ugarit es de suma importancia para aquellos que estudian el Antiguo Testamento. La literatura de la ciudad y la teología que contiene nos ayudan mucho en el entendimiento de varios pasajes bíblicos y también de algunas palabras hebreas.

Ugarit alcanzó su cúspide como entidad política, religiosa y económica en el siglo XII a.C., es decir, en la época que se corresponde aproximadamente con la conquista de Canaán por parte de Israel.

¿Por qué deberían las personas interesadas en el Antiguo Testamento saber lo más posible sobre Ugarit y sus habitantes? Simplemente porque escuchando sus voces, estamos escuchando los ecos del Antiguo Testamento mismo. Varios Salmos fueron adaptados de fuentes de Ugarit. El relato del diluvio tiene un paralelismo en la literatura de Ugarit, y el lenguaje de la Biblia se entiende bastante mejor con la ayuda del ugarit.

Es muy interesante el comentario de M. Dahood sobre los Salmos en cuanto a la importancia del conocimiento del ugarit para una exégesis exacta de la Biblia [3]. Con la ayuda del idioma ugarit podemos avanzar bastante en nuestro entendimiento del Antiguo Testamento, particularmente de los Salmos.

## 2. El descubrimiento de Ugarit y de los textos ugaríticos

En 1928 un grupo de arqueólogos franceses viajó con siete camellos, un asno y algunos ayudantes locales hacia un montículo (“tel”), conocido como Ras Shamra. Después de trabajar durante una semana en aquel lugar descubrieron un cementerio a unos ciento cincuenta metros de la playa. En las tumbas encontraron objetos de arte y alabastro procedentes de Egipto y Fenicia, y también de Micenas y Chipre.

Después del descubrimiento del cementerio encontraron también una ciudad y un palacio real a unos mil metros tierra adentro en un montículo de unos dieciocho metros de altura. Este “tel” fue llamado Ras Shamra por los habitantes de la zona. Los objetos egipcios pudieron ser datados en el segundo milenio a.C.

El gran descubrimiento que se realizó en la zona fue una colección de tablas en una escritura cuneiforme que en aquel momento era desconocido. Una vez que se consiguió descifrarlas quedó claro que aquel lugar era nada menos que el de la ciudad famosa de Ugarit.

Ugarit tiene una historia muy larga. Originalmente se asentó en su lugar una ciudad muy antigua. El testimonio escrito más antiguo se encuentra en algunos textos de la ciudad cercana de Ebla y viene del año 1800 a.C. En aquella época, tanto Ebla como Ugarit estaban bajo el dominio de Egipto, lo cual demuestra que la influencia egipcia se extendió a lo largo de toda la costa mediterránea.

Ugarit se encuentra hoy en Siria, frente a la isla de Chipre. La población de Ugarit alcanzó en aquellos años unas ocho mil personas. La ciudad de Ugarit siguió bajo dominio egipcio hasta el año 1400 a.C. Todas las tablas encontradas en Ugarit fueron escritas durante el último período de su existencia (aproximadamente entre el 1300 y el 1200 a.C.

Los reyes de esta época fueron:

|      |                           |
|------|---------------------------|
| 1349 | ‘Ammittamru I             |
| 1325 | Niqmaddu II               |
| 1315 | Arhalba                   |
| 1291 | Niqmepa 2                 |
| 1236 | ‘Ammitt1193- Niqmaddu III |
| 1185 | ‘Ammurapi                 |

Entre los años 1200 y 1180, la ciudad experimentó una pérdida de poder y, finalmente, desaparecieron misteriosamente.

Los textos descubiertos en Ugarit cobraron inmediatamente una gran importancia por su marcado acento internacional. Los textos estaban escritos en alguno de los siguientes idiomas: sumerio, acadio, hurítico y ugarit. Las tablas se encontraron en el palacio real, la casa del sumo sacerdote y algunas residencias privadas de ciudadanos importantes.

Estos textos tienen mucha importancia para el estudio del Antiguo Testamento. La literatura ugarítica demuestra que Israel y Ugarit compartieron una herencia literaria y un linaje lingüístico comunes. Se trata de dos idiomas muy

similares. Podemos aprender mucho sobre los dos idiomas por las informaciones que cada uno facilita.

Los materiales de Ugarit han amplificado mucho nuestro conocimiento de la religión de la antigua Siria y de Canaán. Su significado es evidente. En cierto modo tenemos una ventana abierta que nos permite echar un vistazo al período más antiguo de Israel en Canaán.

### **3. De la literatura de Ugarit a la literatura de la Biblia**

El tipo de escritura encontrado en Ugarit se conoce como “cuneiforme alfabético”: una mezcla única de escritura alfabética (como el hebreo) con signos cuneiformes (como el acadio). El idioma escrito se desarrolló en un momento cuando el cuneiforme estaba a punto de desaparecer en favor de sistemas alfabéticos. Ugarit es, por lo tanto, un puente entre ambos sistemas.

Uno de los aspectos más importantes (es tal vez incluso el más importante) es la tremenda ayuda que supone en la traducción de palabras difíciles del hebreo en el Antiguo Testamento. En la medida en que un idioma se desarrolla, el significado de sus palabras cambia y se pierde. Esto también es cierto del hebreo bíblico. Sin embargo, después del descubrimiento de los textos ugaríticos hemos conseguido nueva información sobre el significado de palabras arcaicas en el texto hebreo.

Pero, aparte de palabras individuales, hay toda una serie de ideas que tienen sus paralelismos en la literatura ugarítica. En Proverbios 9:1-18 se personifica a la sabiduría y a la necedad como dos mujeres, lo que significa que cuando el

maestro hebreo enseñaba a sus alumnos sobre esta materia se apoyaba sobre materias que eran comúnmente conocidas en el entorno cananita (porque Ugarit era cananita). De hecho, el documento ugarítico KTU 1,7 VI 2-45 [4] es prácticamente idéntico a Proverbios 9:1ss.

La poesía ugarítica es muy similar a la de la Biblia y muy útil para la interpretación de textos poéticos difíciles, lo cual nos interesa particularmente en el contexto de los Salmos. De hecho, la literatura ugarítica está compuesta casi completamente de textos poéticos.

La poesía bíblica sigue a la poesía de Ugarit en su forma y su función. Los materiales de Ugarit contribuyen mucho a nuestro entendimiento de los materiales bíblicos, particularmente porque vienen de la misma época que algunos textos bíblicos.

### ***a. El panteón de Ugarit***

En casi todas las páginas del Antiguo Testamento los profetas del predicaron contra Baal, Asera y varios dioses cananitas. La razón para hacerlo se entiende fácilmente: los israelitas adoraron estos dioses juntamente con Yawé y a veces en su lugar. La condena por parte de los profetas de este culto se entiende bastante mejor todavía cuando uno estudia los textos de Ugarit, porque estos dioses eran los dioses de esa ciudad.

El era el dios supremo de Ugarit. Pero, El es también el nombre de Dios en muchas partes de los Salmos. Cuando uno compara estos Salmos y con los Salmos de Ugarit, entonces comprobamos que a él fueron atribuidas muchas veces las mismas características que a Yawé.



Es muy posible que Israel adaptara estos himnos antiguos para su propio culto. A El se le llama el “padre de los hombres”, “creador” y “creador de la creación”. Todos estos atributos también se pueden aplicar a Yawé [5].

En 1 Reyes 22:19-22 leemos de una reunión de Yawé con su consejo celestial. Se trata de una descripción del cielo mismo, similar a afirmaciones que podemos encontrar en los textos ugaríticos.

Otras deidades que fueron adoradas en Ugarit eran El Shaddai, El Elyon y El Berit. Todos estos nombres a Yahvé fueron aplicados por los escritores del Antiguo Testamento. Lo que esto significa es sencillamente que ellos adoptaron los títulos de los dioses cananitas y los atribuyeron a Yawé. La lección es simple: si todos estos nombres y atributos están en Yawé, ¿para qué hacen falta entonces los dioses caananitas?

Aparte del dios principal, en Ugarit había dioses menores, demonios y diosas. El más importante de los dioses menores era Baal, que nos es familiar por la lectura del Antiguo Testamento. Lo mismo ocurre con Asera. Otros dioses eran Yam (dios del mar) y Mot (dios de la muerte). Lo que nos llama la atención es que las palabras hebreas para “mar” y “muerte” coinciden con los nombres de estos dioses.

Una de las deidades menores más interesantes era Asera. Que juzgó un papel muy importante en el Antiguo Testamento, donde se la conoce como la esposa de Baal. Lo curioso es que había en Israel una falsa religión que también consideraba a Asera como la esposa de Yawé.

Inscripciones encontradas en Kuntillet ‘Ajrud (entre 850 y 750 a.C.) dicen:

*Te bendigo por Yawé de Samaria  
Y por su Asera.*

De ‘El Qom conocemos una inscripción que es más o menos de la misma época y que dice lo siguiente:

*Uriyahu, el rey, ha escrito esto:  
Bendito sea Uriyahu por Yawé.  
Y sus enemigos han sido conquistados  
por la Asera de Yawé.*

Que entre los judíos había gente que hasta el siglo III a.C. que adoraban a Asera es sabido por los papiros de Elefantina. Por lo tanto, eso nos indica que para algunos judíos Yawé, igual que Baal, tenía una esposa. Aunque los profetas lo condenaron, podemos ver que este aspecto de la religión de Israel no fue exterminado hasta muy tarde.

Como ya se ha mencionado una de las más importantes deidades de Ugarit era Baal. A Baal se le describe como “aquel que cabalga en las nubes” [6]. Es interesante que esta descripción se usa también para Yawé en el Salmo 68:5.

En el Antiguo Testamento se menciona a Baal cincuenta y ocho veces en singular y dieciocho veces en plural. Los profetas protestaron continuamente contra la adoración a Baal por parte de los israelitas (por ejemplo, en Oseas 2:19).

La razón por la cual Israel se sentía tan atraída hacia Baal tuvo que ser, en primer lugar, con el hecho de que algunos israelitas vieron a Yawé como dios del desierto y al llegar a

Canaán pensaron que era más prudente adoptar a Baal, el dios de la fertilidad.

Existe un texto ugarítico que parece indicar que los habitantes de aquella ciudad consideraron a Yawé como uno más de los muchos hijos de El[7].

Ese texto también parece indicar que Yawé era conocido en Ugarit, aunque no como el Señor de toda la Creación, sino como uno de los muchos hijos de El.

Entre los demás dioses que se adoraban en Ugarit están Dagon, Tiros, Horon, Nahar, Resef, Kotar Hosis, Sajar (el equivalente de Satanás) y Salem. Los habitantes de Ugarit conocieron también un montón de otros demonios y dioses menores. Creían que el desierto era un lugar habitado, sobre todo, por demonios [8].

Es también curioso que se mencione Leviatán en Ugarit [9].

En Ugarit, igual que en Israel, el culto jugaba un papel central en la vida de la gente. Uno de los mitos más importantes en esta ciudad era la historia de la entronización de Baal como rey. Según este mito, Mot mata a Baal (en otoño) y éste sigue muerto hasta la primavera. Su victoria sobre la muerte se celebra en su entronización sobre los demás dioses [10].

Los Salmos de entronización de Yawé (47:9, 93:1, 96:10, 97:1) tienen (aunque describen un hecho similar) una idea completamente distinta, porque nos presentan al Dios de la Biblia como Dios de vida que no muere nunca y que finalmente extenderá su dominio sobre toda la tierra.

La mayor diferencia entre los mitos de Ugarit y los himnos bíblicos radica en el hecho de que el reinado de Yawé es eterno e ininterrumpido. Él está siempre vivo y es siempre poderoso (Salmo 29:10).

Otro de los aspectos más interesantes de la religión de Ugarit que tenía paralelismos en Israel era la práctica de llorar por los muertos. La literatura ugarítica describe cómo la gente lloraba sus seres queridos con la esperanza de que los dioses les fueran a devolver a la vida [11].

Los israelitas tenían la misma costumbre, aunque los profetas lo criticaron duramente [12]. De interés particular es el pasaje de Joel 1:8-13:

*“Llora tú como joven vestida de cilicio por el marido de su juventud. <sup>9</sup> Desapareció de la casa de Jehová la ofrenda y la libación; los sacerdotes ministros de Jehová están de duelo. <sup>10</sup> El campo está asolado, se enlutó la tierra; porque el trigo fue destruido, se secó el mosto, se perdió el aceite. <sup>11</sup> Confundíos, labradores; gemid, viñeros, por el trigo y la cebada, porque se perdió la mies del campo. <sup>12</sup> La vid está seca, y pereció la higuera; el granado también, la palmera y el manzano; todos los árboles del campo se secaron, por lo cual se extinguió el gozo de los hijos de los hombres. <sup>13</sup> Ceñíos y lamentad, sacerdotes; gemid, ministros del altar; venid, dormid en cilicio, ministros de mi Dios; porque quitada es de la casa de vuestro Dios la ofrenda y la libación”.*

Los ritos involucrados en el culto religioso en Ugarit incluían el uso desordenado de alcohol y promiscuidad sexual; esencialmente unas orgías étlicas por parte del pueblo y de sus sacerdotes.

Los que acudían a los cultos muchas veces vinieron para convencer a los dioses de que les mandara lluvia para sus campos y esto se expresaba en el mantenimiento de relaciones sexuales entre la gente y sacerdotisas de Baal.

### ***b. El culto a los muertos en Ugarit***

Se descubrieron en Ugarit dos monumentos de piedra que demostraron que la gente adoraba a sus antepasados muertos [13]. Los profetas del Antiguo Testamento protestaron contra esta práctica, que también fue adoptada por algunos israelitas.

Ezequiel, por ejemplo, denuncia esta práctica como pagana (43:7-9). Que hubo israelitas que participaron en este tipo de práctica se muestra claramente en 1 Samuel 28:1-25. Los antepasados muertos eran conocidos entre los cananitas y también entre los israelitas como “rephaim”.

En Isaías 14: 9-13 leemos:

*“<sup>9</sup> El Seol abajo se espantó de ti; despertó muertos que en tu venida saliesen a recibirte, hizo levantar de sus sillas a todos los príncipes de la tierra, a todos los reyes de las naciones. <sup>10</sup> Todos ellos darán voces, y te dirán: ¿Tú también te debilitaste como nosotros, y llegaste a ser como nosotros? <sup>11</sup> Descendió al Seol tu soberbia, y el sonido de tus arpas; gusanos serán tu cama, y gusanos te cubrirán”.*

KTU 1.161 describe los rephaim como los muertos. Era la práctica en Ugarit visitar las tumbas de los antepasados, orar por ellos, llevarles comida y una ofrenda (flores) para asegurarse su intercesión ante los dioses.

Los profetas despreciaron este comportamiento y lo interpretaron como una falta de confianza en Yawé, que es el Dios de los vivos y no de los muertos. Por eso los israelitas debían honrar a sus seres vivos, pero no adorar y orar a sus muertos (Éxodo 20:12; Deuteronomio 5:16 y Levítico 19:3). Uno de los aspectos de esta adoración de los muertos era una comida especial llamada “marzeaj”, donde la gente gozaba de comunión con los muertos [14].

### ***c. Las relaciones internacionales y la navegación en Ugarit***

La diplomacia internacional era sin lugar a dudas la actividad central de los habitantes de Ugarit porque eran un pueblo que tenía una flota importante de barcos, igual que sus vecinos los fenicios. El acadio era el idioma que se usaba en aquel tiempo en la diplomacia internacional y, por lo tanto, existe un número de documentos de Ugarit en este idioma.

El rey era el jefe de la diplomacia y estaba a cargo de las relaciones internacionales [15]. La gran diferencia con Israel radica en el hecho de que los israelitas nunca dominaron los mares ni se sintieron a gusto navegando por ellos.

El dios ugarítico del mar, Baal Zaphon, era el santo patrón de los marineros. Antes de emprender un viaje en barco las tripulaciones de Ugarit solían rendir culto a Baal Zaphon para asegurarse un viaje seguro[16]. Cuando los israelitas, particularmente Salomón, necesitaban barcos, se dirigieron a sus vecinos del norte (1 Reyes 9:26-28; 10:22).

#### **d. El arte en Canaán e Israel**

Los israelitas compartieron el arte, la arquitectura y la música con los pueblos caananitas vecinos. Pero aunque los caananitas representaron a sus dioses, los israelitas lo tenían estrictamente prohibido (Éxodo 20:4-5). Por esta razón, no dejaron muchas obras de arte, y donde las hay, son muy similares a los canaanitas.

#### **Conclusión**

Desde el descubrimiento de los textos de Ugarit el estudio del Antiguo Testamento (y particularmente de los Salmos) ha recibido una fuente de información adicional. Tenemos ahora una idea mucho más clara de la religión canaanita que antes. Muchos textos del Antiguo Testamento cobran así, también, un significado más claro.

#### **NOTAS**

[1] Para una introducción inusual al contexto religioso del Canaán del segundo milenio antes de Cristo sirve la novela histórica de James A. Michener, *The Source*, pp. 113 – 233, Toronto, 1965. De forma entretenida, pero al mismo tiempo rigurosa, Michener nos presenta una magnífica introducción al mundo religioso de la época.

[2] Se puede comparar el Salmo 92:10 con la epopeya de Baal publicada por J.E. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, p. 131, Princeton, 1969, 3ª ed. Véase también W. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, p. 224, Göttingen, 1975.

[3] DAHOOD, M., *Psalms 1-50: The Anchor Bible 16*, Garden City/New York, 1965.

[4] La abreviación KTU viene del alemán “keilalphabetische Texte aus Ugarit” y significa “textos alfabético-cuneiformes de Ugarit”. Se trata de la colección estandar de este material. Los números corresponden a lo que podríamos llamar capítulos y versículos.ork, 1965.

[5] Podemos, por ejemplo, comparar KTU 1. 2 I 13-32 con muchos Salmos, particularmente con 82:1 y 89:6-8.

[6] KTU 1.3 II 40.

[7] KTU 1.1 IV 14.

[8] KTU 1.102:15-28.

[9] KTU 1.5 I 1-2 en comparación con Isaías 27:1, Salmo 74:13-14 y 104:26.

[10] KTU 1.2 IV 10.

[11] KTU 1.116 I 2-5 y KTU 1.5 VI 11-22.

[12] Isaías 22:12, Ezequiel 7:16, Miqueas 1:16, Jeremías 16:6 y 41:5.

[13] KTU 6.13 y 6.14.

[14] Véase Jeremías 16:5 en comparación con KTU 1.17 I 26-28 and KTU 1.20-22.

[15] KTU 3.2:1-18, KTU 1.6 II 9-11.

[16] KTU 2.38, and KTU 2.40.

## JOSÉ MARÍA BLANCO WHITE, DEFENSOR DE LAS LIBERTADES Y LA TOLERANCIA

Manuel Díaz Pineda<sup>§</sup>



José María Blanco White, nació en Sevilla, en 1775. Su padre, William White, fue un católico irlandés que había huido a Espalto, en 1745, para escapar a la persecución religiosa que sufrían los católicos irlandeses a manos de los protestantes ingleses. El señor White que desempeñaba el cargo de vicecónsul ingles en Sevilla, hispanizó su nombre y pasó a llamarse Guillermo Blanco.

Su hijo, José María Blanco Crespo, de espíritu ilustrado y liberal, tuvo una vida muy agitada. Orientado inicialmente hacia el sacerdocio (ya en 1799) cuando sólo tenía veinticuatro años era un sacerdote intachable. Su estancia en Madrid, desde poco antes de 1808, cambiará su vida. Hombre muy culto, que dominaba varios idiomas, pronto se encontró con que además de sus actividades en el Instituto Pestalozziano, se le abrían los salones de tertulia donde se reunían Quintana, Gallego o Campmany, y las redacciones de los periódicos,

<sup>§</sup>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, de la Cofradía Internacional de Investigadores, entre otras.

comenzando a publicar una ingente obra periodística, de la que no ha conservado gran cosa.



*J. Blanco White*

Amigo de Lista y de Quintana, fue también asesor de Argüelles y del anciano Jovellanos. Junto a ellos participó muy activamente en la política de la época de la Guerra de la Independencia, entre 1808 y 1810. En ese tiempo se distinguió por su intransigente defensa de la libertad religiosa y la laicidad del Estado, además de formular la más aguda crítica de la obra de las Cortes de Cádiz desde posiciones netamente democráticas. Sus posiciones políticas le granjearon muchos enemigos en entornos eclesiásticos y entre los sectores más reaccionarios del país, que acabarían llevándole al exilio (1810) en Inglaterra, donde murió en la ciudad de Liverpool en 1841.

Cesar Vidal señala que, José María Blanco White es una de las figuras más extraordinarias del siglo XIX español aunque su condición de "heterodoxo" determinara su

desconocimiento por parte de la inmensa mayoría de los españoles. Fue uno de los grandes reformadores de la modernidad que no solo vivió obsesionado por traer la Reforma a España bajo el principio de la libertad, sino que sus escritos y actividades quisieron cambiar el mundo.

El periódico de José María Blanco, *El Español*, publicación liberal y patriótica, dice Cesar Vidal, *"...constituye una de las fuentes Indispensables para comprender la Historia de España así como la andadura de los liberales. A través de miles de páginas, Blanco se convirtió en un testigo de excepción de! proceso constitucional, pero también en uno de sus críticas más lúcidos fundamentalmente porque supo prever como nadie que el proceso iniciado con la reunión de las Cortes acabaría trágicamente"*. (1]

La Constitución de 1812 fue para Blanco White el instrumento para la mejora y transformación de la estructura social y política española de acuerdo a su Ideario. El tema religioso es el central en su existencia y en su análisis de la realidad española. Se mostró partidario de la separación de la Iglesia y Estado, en un tiempo en que la mayoría de los liberales e Ilustrados se sentían inclinados a mantener la confesionalidad del Estado. Por eso, el tratamiento de la cuestión religiosa se convirtió en uno de los puntos cruciales de su enfrentamiento con los constituyentes de Cádiz.

En este estudio se analizarán las posiciones que adoptó en tomo a temas considerados clave en su pensamiento y del cambio deseado por él, como fueron: la tolerancia y la libertad religiosa, y la abolición de la Inquisición y de la esclavitud.

## **Libertad religiosa**

La historia constitucional española, desde la de 1812, es una historia —y hay que decirlo con todas las letras— de intolerancia. La ya mencionada Constitución de 1812, considerada por los comentaristas la más progresista, fue sin embargo en este punto bastante reaccionaria: Monopolio ideológico que se plasmará en todos los aspectos de la vida social y que será caballo de batalla entre los partidos políticos, entre quienes quieren que se siga manteniendo la confesionalidad y quienes defienden la tolerancia ideológica y el reconocimiento de la libertad de pensamiento y de conciencia [2].

Sobre el texto constitucional aprobado en Cádiz, Blanco discrepó abiertamente del artículo 12, que estableció que *"la religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única y verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra"*, no dudando en calificarla de *"extraña anomalía de la Constitución española"* y *"el cáncer que fomentado por la religión destruye la raíz de las mejoras de España"* [3].

La Constitución negaba un principio tan importante como el de la libertad religiosa para complacer a la Iglesia. Esa circunstancia dolía a Blanco hasta el punto de lamentar que de forma tan flagrante se instituyera la intolerancia religiosa *"con que está ennegrecida la primera página de una Constitución que quiere defender los derechos de los hombres De hecho, las Cortes, "convertidas en concilio no sólo declaran cuál es la religión de la España (a la cual tienen derecho Incontestable) sino condenan a todas las otras naciones" no católicas. En otras palabras, "los*

*españoles han de ser libres, en todo, menos en sus conciencias"* [4]

Entendía Blanco que la ley entraba a declarar una cosa que, en derecho, no le competía, como era la cuestión de la verdad o falsedad de una Religión. El fracaso en el tratamiento de la cuestión religiosa tendría una trascendencia decisiva para el futuro del país, porque, decía Blanco *"En España se hallan en el día cuajados los embriones de los dos partidos que la han de dividir cuando cese el temor de los franceses. Aunque el objeto de ambos, en última resultado, será el poder, el pretexto será la religión; o yo no conozco España "* [5]

Blanco no pretendía que se implantare un sistema laicista como el de Francia en la Revolución y hasta incluso insistía en que había que ser muy exquisito en el trato con la aristocracia y la Iglesia. Sin embargo, estaba totalmente convencido de que esa prudencia no podía implicar la eliminación de la libertad religiosa ya que, un derecho absolutamente esencial como la libertad de conciencia quedaría conculcado y si la libertad de conciencia quedaba en manos de una institución como la iglesia que se valía de la Inquisición, ¿qué otras libertades, en la práctica, les iban a quedar a los españoles? [6]

Blanco, que había clamado contra la nefasta influencia de la Inquisición en España ve ahora como ha intolerancia se hace artículo Constitucional en flagrante contraste con la afirmación de la supremacía de la nación. Así el artículo 2 de la Constitución contradecía en la práctica cualquier tipo de libertad defendida en teoría por las Cortes, ya que consideraba que sin la libertad de pensamiento y creencia quedaba prohibida cualquier tipo efectivo de libertad. Por

eso la crítica a la intolerancia constituirá, un elemento fundamental en su disconformidad con la Constitución de Cádiz.

La negación de la libertad religiosa, una libertad fundacional, que está en el origen del Estado constitucional, ha sido históricamente el germen de las demás libertades, y llegaría a ser sin duda una fisura muy significativa en el edificio de una Constitución que se reclamaba liberal. Lamentablemente no estamos ante un hecho aislado. La "cuestión religiosa" ha sido uno de los caballos de batalla, de los principales motivos de discordia, a lo largo de la accidentada historia española.

En materia religiosa la Constitución de 1812 fue exageradamente reaccionaria. De ella dirá Pi y Margall "La Constitución de Cádiz era exageradamente religiosa" [7]. Y en opinión de Martínez de Pisón, quedó imputa una de las fórmulas más intransigentes e intolerantes de la historia constitucional española [8].

Arguelles, testigo privilegiado de ese momento reconocía que *"se consagraba de nuevo la intolerancia religiosa, y lo peor era que, por decirlo así, a sabiendas de muchos que aprobaron con profundo dolor el artículo 12"*. Y seguirá argumentando sobre la razón de esta situación, afirmando que: *"Para establecer la doctrina contraria hubiera sido necesario luchar frente a frente, con toda la violencia y furia teológica del clero, cuyos efectos demasiado experimentados estaban ya así dentro como fuera de las Cortes. Por eso se creyó prudente dejar al tiempo, al progreso de las luces, a la ilustrada controversia de los escritores, a las reformas sucesivas y graduales de las Cortes venideras, que se consiguiese sin lucha ni escándalo*

*el espíritu tolerante que predominaba en gran parte del estado eclesiástico” [9]*

## **Tolerancia**

La dolorosa impresión que le produjo este hecho origina uno de los artículos más emotivos de Blanco en *El Español*: “*Tolerancia religiosa*” donde debate el principio de la libertad de pensamiento y expresión. En este artículo, Blanco llama a los liberales hipócritas, ya que está convencido de que muchos de ellos albergan dudas religiosas, como él. Su proceder condena a todos los disidentes religiosos a mantener en público la hipocresía permanente... a abandonar el país, como fue su caso. Por lo que consideraba que no era sólo que la intolerancia fuera anticristiana y anacrónica, sino que, lo más importante, que existía una relación estrecha entre libertad religiosa y libertad civil. [10]

Y así Blanco dirá que: *Mirada la intolerancia religiosa por el aspecto religioso, ya hemos visto cuán opuesta es a los principios del cristianismo, y cuán directamente influye contra la santidad de sus misterios. Pero si la consideramos con respecto a los principios de la libertad civil que la nación española ha sancionado con leyes y está defendiendo con su sangre, la contradicción de intolerancia religiosa, y libertad individual es tan palpable, que no me pararé a otra que indicarla. Las Cortes españolas han declarado que la nación protege la religión católica por «leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra»; y a mi entender ha declarado una contradicción imposible. Si las leyes que han formado o han deformar sobre esta materia no son reveladas (y que no lo son es claro, supuesto que la intolerancia no es de precepto*

*divino) no puede haber en ellas, sean las que fueran, sino manifiesta injusticia. Las leyes no pueden prohibir sino lo que daña injustamente a otros: limitar la libertad Individual sin este objeto es indudable tiranía, ¿Y habrá quien pruebe que el libre ejercicio de la religión que a cada uno dicta su conciencia daña a nadie civilmente? [11]*

Blanco llega a un extremo patético en su defensa de la tolerancia, al afirmar contundentemente: “*Niéguese a los demás el ejercicio público si así lo juzgan conveniente los legisladores; pero por amor a la justicia y a los derechos sagrados de todo ciudadano, déjese a cada uno que profese los principios religiosos que le dicte su conciencia, y no se persiga a nadie porque meramente se separa de la comunión católica*» [12].

Blanco reitera en *El Español*, el argumento de que no hay ningún texto en la Escritura ni en las decisiones de la Iglesia «*que se manden a los cristianos ser intolerantes*», y, aunque existiera, deberían discutirse los límites de semejante precepto. Pues no existía ninguna obligación de ser intolerantes con lo que profesan otras creencias [13].

Con esta argumentación dirá que la intolerancia no es la estrategia válida para garantizar la pervivencia de la religión católica. Por el contrario, el instrumento válido es la tolerancia: «*el verdadero modo de defender la pureza de la religión, y la honra de Dios que se busca en ella, es dejar abierta la puerta para que cada cual tome partido que su corazón le dicte; y no obligar a nadie a que al error una el perjurio*» [14].

Blanco estaba por la radical separación entre la iglesia y el Estado, y en este sentido afirma que: “*Nadie ignora que las*



*penas corporales por delitos religiosos dependen de las leyes civiles que inspiró el fanatismo en otro tiempo. El legislador puede abolirlas sin que tenga que entrar en cuestiones ni de dogma, ni de disciplina. Deje ala Iglesia que use las armas que le confió su divino fundador y no preste su espada a los «que no son de este inundo».* [15]

Blanco utiliza en su apoyo una batería de argumentos contra la «opresión religiosa» y el sistema de intolerancia implantado. Entre ellos, destaca que la intolerancia lo único que ha generado es violencia, represión y guerras, como bien se experimentó en España: *«la opresión religiosa ha excitado las guerras civiles más horribles, las discordias más sangrientas... (L)a tolerancia, por el contrario jamás ha causado un tumulto: testigos las naciones más felices de la Europa y la América»* [16].

Blanco termina este artículo señalando el aspecto más negativo e inmediato de la pervivencia de la intolerancia religiosa en España. Esta supone la negación práctica de toda libertad política defendida en teoría. La revolución política iniciada en Cádiz cae por su base al no ser capaz de encontrar una solución para el problema que Blanco considera principal.

Sin libertad religiosa no puede existir ningún tipo de libertad. El término que Blanco utiliza en su análisis de la relevancia de la pervivencia de la intolerancia en la Constitución es precisamente el de *«contradicción»* con los principios que esa Constitución dice defender. Una vez más la figura de Blanco White, se convierte en un adelantado de la modernidad tal como la concebimos hoy día; para él, la religión era un asumo propio de la conciencia individual y

no podía convertirse en parte de la identidad nacional sin matizaciones.

### **Abolición de la Inquisición**

Blanco sale al paso con sus ideas sobre la política religiosa de las Cortes sobre la abolición de la Inquisición, que es contestada críticamente: En un principio alaba e las Cortes por esta medida, *"...han dado uno de los pasos más nobles y gloriosos que en la actual situación de España podía apetecerse"*. Y más adelante en un arrebato de indignación antitolerante exclamaba: *"...Qué horrible cosa es la superstición!"* [17]

Este asunto preocupa a Blanco White hasta el extremo de que la vida le va en ello, pues le habría gustado vivir en España con sus creencias, sin atender por ello a la esencia nacional, pero, dadas las circunstancias que vivió, aquello era Imposible. En *El Español*, empeñado en describir los males de la intolerancia religiosa, Blanco se presenta como un testigo y una víctima del sistema opresivo fundamentado en el funcionamiento de la Inquisición de la España de fines del siglo XVIII.

Según el análisis que él mismo hizo en *El Español*, esa actitud provenía de los siete siglos de reconquista, que hablan generado un espíritu de fanatismo y de intolerancia religiosa, *"constituyendo aún hoy, dice, el rasgo más característico de este pueblo porque, insiste, "un combate son prolongado y fiero, ha asociado inseparablemente en el espíritu de los españoles toda idea de honor con ortodoxia y cuanto es odioso e indigno con heterodoxia y disconformidad"* [18].

La descripción que hace Blanco del problema no puede ser más gráfica. Blanco White, nos informa: *"Mal podía darse la disidencia en una España marcada por la actividad de la Inquisición, por la prohibición de lecturas y por un cerril monolitismo religioso"*. [19]

Escenas tan repugnantes a la humanidad como las que ofrecía la Inquisición, con toda la pompa y solemnidad de las ceremonias nacionales, no habrían sido toleradas por un pueblo noble y generoso si no hubiera sido por la existencia de aquellos prejuicios contra todos los enemigos de la fe que se remontan al origen de su odio contra los moros. Pero, mientras las ideas asociadas de disconformidad religiosa y degradación ayudaban a la Iglesia y al Estado a destruir la independencia intelectual, el prejuicio en sí, elevado a un grado tan monstruoso, llegó a ser un mal gigantesco que obstruía todo progreso y rechazaba cualquier extensión del saber por peligrosa para el honor de la nación, en cuanto ponía en peligro su ortodoxia [20].

El ideal constitucional de Blanco estaba al servicio de una sociedad moderna y "abierta", basada en el respeto de los derechos individuales y en la tutela jurídica de las libertades públicas, en particular de una libertad que a él, le obsesionó toda su vida: la religiosa [21].

En apreciación de Pilar Regalado Kerson: *"En el fondo, el motivo que le infunde a marcharse de su país es religioso, al no poder reconciliar sus ideas de libertad intelectual y rebelión contra el dogma con las exigencias del sacerdocio: "De permanecer en el país tendría que seguir siendo sacerdote y hubiera estado condenado a vivir en contradicción con mis propias ideas hasta el día de mi muerte. La libertad Intelectual me atraía de forma*

*irresistible y ahora que la veía a mi alcance no había nada en el mundo que pudiera arrebátarmela"*. [22] Esta opinión puede servirnos para apreciar la profundidad del problema religioso de Blanco y que siempre es el menos estudiado.

El hilo conductor de su pensamiento y acción fue la religión, pero de este hecho raíz salieron muchas ramas que le hacen un hombre complejo en preocupaciones y saberes. Cuando estudia griego, traduce a Shakespeare, se preocupa por los emigrados españoles, por la esclavitud, por la política de Hispanoamérica o de la Constitución de Cádiz, todo está tamizado por el concepto de libertad cristiana.

### **Abolición de la esclavitud**

Blanco White desde el primer momento se implica en causas sociales. Su periódico hablará de un tema tabú en Cádiz: *La abolición del comercio libre de esclavos*, bajo el seudónimo de Juan sin Tierra (Pues como estas decretaron el 2 de abril de 1810 la abolición del tráfico de esclavos, y más tarde suprimieron este decreto por la presión de la *Representación* que la ciudad de la Habana había dirigido a las Cortes (con fecha de 20 de Julio de 1811) para la anulación del Decreto.

Contra ese comercio en 1814 publica en Londres el mejor y más temprano manifiesto antiesclavista titulado *Bosquejo del comercio de esclavos reflexiones sobre este tráfico considerado moral, política y cristianamente*. En esta obra refleja lo que ya habla practicado en su campaña contra la trata y la esclavitud entre 1811 y 1813 participando con la asociación abolicionista *African Institution de Wilberforce*.

Sus motivos nacían, enraizados en el ideal cristiano-humanista, de manera que cuando la *African Institution* quiso pagarle 100 libras esterlinas en premio a sus servicios, Blanco rechazó la oferta ya que le bastaba la conciencia de haber sido útil a la causa abolicionista y a tantos africanos víctimas de la injusticia. [23]

La esclavitud, sostiene Blanco White, "...no civiliza en modo alguno a los africanos: destroza sus vidas y los barbariza, invirtiendo las términos del planteamiento colonialista, denuncia que los europeos "embrutece a los negros por el tráfico que hacen de ellos y luego defienden este tráfico alegando que los negros son semibrutos" [24].

Blanco, Inspirado por la labor de Wilberforce, es el primero en levantar su voz contra el tráfico de esclavos entre África y las colonias españolas defendiendo la condición de seres humanos de los negros: "El modo de argüir de los que colocan a los negros en un grado de inferioridad intelectual propia y característica de los africanos es seguramente muy raro. Para concederles el mismo grado de perfectibilidad que a las demás naciones del mundo, tenemos una razón muy obvia: y es que el negro no carece de ninguna de las facultades que forman la esencia del entendimiento humano ¿De qué operación del entendimiento es capaz el europeo de que no sea capaz el negro? Pues por lo que hace al grado de imperfección en las que poseen los africanos, por grande que quiera suponerse, no es mayor que la que vemos en muchos individuos nacidos en el centro de Europa... ". [25] Blanco opone los principios básicos fundamentales: frente a esclavitud igualdad,

Goytisolo se pregunta: ¿Quién reconocerá un día en los países de nuestra lengua la deuda contraída por todos con el redactor de *El Español* por esta amplitud de miras y hondo sentido de la justicia ante los extravíos y horrores de la difícilmente mejorable especie, no sé si humana o inhumana, a la que pertenecemos? [26]

Los manifiestos abolicionistas de José María Blanco expuestos entre 1811 y 1814 en *El Español* y en el *Bosquejo* tienen una importancia fundamental, por cuanto, coincidiendo con la voz apagada de las Cortes de Cádiz, se erigieron en las únicas voces conscientes de haber podido convertir a España en una de las primeras naciones abolicionistas del mundo. Y si a las Cortes gaditanas y a sus hombres, con la excepción de Arguelles, no les cupo la gloria de ello, a José M<sup>a</sup> Blanco si le cupo el honor de, predicando en el desierto, haberse erigido de manera contundente en el primero de los abolicionistas españoles. [27]

## Conclusión

Después de su marcha de España, Blanco siguió bregando desde Inglaterra con el problema religioso que lo embargó durante toda la vida. Llegó a ser canónigo de la catedral anglicana de San Pablo, pero el rechazo del dogma trinitario lo acercó al unitarismo, dentro del cual tampoco se sintió cómodo. Revisó las traducciones bíblicas al español para la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, tanto el texto del *Nuevo Testamento Reina-Valera* (1817), como el de la *Biblia* traducida por Felipe Scio de San Miguel (1821), contando en este último caso con la colaboración de Andrés Bello. Revisa y traduce también la *Evidencia de la Religión Cristiana* de O. Palay y la *Liturgia Anglicana*.

Al final de su vida consideraba que *"el carácter excluyente y combativo era propio de toda ortodoxia"* lo que lo acercó a un cristianismo abierto y sin dogmas, pues, como dejó escrito *"el cristianismo no es una religión exclusivamente para teólogos"* y ensalzó sobre todo el valor moral de la religión del amor. Finalmente, señala Goytisolo que, en España su figura ha permanecido prácticamente desconocida, y lo que en ningún modo ha sido valorado es su gran significación literaria. [28]

Terminamos con los esclarecidos planteamientos de Eduardo Varela Bravo, sobre la pertinencia y actualidad del pensamiento de Blanco White: Hoy 178 años de la muerte de José María Blanco White es una buena ocasión para cuestionarse la validez y actualidad del pensamiento de este Intelectual heterodoxo en la España de hoy. Vale la pena preguntarse si todavía existen en España las razones que le llevaron al cambio de país, de religión y de cultura o, por el contrario, si estas causas han desaparecido.

En este último caso, queda por saber si la desaparición de las tensiones por él observadas en España se deben al cumplimiento de aquellas medidas que Blanco recomendó en su día para hacer de nuestra patria un país habitable para todo tipo de pensamientos. Si esto fuera así Blanco habría conseguido un cierto don profético y, por lo tanto, una clarividencia analítica de cuáles eran los principales problemas de España en los primeros momentos de su historia contemporánea.

En esta rápida revisión de los temas de la visión de Blanco como intelectual que plantea con agudeza y precisión problemas fundamentales de España es de plena actualidad. Blanco señaló aspectos graves que había que corregir y que

ahora, parecen, finalmente, aunque no sin problemas, solucionados.

Hoy nos encontramos con la esencia del Pensamiento de Blanco: la perpetua crítica, el perpetuo debate de ideas convencido de que la esencia de la libertad es ejercitarla. Actualmente en España se vive un sistema de libertad de pensamiento y expresión y es esto, como ya apuntaba Blanco en su tiempo, lo que da estabilidad a la convivencia. [29] Sirva este trabajo para recordar a aquellos, hombres que, según feliz frase de Quintana, fueron los "fundadores de la libertad" en España, entre los que se encuentra sin duda, José María Blanco White.

## APENDICE: MEMORIALES A BLANCO WHITE

### En la ciudad de Liverpool



**Monumento donde fue enterrado Blanco White en la capilla que antes estuvo aquí, en 1905.** Roscoe Memorial Gardens, de Mount Pleasant, Liverpool. [Liverpoolmonuments.co.uk](http://Liverpoolmonuments.co.uk)



**Detalle del Monumento de la ciudad de Liverpool a la vida del polígrafo y escritor José M<sup>a</sup> Blanco White, en Roscoe Memorial Gardens, de Mount Pleasant, Liverpool. [liverpoolmonuments.co.uk](http://liverpoolmonuments.co.uk)**



**Placa en el monumento de Roscoe Memorial Gardens, de Mount Pleasant, Liverpool. [liverpoolmonuments.co.uk](http://liverpoolmonuments.co.uk)**



**Memorial a Blanco White en el Claustro de la Iglesia Unitaria de Ullet Road, Liverpool, [liverpoolmonuments.co.uk](http://liverpoolmonuments.co.uk)**

## **En la ciudad de Sevilla**



**Relieve de José M<sup>a</sup> Blanco White en la casa donde nació, en la calle Jamerdana de Sevilla <http://pacoparra.es>**





**Placa en memoria de Blanco White, en la calle Jamerdana  
(Sevilla)**

<http://lindingaids.priceton.edu>

## NOTAS

- [1] Varela, E., *Blanco White, periodista político*, tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 1987.
- [2] Martínez de Pisón, J., “La libertad de conciencia en la Constitución española”, *Redar, Revista Electrónica del Departamento de Derecho de la Universidad de la Rioja*, nº 2, Logroño/Año 2004, p. 60.
- [3] Blanco White, J.M<sup>a</sup>., *Letters from Spain*, London, Henry Colburn and co., 1823, p. 7; Traducción española: *Cartas de España*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.
- [4] Vidal, C., “La Constitución que no podía ser”, Madrid, 2012, *Especiales Libertadigital.com*.
- [5] Blanco White, J.M<sup>a</sup>., *El Español*, 35, Vol. VI, marzo, 1813, p. 183.
- [6] Vidal, *Op. cit.*,
- [7] Pi y Margall, F., *Historia de España en el siglo XIX*, 6 vol., Miguel Seguí editor, Barcelona, 1902, p. 10.
- [8] Martínez de Pisón, J., “El derecho a la libertad religiosa en la historia constitucional española”, en *Derechos y libertades*, núm. 8, 2000, p. 333.
- [9] Arguëlles, A., *La reforma constitucional de Cadiz*, Iter, Madrid, 1970, p. 71.

- [10] Varela, E., “Blanco White, la tolerancia y las Cortes de Cadiz”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 460 (octubre 1988), pp. 91-103.
- [11] Blanco White, J.M<sup>a</sup>., *El Español*, 26, Vol. V, 1812, pp. 93-94.
- [12] *Ibid.*, p. 93.
- [13] Moreno Alonso, M. ed., *Ensayos sobre la intolerancia*, Caja San Fernando, Sevilla, 2004, p. 118.
- [14] *Ibid.*, p. 128.
- [15] Blanco White, J.M<sup>a</sup>., *El Español*, 13, Vol. III, 1811, p. 48.
- [16] Moreno Alonso, *Op. cit.*, p. 131.
- [17] Blanco White, J.M<sup>a</sup>., “Reflexiones sobre la abolición de la Inquisición de España”, *El Español*, 34, Vol VI, (febrero 1813), pp. 97 y 108.
- [18] Blanco White, J.M<sup>a</sup>., *Obra inglesa*, Formentor, Buenos Aires, 1972, pp. 291, 295.
- [19] <http://angelricos.blogia.com>
- [20] Blanco White, *Obra inglesa*, *Op. cit.*, p. 296.
- [21] Sobre el pensamiento de Blanco White, Moreno Alonso ha escrito: “Las ideas políticas de El Español”, *Revista de estudios políticos*, 39, 1984, pp. 65-106, y “Las ideas constitucionales de Blanco-White”, en *Materiales para el estudio de la Constitución de 1812*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 521-543.
- [22] Regalado Kerson, P., “José María Blanco White, interprete de Shakespeare: pasajes traducidos y reflexiones críticas”, *Asociación Internacional de Hispanistas, Actas XII*; 21-26 de agosto de 1995, Birmingham, Vol. 4.
- [23] Ropero, A., *Teología bíblica del avivamiento*, Clie, Terrassa, 1999, p. 117.
- [24] Goytisolo, J., “El subversivo Blanco White”, *El País*, 12/09/2010.
- [25] Blanco White, J.M<sup>a</sup>., *El Español*, 19, Vol. IV, 1811, pp. 8-9.
- [26] Goytisolo, *Op. cit.*,
- [27] Moreno Alonso, M., Introducción a Blanco White, José María, *Bosquejo del comercio de esclavos*, Ediciones Alfar, Sevilla, 1999, pp. 63-64.
- [28] Blanco White, J. M<sup>a</sup>, *Obra Inglesa, Observaciones sobre herejía y ortodoxia*, Seix Barral, Barcelona, 1974, pp. 264-268.
- [29] Varela Bravo, E., “Actualidad del mensaje de “El Español” de Blanco White”, *Philología hispalensis*, Nº 6, 1991, pp. 419 y 428.

## **LAS APORTACIONES DE JULES ISAAC Y ABRAHAM J. HESCHEL AL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO ENTRE JUDIOS Y CRISTIANOS**

Rubén Gómez \*\*



Una de las características del protestantismo, especialmente en los círculos más conservadores, ha sido la tendencia a encerrarse en sí mismo. Esto, claro está, ha servido para mantener algunas de las “esencias” de los distintos movimientos reformistas que han ido surgiendo a lo largo de la historia. Sin embargo, también ha tenido el efecto dañino de no siempre mantener abiertos los necesarios canales de comunicación con otras sensibilidades teológicas o, incluso, con personas de otras confesiones que se enfrentan a nuestros mismos dilemas como personas de fe.

Un énfasis en ocasiones desmedido y sin matices en la proclamación del mensaje evangélico nos ha llevado a abandonar el sano ejercicio del diálogo, esto es, la escucha

---

\*\* Rubén Gómez es pastor evangélico, traductor de obras bíblico-teológicas de carácter académico y escritor. Ha cursado estudios teológicos en Gran Bretaña, (Regents Theological College y Universidad de Londres) y España (Centro de Estudios Teológicos de Sevilla y Seminario Evangélico Unido de Teología de Madrid). En la actualidad realiza estudios de posgrado en el King's Evangelical Divinity School, centro asociado de la Universidad de Chester, Gran Bretaña.

atenta de posturas no siempre concordantes con las nuestras, la empatía con aquellos que también tienen algo que decir, que también han recibido su parte de revelación divina y con los cuales se hace necesario interactuar [1].

No hablamos de un ecumenismo a ultranza e indiscriminado, sino de un diálogo abierto y sincero, de una puesta en común de pareceres que nos puede enriquecer mutuamente, aunque solo sirva para reafirmar finalmente nuestro punto de partida. Aún en ese caso, lo más probable es que descubramos algo más sobre nuestro interlocutor y sobre nosotros mismos. Algo más que no sabríamos de habernos quedado en nuestras respectivas torres de marfil.

En un mundo tan global e interconectado como el nuestro, donde los seres humanos dependemos tan estrechamente los unos de los otros y compartimos inevitablemente un mismo destino, cualquier intento de mantenerse aislado – cualesquiera que sean las motivaciones– es una profunda equivocación y está abocado al fracaso. Ya lo decía John Donne (1572-1631): “Ningún hombre es una isla entera por sí mismo. Cada hombre es una pieza del continente, una parte del todo” [2]. La interacción consciente con los demás no es una mera opción, un plus de magnanimidad, sino una auténtica necesidad.

Tras muchos siglos de dominio intelectual y espiritual, y en muchos casos político, del cristianismo en el mundo occidental, durante los cuales ya se habían levantado varias voces contra las Escrituras del Antiguo Testamento [3], y algo más que voces en contra de los judíos [4], se produjo un hecho sin parangón en la historia que iba a cambiar drásticamente la percepción de muchas personas sobre el

fenómeno del antijudaísmo: el Holocausto, también conocido como la Shoá.

La muerte de seis millones de judíos europeos, un millón y medio de ellos niños, fue un auténtico aldabonazo en la conciencia de los cristianos. La Iglesia se sintió culpable por lo sucedido, y con razón, ya que, como dice Niemöller, “debía saber, y sabía, lo que hizo cuando no hizo nada” [5]. Este acontecimiento tan traumático sirvió como punto de inflexión; tanto es así, que existe, también en lo teológico, un antes y un después del Holocausto. Como bien explica Martin Stöhr, “la Iglesia de la Palabra se vio obligada, por su responsabilidad compartida en el exterminio masivo, a releer la Biblia” [6].

A partir del final de la Segunda Guerra Mundial, todos los estereotipos sobre los judíos y su religión, producto de siglos de antisemitismo cristiano, debían ser revaluados y corregidos. Era una obligación hacerlo, no solo desde el punto de vista moral sino también teológico. Y ante la tesitura de virar el rumbo surgía una pregunta clave: “¿Puede el cristianismo definirse a sí mismo sin denigrar a los judíos y al judaísmo? [7]. Dicho de otro modo, se hacía absolutamente imprescindible definir el cristianismo en términos positivos, no en contra de otros, y mucho menos en contra de su origen y matriz.

La deriva antijudía de la comunidad cristiana dejó tras de sí un reguero de damnificados, comenzando por la propia autocomprensión teológica de la misma. Era mucho más fácil crear una dicotomía entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, entre Israel y la Iglesia, entre la ley y la gracia, que cultivar el respeto y apego entre pueblos cada vez más separados y enfrentados. La salida más cómoda era

enfaticar la discontinuidad y adoptar un triunfalismo simplón frente al judaísmo.

En ese sentido, Martin Stöhr se pregunta: “¿Por qué los cristianos no hemos sabido reconocer que en la oración matutina del Día de la Expiación (Yom Kippur) cada judío al orar dice: ‘Padre nuestro, Rey nuestro, ten misericordia y respóndenos, porque no tenemos mérito alguno’? ¿Por qué no hemos descubierto en la tradición judía, como en este ejemplo, la teoría de la justificación por la fe? En vez de eso hemos tratado de reducir el judaísmo a una religión de logros humanos y legalismo, como si estos rasgos no se pudieran encontrar también en el cristianismo como una perversión de todo el mensaje bíblico” [8].

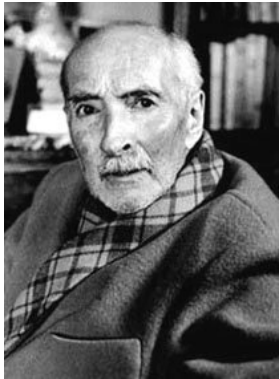
Era más que evidente que a la Iglesia cristiana le hacía falta una conciencia, eso que el personaje de Pepito Grillo le describiera a Pinocho, aquel inolvidable muñeco de madera de nuestra niñez, como “esa débil voz interior que nadie escucha. Por eso el mundo anda tan mal”. Pues bien, por uno de esos giros inesperados de la historia, la conciencia que iba a tratar de convencer a las iglesias cristianas de que habían estado utilizando una doble vara de medir, que se habían mostrado severas con el judaísmo e indulgentes consigo mismas, que eran terriblemente duras con los pecados ajenos y sumamente tolerantes y comprensivas con los propios, iba a estar encarnada en la figura de un intelectual judío que no tenía mucho de judío ni de cristiano.

### ***Jules Isaac (1877-1963)***

El francés Jules Isaac no era en modo alguno lo que podría denominarse un judío practicante. Al contrario, solo en



contadas ocasiones tomó una mayor conciencia de su ascendencia (de joven, cuando se hizo público el caso Dreyfus, posteriormente con la deportación y muerte de su



esposa y su hija en Auschwitz y luego con su minuciosa investigación durante la escritura de su obra cumbre, *Jésus et Israël* [9]). Isaac era un librepensador y un gran luchador en pro de la verdad [10].

Profundamente influenciado por el drama personal que supuso la muerte de su esposa y su hija en Auschwitz, el profesor Jules Isaac, en una carta dirigida a la doctora y amiga personal Marie-Françoise Payré, afirmaba lo siguiente: “la luz del horno crematorio de Auschwitz es el faro que alumbra y orienta todos mis pensamientos” [11].

Isaac, que ya era un académico reconocido en Francia y había ocupado un puesto muy relevante en el Ministerio de Educación, orientó la segunda etapa de su carrera, superados ya los sesenta años, al estudio de las raíces del antisemitismo. Consciente, como llegó a escribir, de que el único crimen de su esposa y su hija era apellidarse Isaac, buceó en los antecedentes históricos del odio hacia los judíos, y creyó encontrarlos en los muchos siglos de enseñanza cristiana sobre el pueblo de Israel.

A Jules Isaac le debemos la expresión “la enseñanza del desprecio”, que es el subtítulo que aparece en su última obra, *Las raíces cristianas del antisemitismo* [12]. El “esfuerzo obstinado”, tal como él mismo lo describe, por “desentrañar, y si es posible extirpar, las raíces cristianas del

antisemitismo” [13], le llevó a escribir hasta cuatro libros sobre esta materia. Isaac constató que “los cristianos —o aquellos a quienes se considera cristianos— son antisemitas” [14], y que ese antisemitismo “continúa propagándose ampliamente por medio de la pedagogía, la catequesis, la predicación, la literatura” [15].

Por tanto, habida cuenta de que el antisemitismo, consciente o inconsciente, es absolutamente incompatible con el legado recibido y la fe proclamada por el cristianismo, se imponía la necesidad de poner al descubierto sus raíces, ciertamente profundas, y arrancarlas de cuajo. Al conjunto de enseñanzas encaminadas no solo a diferenciarse drásticamente del judaísmo sino a despertar un odio hacia el mismo, cabía referirse como la “enseñanza del desprecio”. Un tipo de enseñanza sumamente pernicioso que “ha revelado ser un arma más nociva y más temible que cualquier otra’ para el judaísmo y los judíos” [16].

Esta enseñanza, según Isaac, puede resumirse en tres cuestiones principales:

- a) la noción de que la dispersión de los judíos tras la destrucción de Jerusalén en el año 70 fue un castigo divino derivado directamente de su rechazo al Mesías,
- b) la afirmación de que el judaísmo del siglo I era una religión muerta y legalista, carente de toda devoción hacia Dios y
- c) la acusación de que los judíos como colectivo eran culpables de “deicidio” porque habían crucificado a Jesús, y que por eso habían sido desheredados de las promesas que les fueron dadas por Dios en el Antiguo Testamento [17].

Isaac utilizó el método histórico (incluida la interpretación de los textos evangélicos pertinentes en el idioma original griego) para desmontar lo que él consideraba como distorsiones de la verdad histórica. Hizo notar que la dispersión judía, como acontecimiento histórico, era muy anterior en el tiempo y que nada tenía que ver con el hecho de no haber aceptado mayoritariamente al Mesías de Israel, que el judaísmo de la época de Jesús era mucho más vital y espiritual de lo que los autores cristianos estaban dispuestos a admitir y, finalmente, que solamente unos cuantos judíos, líderes religiosos en su mayoría, en connivencia con las autoridades romanas, habían provocado la crucifixión de Jesús de Nazaret, por lo que no cabía acusar al pueblo judío en su conjunto de deicidio alguno.

Para Isaac, que reconoce que la historia y la teología se encuentran en planos distintos, es necesario establecer las bases de la relación entre ambas: “La historia tiene el derecho de pedir cuentas a la teología del uso que hace de los datos históricos que le son suministrados. Tiene el derecho de exigirle que no los falsee ni los desnaturalice, que se mantenga honestamente fiel a la verdad histórica, en la medida en que esta puede ser honestamente captada y establecida. La teología está más allá de la historia, de acuerdo; pero con la condición de que la respete en el punto de partida, que parta de la verdad histórica; es este no solo su deber sino, me atrevería a decirlo, su deber sagrado” [18]

Jules Isaac apeló incansablemente a todos los cristianos, y especialmente a las autoridades eclesiásticas, para que se pusiera fin a este tipo de enseñanza [19] y comenzara a cultivarse, en su lugar, la enseñanza del aprecio. Ya en 1959, en el transcurso de una conferencia pronunciada en La

Sorbona, se expresaba en estos términos: “La enseñanza del desprecio ha durado demasiado, ha hecho demasiado daño. Ya no tiene derecho a la existencia. Quiera Dios que sea objeto de una condena solemne, y que no solo sea condenada sino totalmente borrada, abolida, proscrita, que desaparezca por siempre jamás de los libros que dicen ser cristianos, de los labios que dicen ser cristianos” [20].

Fruto de su empeño y de sus gestiones, tanto en reuniones de carácter ecuménico, como la conferencia de Seelisberg (Suiza) de 1947, como ante el propio Vaticano, donde llegó a entrevistarse con los papas Pío XII (1949) y Juan XXIII (1960) y a influir en lo que más tarde cristalizaría en forma de declaración conciliar sobre la religión judía (*Nostra Aetate*, 1965), las relaciones entre judíos y cristianos empezaron a asentarse sobre bases distintas.

### ***Abraham Joshua Heschel (1907-1972)***



A diferencia de Jules Isaac, Heschel era descendiente de una larga estirpe de rabinos ortodoxos. Polaco de nacimiento, tuvo que huir de la amenaza nazi y afincarse en Estados Unidos. Además de destacado teólogo y filósofo, fue un gran defensor de los derechos civiles y del diálogo interreligioso, y una voz muy respetada tanto por judíos como por cristianos.

Heschel que también escribió “a la luz de Auschwitz”, se presentaba como “un tizón arrebatado del fuego en el que mi pueblo fue quemado hasta la muerte” [21], y creía que

judíos y cristianos debían hacer causa común para denunciar las atrocidades del Holocausto. Después de todo, decía, “ambos [judíos y cristianos] debemos darnos cuenta de que en nuestra época el antisemitismo es anticristianismo y el anticristianismo es antisemitismo” [22].

Abraham Heschel habló extensamente sobre lo que él denominaba la “desjudaización”, fuera esta deliberada o no, del cristianismo. Invitado por el editor de la revista *The Christian Century* a aportar su visión sobre la renovación del protestantismo, tuvo esto que decir: “Muy pronto en la historia de la Iglesia cristiana se produjo el cultivo deliberado de las diferencias con respecto al judaísmo, una tendencia a entenderse a sí misma no a la luz de su inmensa deuda con el judaísmo sino de sus divergencias con él (...) El mensaje cristiano, que en sus orígenes pretendió ser una confirmación y culminación del judaísmo, se desvió muy pronto y se convirtió en un repudio y negación del judaísmo; la obsolescencia y la abrogación de la fe judía alcanzaron el estatus de convicción y doctrina; el nuevo pacto no se concibió como una nueva fase o revelación, sino como una abolición y sustitución del antiguo; el pensamiento teológico elaboró sus términos en medio de un espíritu de antítesis al judaísmo. Se adoptó la perspectiva del contraste y la contradicción, en vez del reconocimiento de las raíces, el parentesco y la deuda de gratitud” [23].

Ante esta actitud, evidentemente el judaísmo tenía todas las de perder. De nuevo las dicotomías ley-gracia, ira-amor, obediencia servil-libertad, particularismo-universalismo, justificación mediante las obras-justificación por medio de la fe, sirvieron para distanciar a la Iglesia de Israel y relegar a este a un pasado sin presente ni futuro. Para Heschel, la

gran cuestión que debía dilucidar la Iglesia cristiana era “si va a buscar sus raíces en el judaísmo y a considerarse a sí misma como una extensión del mismo, o si las buscará en el helenismo pagano y se considerará una antítesis del judaísmo” [24], para añadir más adelante: “El cristiano debería darse cuenta de que un mundo sin Israel será un mundo sin el Dios de Israel. El judío, por su parte, debería reconocer el papel destacado y la participación del cristianismo en el plan de Dios para la redención de todos los hombres” [25].

A partir de 1961, Heschel tuvo un estrecho contacto con el cardenal Augustin Bea, quien en esa época presidía el *Secretariado para la promoción de la unidad de los cristianos* y se ocupaba de los trabajos previos que culminarían en la declaración *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II. En los distintos memorandos sobre enseñanzas antijudías en la iglesia católica encargados por el cardenal, Heschel puso un gran empeño en que se hiciera un reconocimiento positivo del pueblo judío, que se condenara el antisemitismo y se rectificara la acusación de deicidio contra el pueblo en su conjunto, llegando incluso a entrevistarse con el papa Pablo VI en una ocasión.

Abraham J. Heschel siempre estuvo dispuesto a aportar su visión en centros y publicaciones cristianas. Así, fue el primer profesor judío que impartió clases en el Union Theological Seminary de Nueva York. Fue precisamente allí, en 1965, donde pronunció una conferencia que resultaría ser muy influyente, *No Religionis an Island* (Ninguna religión es una isla)[26]. En ella dejó claro, entre otras cosas, su firme compromiso con la Biblia hebrea y el Dios de Abraham, compartió su convicción de que al judaísmo le incumbía la fe de la Iglesia, y que ambas comunidades

religiosas debían dialogar, hacer frente común en determinadas cuestiones y mostrar una estima mutua.

Heschel siempre rechazó el proselitismo y las misiones entre los judíos. Creía que el diálogo no podía producirse si se consideraba a los judíos como potenciales conversos al cristianismo. Por eso se lamentó en cierta ocasión de que “en conversaciones con teólogos protestantes y católicos, más de una vez me he encontrado con una actitud de condescendencia hacia el judaísmo, una especie de lástima por aquellos que todavía no han visto la luz; tolerancia en vez de reverencia” [27]. En su lugar, se hacía esta pregunta: “¿Es que acaso no es obligación nuestra ayudarnos los unos a los otros a tratar de superar la dureza de corazón, a cultivar el sentido de asombro y misterio, a franquear las puertas de la santidad en el tiempo, a abrir las mentes ante el desafío de la Biblia hebrea, procurando responder a la voz de los profetas? [28]. Ese era, para él, el punto de encuentro.

Heschel entendía que debía producirse un diálogo franco, sin disputas ni polémicas, aun siendo plenamente consciente de que había diferencias de calado entre judíos y cristianos. “De hecho, existe una profunda brecha entre los cristianos y los judíos en lo concerniente a, por ejemplo, la divinidad y el mesianismo de Jesús. Pero de un lado y otro de la brecha podemos tendernos las manos.” [29] De ahí su llamamiento a adoptar un espíritu de modestia: “La humildad y la contrición parecen estar ausentes allí donde más se las necesita: en la teología. Pero la humildad es el principio y el fin del pensamiento religioso, la prueba secreta de la fe. No hay verdad sin humildad ni certeza sin contrición” [30].

Judíos y cristianos comparten muchas cosas y se enfrentan a la misma realidad de un mundo profundamente herido y necesitado. “¿Cuál es, entonces, el propósito de la cooperación interreligiosa?” se pregunta Heschel al final de la conferencia ya citada, “No es ni adularse ni refutarse el uno al otro, sino ayudarse mutuamente, compartir los frutos de la percepción y el estudio, cooperar en empresas académicas del más alto nivel intelectual y, lo que es aún más importante, buscar fuentes de devoción en el desierto, tesoros de sosiego, la capacidad de amar y preocuparse por los hombres. Lo que se necesita urgentemente son formas de ayudarse mutuamente en la difícil situación del aquí y el ahora mediante el coraje de creer que la palabra del Señor permanece para siempre, así como en el aquí y ahora; cooperación para tratar de dar lugar a una resurrección de la sensibilidad, un renacimiento de la conciencia; mantener viva las chispas divinas en nuestras almas, fomentar la apertura al espíritu de los Salmos, reverenciar las palabras de los profetas y mostrar fidelidad al Dios vivo” [31].

Los planteamientos de Heschel han tenido una enorme repercusión sobre el diálogo interreligioso entre judíos y cristianos hasta el día de hoy. De tal manera que muchos llegan a expresar sus ideas sin ni siquiera darse cuenta de que están citando a Heschel, lo que lo convierte, sin duda, en un auténtico clásico [32].

### ***Reacción de la iglesia católica*** [33]

Ante las importantes voces judías de Jules Isaac y Abraham J. Heschel, el catolicismo tradicionalista, anclado en las posturas preconciarias (esto es, anteriores al Vaticano II), reniega de los avances en materia de acercamiento y diálogo interreligioso que se ha venido produciendo desde finales de

la Segunda Guerra Mundial, considerándolos una claudicación inaceptable. La iglesia católica, apostólica y romana, dicen, es la única verdadera [34].

En cuanto a la postura oficial de Roma, la Declaración *Nostra Aetate*, que un autor ha tildado de “revolución copernicana” [35], es cierto que ha marcado un hito en las relaciones entre el catolicismo romano y el judaísmo. Téngase en cuenta que, hasta pocos años antes [36], en la liturgia del Viernes Santo en la Pasión del Señor, el sacerdote que oficiaba el oficio vespertino decía literalmente lo siguiente:

*Oremos también por los pérfidos judíos para que Dios nuestro Señor quite el velo de sus corazones, a fin de que ellos también reconozcan a Jesucristo Nuestro Señor. Amén.*

*Oh Dios todopoderoso y eterno, que no rechazas de tu misericordia ni a los pérfidos judíos: oye las plegarias que te dirigimos por la obcecación de aquel pueblo, para que, reconociendo la luz de tu verdad, que es Jesucristo, salgan de sus tinieblas. Por Jesucristo Nuestro Señor. Amén.*

En la actualidad, el enunciado de esta oración ha cambiado sustancialmente. Así, la última versión del Misal [37] dice:

*Oremos también por el pueblo judío, el primero a quien habló el Señor Dios nuestro, para que acreciente en ellos el amor de su nombre y la fidelidad a la alianza.*

*DIOS todopoderoso y eterno,  
que confiaste tus promesas a Abraham y a su descendencia,  
escucha con piedad las súplicas de tu Iglesia,  
para que el pueblo de la primera alianza  
llegue a conseguir en plenitud la redención.  
Por Jesucristo, nuestro Señor. Amén.*

*Nostra Aetate* (1965) [38] dejó atrás la acusación de deicidio contra el pueblo judío y abrió la puerta a la condena del antisemitismo y al reconocimiento de la vigencia de los tratos de Dios con los judíos, reconociendo a la Iglesia, eso sí, como “nuevo Pueblo de Dios”. En ese sentido, no se produjo una superación del tradicional supersesionismo cristiano [39].

*Al investigar el misterio de la Iglesia, este Sagrado Concilio recuerda los vínculos con que el Pueblo del Nuevo Testamento está espiritualmente unido con la raza de Abraham.*

*Pues la Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en los Patriarcas, en Moisés y los Profetas, conforme al misterio salvífico de Dios. Reconoce que todos los cristianos, hijos de Abraham según la fe, están incluidos en la vocación del mismo Patriarca y que la salvación de la Iglesia está místicamente prefigurada en la salida del pueblo elegido de la tierra de esclavitud. Por lo cual, la Iglesia no puede olvidar que ha recibido la Revelación del Antiguo Testamento por medio de aquel pueblo, con quien Dios, por su inefable misericordia se dignó establecer la Antigua Alianza, ni puede olvidar que se nutre de la raíz del buen olivo en que se han injertado las ramas del olivo silvestre que son los gentiles. Cree, pues, la Iglesia que Cristo, nuestra paz, reconcilió por la cruz a judíos y gentiles y que de ambos hizo una sola cosa en sí mismo.*

*La Iglesia tiene siempre ante sus ojos las palabras del Apóstol Pablo sobre sus hermanos de sangre, “a quienes pertenecen la adopción y la gloria, la Alianza, la Ley, el culto y las promesas; y también los Patriarcas, y de quienes procede Cristo según la carne” (Rom 9,4-5), hijo de la Virgen María. Recuerda también que los Apóstoles, fundamentos y columnas de la Iglesia, nacieron del pueblo judío, así como muchísimos de aquellos primeros discípulos que anunciaron al mundo el Evangelio de Cristo.*

*Como afirma la Sagrada Escritura, Jerusalén no conoció el tiempo de su visita, gran parte de los Judíos no aceptaron el Evangelio e incluso no pocos se opusieron a su difusión. No obstante, según el Apóstol, los Judíos son todavía muy amados de Dios a causa de sus padres, porque Dios no se arrepiente de sus dones y de su vocación. La Iglesia, juntamente con los Profetas y el mismo Apóstol espera el día, que sólo Dios conoce, en que todos los pueblos invocarán al Señor con una sola voz y “le servirán como un solo hombre” (Sof 3,9).*

*Como es, por consiguiente, tan grande el patrimonio espiritual común a cristianos y judíos, este Sagrado Concilio quiere fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y aprecio entre ellos, que se consigue sobre todo por medio de los estudios bíblicos y teológicos y con el diálogo fraterno.*

*Aunque las autoridades de los judíos con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo, sin embargo, lo que en su Pasión se hizo, no puede ser imputado ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy. Y, si bien la Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos como reprobados de Dios ni malditos, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras. Por consiguiente, procuren todos no enseñar nada que no esté conforme con la verdad evangélica y con el espíritu de Cristo, ni en la catequesis ni en la predicación de la Palabra de Dios.*

*Además, la Iglesia, que reprueba cualquier persecución contra los hombres, consciente del patrimonio común con los judíos, e impulsada no por razones políticas, sino por la religiosa caridad evangélica, deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos.*

*Por los demás, Cristo, como siempre lo ha profesado y profesa la Iglesia, abrazó voluntariamente y movido por inmensa caridad, su pasión y muerte, por los pecados de todos los hombres, para que todos consigan la salvación. Es, pues, deber de la Iglesia en*

*su predicación el anunciar la cruz de Cristo como signo del amor universal de Dios y como fuente de toda gracia.*

### **Reacción de las iglesias protestantes [40]**

Por razón de su propia naturaleza y estructura, las iglesias protestantes siempre han mantenido posturas muy variopintas sobre prácticamente cualquier cuestión. Al carecer de una sola cabeza centralizada, las dificultades para alcanzar consensos han resultado ser notablemente difíciles. Este fue el caso, también, cuando se quiso recobrar una postura teológica equilibrada que diera cabida a la vigencia de los pactos de Dios con Israel.

La primera reacción se produjo tras la convocatoria de la conferencia internacional de Seelisberg, en 1947. Allí, con la presencia e indudable influencia de Jules Isaac, se acordaron los siguientes diez puntos (que, posteriormente, serían reafirmados, actualizados y ampliados en una conferencia internacional celebrada en Berlín en 2009):

1. Recordemos que el mismo Dios único nos habla a todos a través del Antiguo y el Nuevo Testamento.
2. Recordemos que Jesús nació de una madre judía, del linaje de David y el pueblo de Israel, y que su amor y perdón eternos abarcan a su propio pueblo y a todo el mundo.
3. Recordemos que los primeros discípulos, los apóstoles y los primeros mártires eran judíos.
4. Recordemos que el mandamiento fundamental del cristianismo de amar a Dios y a nuestro prójimo, proclamado ya en el Antiguo Testamento y confirmado por

Jesús, es vinculante tanto para cristianos como para judíos en todas las relaciones humanas, sin excepción alguna.

5. Evitemos distorsionar o tergiversar el judaísmo bíblico o posbíblico con el objeto de ensalzar el cristianismo.

6. Evitemos el uso de la palabra judíos en el sentido exclusivo de enemigos de Jesús y las palabras enemigos de Jesús para designar a todo el pueblo judío.

7. Evitemos presentar la Pasión de tal manera que provoque odio contra todos los judíos, o exclusivamente contra los judíos, por haber dado muerte a Jesús. Fue tan solo una parte de los judíos de Jerusalén la que pidió la muerte de Jesús, y el mensaje cristiano siempre ha sido que fueron los pecados de la humanidad, personificados en aquellos judíos y de los que todas las personas participamos, los que llevaron a Cristo a la cruz.

8. Evitemos referirnos a las maldiciones bíblicas, o al clamor de una multitud enfurecida: “Su sangre sea sobre nosotros y sobre nuestros hijos”, sin recordar que este grito no debe ir en detrimento de las palabras infinitamente más importantes de nuestro Señor: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen”.

9. Evitemos promover la idea supersticiosa de que el pueblo judío es reprobado y maldito, reservado para un destino de sufrimiento.

10. Evitemos hablar de los judíos como si los primeros miembros de la Iglesia no hubieran sido judíos.

A partir de entonces, distintas denominaciones, tanto dentro del protestantismo histórico —incluido el Consejo Mundial de Iglesias— como de grupos evangélicos independientes, han buscado plasmar esas pautas generales en diferentes declaraciones sobre la relación entre las iglesias y los judíos. El eje fundamental de todos estos pronunciamientos es el reconocimiento de la validez, a día de hoy, de los pactos de Dios con su pueblo Israel, lo cual debería hacer que los cristianos renunciaran, de una vez y por todas, a cualquier triunfalismo o arrogancia, y se sintieran profundamente deudores de la elección, llamamiento y misión del pueblo judío.

Como pequeña muestra de estos nuevos tiempos, podemos señalar que en 1980, el Sínodo de la Iglesia Protestante de Renania, Düsseldorf, hizo pública la declaración titulada *Hacia la renovación de la relación entre cristianos y judíos*, en la que se hacía corresponsable del Holocausto y expresaba en los términos más claros “la permanente relevancia del pueblo judío en la historia divina (p. ej. Rom 9–11)”, así como que “la continua existencia del pueblo judío, su regreso a la Tierra Prometida y también la fundación del Estado de Israel, son señales de la fidelidad de Dios hacia su pueblo” [41]. El Sínodo admite creer “en la permanente elección del pueblo judío como el pueblo de Dios y ser consciente de que, a través de Jesucristo, la iglesia es incorporada al pacto de Dios con su pueblo” [42]. Un lenguaje a todas luces muy diferente al de tiempos pretéritos, que da lugar a una afirmación taxativa: “Negamos que el pueblo de Israel haya sido rechazado por Dios o que haya sido reemplazado por la iglesia” [43].

Por su parte, la iglesia presbiteriana de EE. UU. (PCUSA) — en absoluto sospechosa de dispensacionalismo o

fundamentalismo— dijo esto en 1987 (*A Theological Understanding of the Relation Between Christians and Jews* [Una interpretación teológica de la relación entre cristianos y judíos], en la Afirmación n° 4): “Afirmamos que dan testimonio del reinado de Dios tanto la existencia actual del pueblo judío como la proclamación de la iglesia del evangelio de Jesucristo. Así pues, cuando hablamos con los judíos acerca de cuestiones de fe, siempre debemos reconocer que los judíos ya tienen una relación de pacto con Dios” [44].

Es evidente que no todas las iglesias protestantes se han posicionado con tanta claridad al respecto, o han sido capaces de mantener la misma coherencia a lo largo del tiempo. Por lo demás, el supersesionismo entre las denominaciones reformadas está muy arraigado y, en algunos casos, ni siquiera el Holocausto les ha llevado a un replanteamiento teológico. Aun así, en general se puede afirmar que ha habido avances considerables. El diálogo entre judíos y cristianos se ha convertido ya en algo habitual y ha servido para reforzar los numerosos vínculos que nos unen.

Dos figuras aparentemente minúsculas, un historiador judío apasionado por la verdad (Jules Isaac) y un rabino no menos apasionado y comprometido con el diálogo interreligioso (Abraham Heschel), tuvieron una influencia notable en la formulación final de *Nostra Aetate* y, en general, en el cambio de actitud de las iglesias cristianas hacia el pueblo de Israel. A ellos les siguieron otros nombres ilustres, como el ya citado Michael Wyschogrod o David Novak, entre otros. Su voz, la de la conciencia judía que las iglesias cristianas necesitaban escuchar, sigue viva y continúa recordándonos que hacen falta interlocutores

cristianos, constructores de puentes, dispuestos a reconocer el papel insustituible de Israel dentro del plan divino de la redención, que estén convencidos de la verdad de lo afirmado por Wyschogrod: “Solo quienes aman al pueblo de Israel pueden amar al Dios de Israel” [45].

## NOTAS

[1] La proclamación y el diálogo no están reñidos entre sí. Quienes niegan la necesidad del diálogo o lo identifican como una debilidad o una concesión al relativismo propio de la sociedad posmoderna, deberían recapacitar sobre el carácter bidireccional de la comunicación y las relaciones humanas. El teólogo judío Michael Wyschogrod, en un artículo titulado *A Jewish View of Christianity* (en *Toward a Theological Encounter: Jewish Understandings of Christianity*, ed. Leon Klenicki. Nueva York: Paulist Press, 1991, pp. 104-119), dice al respecto: “A mi juicio, no hay nada tan pernicioso como el rechazo a hablar con el otro. Allí donde hay comunicación hay esperanza, pero donde no hay comunicación, la base misma de la esperanza está ausente”.

[2] Tal vez inspirándose en estas palabras, Abraham J. Heschel, uno de los protagonistas de este artículo, le puso como título a su famosa conferencia inaugural en el *Union Theological Seminary* de noviembre de 1965 *Ninguna religión es una isla*.

[3] Tal vez las más destacadas, pero desde luego no las únicas, fueron las de A. von Harnack (*Marción: Das Evangelium vom Fremden Gott* [Marción: el evangelio de un dios extraño]. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1921) y Friedrich Schleiermacher (*The Christian Faith*. Londres: T&T Clark, 1999. Existe edición en español: *La fe cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2013).

[4] Un relato siquiera somero del antisemitismo o la judeofobia excede, con mucho, los objetivos marcados para este artículo. Una obra reciente sobre esta cuestión es la de Gustavo D. Perednik, *Judeofobia. Las causas del antisemitismo, su historia y su vigencia actual*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana, 2018.

[5] Cf. Martin Niemöller, *Reden 1955-1957*. Darmstadt: Verlag Stimmeder Gemeinde, 1957, p. 152.

[6] Cf. Martin Stöhr, “Learning Step by Step in the Jewish-Christian Dialogue”, en *Immanuel*, 24-25, 1990, p. 267.



- [7] Cf. Norman Solomon, “Holocaust”, en Paul Barry Clarke & Andrew Linzey (eds.), *Dictionary of Ethics, Theology and Society*, Londres y Nueva York: Routledge, 1996, p. 436.
- [8] Cf. Martin Stöhr, op. cit., p. 271.
- [9] Cf. Jules Isaac, *Jésus et Israël*. París: Albin Michel, 1948. Es muy de lamentar que esta obra no esté traducida al español, aunque sí existe una versión inglesa de 1971 (*Jesus and Israel*), publicada por Holt, Rinehart and Winston.
- [10] De hecho, en 1977, con ocasión de la celebración del centenario de su nacimiento, en el reverso de una medalla conmemorativa dedicada a su persona podía leerse la frase Pro Veritate Pugnator.
- [11] Citado por Jean Meyer, *Estrella y cruz. La conciliación judeo-cristiana (1926-1965)*, México, Taurus, 2016. ed. electrónica.
- [12] Cf. Jules Isaac, *Las raíces cristianas del antisemitismo. La enseñanza del desprecio*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1966 (original francés de 1962).
- [13] Cf. Isaac, ibíd., p. 9.
- [14] Cf. Isaac, ibíd., p. 15.
- [15] Cf. Isaac, ibíd., p. 17.
- [16] Cf. Isaac, ibíd., p. 25.
- [17] Precisamente en la traducción inglesa de *Jésus et Israël*, en 1971, comienza a hablarse del concepto de supersesionismo o reemplazo, en el sentido teológico moderno (posterior a la Segunda Guerra Mundial) de sustitución o reemplazo de Israel por parte de la Iglesia (cf. Matthew A. Tapie, *Aquinas on Israel and the Church. The Question of Supersessionism in the Theology of Thomas Aquinas*. Eugene, OR: Pickwick, 2014. ed. electrónica).
- [18] Cf. Isaac, op. cit., p. 34.
- [19] De hecho, el subtítulo de la traducción inglesa de *Jésus et Israël* es “Un llamamiento a la necesaria rectificación de la enseñanza cristiana sobre los judíos”.
- [20] Cf. Isaac, op. cit., p. 26.
- [21] Cf. Abraham Joshua Heschel, “No Religionisan Island”, en *Union Seminary Quarterly Review*, Vol. XXI No. 2 Part I, Jan. 1966, p. 117.
- [22] Heschel, ibíd., p. 118.
- [23] Abraham Joshua Heschel, “Protestant Renewal: A Jewish Perspective”, en *The Christian Century*, Vol. LXXX, nº 49, pp. 1501-4.
- [24] Cf. Abraham Joshua Heschel, “No Religionisan Island”, en *Union Seminary Quarterly Review*, Vol. XXI No. 2 Part I, Jan. 1966, p. 124.
- [25] Cf. Heschel, ibíd., p. 124.
- [26] El texto original en inglés de la conferencia está disponible online:

<https://utsnyc.edu/wp-content/uploads/Heschels-No-Religion-is-an-Island.pdf>

- [27] Cf. Heschel, op. cit., pp. 122-123.
- [28] Cf. Heschel, op. cit., pp. 125.
- [29] Cf. Heschel, op. cit., pp. 126.
- [30] Cf. Heschel, op. cit., pp. 127-128.
- [31] Cf. Heschel, op. cit., pp. 133.
- [32] Cf. Stanislaw Krajewski, “Abraham Joshua Heschel and the Declaration ‘DabruEmet’”, en *Shofar*, vol. 26, no. 1, 2007, p. 166.
- [33] Para un resumen más completo de las relaciones entre judíos y cristianos a partir de 1945, véase Rubén Gómez, *A Jacob amé*. Bellingham, WA: Tesoro Bíblico, 2019, pp. 117-129.
- [34] Un claro ejemplo de ello en lengua española es la reacción de David Núñez, en su obra *¿En qué quedamos? ¿Son o no son deicidas los judíos?* (Editorial Presencia en el mundo: Buenos Aires, 1967), donde responde, entre otros, a la obra editada por Rafael López Jordán (*No son deicidas*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1966), donde se recogían aportaciones de distintos autores que se felicitaban por la apertura que representaba la Declaración *Nostra Aetate* en lo referente a las relaciones con los judíos.
- [35] Cf. Gilbert S. Rosenthal (ed.), *A Jubilee for All Time. The Copernican Revolution in Jewish-Christian Relations*. Cambridge, Reino Unido: Lutterworth Press, 2017.
- [36] Concretamente, hasta 1959.
- [37] Cf. Misal Romano (tercera edición), edición típica en lengua española para España, 2016.
- [38] La Declaración consta de cinco apartados. Aquí reproducimos únicamente la sección dedicada a la religión judía. Se puede consultar el texto completo online: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html)
- [39] Esta postura, conocida habitualmente como *teología del reemplazo*, esto es, la afirmación de que la Iglesia ha sustituido a Israel como nuevo pueblo escogido, es la gran cuestión pendiente en todo diálogo entre judaísmo y cristianismo. A nuestro juicio, la clave está en una interpretación correcta y equilibrada de la enseñanza del apóstol Pablo en los capítulos 9 a 11 de la epístola a los Romanos.
- [40] Cf. nota 34.
- [41] Cf. Franklin Sherman (ed.), *Bridges: Documents of the Christian-Jewish Dialogue. Volume One, The Road to Reconciliation (1945-1985)*. Nueva York, NY: Paulist Press, 2011. ed. electrónica.

[42] Cf. Sherman, *ibíd.* ed. electrónica.

[43] Cf. Sherman, *ibíd.* ed. electrónica.

[44] Cf. Franklin Sherman (ed.), *Bridges: Documents of the Christian-Jewish Dialogue. Volume Two, Building a New Relationship (1986-2013)*. Nueva York, NY: PaulistPress, 2014. ed. electrónica.

[45] Cf. Michael Wyschogrod, “Israel, the Church, and Election”, en *Brothers in Hope*, Nueva York: Herder and Herder, 1970, p. 80.

## NOTICIAS DE LA FACULTAD

### **Continuación de la Exposición Gráfica “450 aniversario de la Biblia del Oso de Casiodoro de Reina”**

Hemos continuado la Exposición Gráfica en colaboración con el Consejo Evangélico de Canarias, que se ha celebrado en Tenerife del 28 de Octubre al 3 de Noviembre, con la participación de una conferencia el 30 de Octubre sobre “*La Reforma y la introducción de la Biblia en Canarias*” impartida por el profesor Dr. José Luis Fortes Gutiérrez.

Seguidamente se celebró el Día Internacional de la Reforma Protestante el 31 de Octubre, en el salón de actos del Recinto Ferial de Santa Cruz de Tenerife, en el que participaron el licenciado en historia Don Victor Nuñez con una conferencia sobre “La Biblia en 2019”, el grupo Gospel “Vocal Grodve” y el “Coro Unido de Tenerife”.

### **Cursos presenciales**

\* En los meses de septiembre-octubre se inició un nuevo curso de la Facultad Teológica Cristiana Reformada, que dirigió el profesor Rolando Suarez de la Guardia, sobre el tema “Pentateuco”, en los locales de la Iglesia “Ministerio la Mano de Dios”, en Vecindario, Calle Velázquez, 62, todos los viernes a las 19.30 horas.

\* Del 14 al 18 de Octubre se ha celebrado un curso sobre la “Introducción al estudio del Libro de los Salmos” que presentó el profesor Dr. José Uwe Hutter, en los locales de la Iglesia “Jesús es la puerta”, Calle Betel, (Lomo los Frailes) de las Palmas, de lunes a viernes a las 19.30 horas.

## Actividades de los Profesores

### **\* José Uwe Hutter**

22-23 de noviembre: Reunión del Comité de Lausana, Navacerrada

29 de noviembre - 1 de diciembre: Clases de la Formación Bíblica, Ferrol: Arqueología y Biblia

30 de diciembre - 1 de enero: Conferencias en Las asambleas de hermanos, Marín (Pontevedra).

Estudio y preparación del próximo seminario de Teología y Psicología Pastoral de la Alianza Evangélica Española.

### **\* José Luis Fortes Gutiérrez**

Auspiciada por la Facultad Teológica Cristiana Reformada se celebró el día 30 de Octubre la Conferencia sobre “*La Reforma y la introducción de la Biblia en Canarias*”, presentada por el Dr. José Luis Fortes Gutiérrez, realizada en el exconvento de Santo Domingo, de San Cristobal de la Laguna, en Colaboración con el Consejo Evangélico de Canarias y el Excmo. Ayuntamiento de San Cristobal de la Laguna (Tenerife).

Docencia en la FTCCR colaborando en la dirección de Tesinas de Grado (Licenciatura) y Tesis de Maestría.

Preparación para su publicación de un libro sobre la “Historia del Protestantismo en las Islas Canarias”.

Impartición de las conferencias o cursos que solicitan entidades religiosas federativas como el CEC y la AMEIC, o determinadas iglesias locales.

**\* *Juan Manuel Quero Moreno***

Continúa con el trabajo de publicación de diferentes libros, con el reto constante de poderlos preparar en sus ajustes y edición final.

Los libros tienen una temática más teológica y pastoral:

«*Bálsamo en el dolor: asistencia en crisis*». Este libro tiene un tinte muy de teología práctica que afronta las ayudas más recomendables en tiempos de crisis diversas.

«*Luces y sombras en la Historia de la Iglesia*». Es una aproximación a los grandes logros de la Iglesia protestante, así como sus errores, como muestra de una institución que no es perfecta.

*Kairos: «el tiempo de Dios»*. Este es el título de una serie de libros de carácter muy bíblico. Son breves reflexiones, que invitan a la reflexión tanto en los aspectos espirituales como en los temas más cotidianos.

**\* *Alfonso Ropero Berzosa***

Participación en octubre en la Feria Internacional del Libro de Monterrey (México), el ensayista y teólogo **Alfonso Ropero**, representando a la Editorial CLIE. El Director Editorial de esta casa versó su ponencia sobre el tema "*La literatura y la espiritualidad*".

El mes de Octubre ha tenido lugar la presentación oficial de la salida al mercado de la Biblia de estudio Matthew Henry, editada por Alfonso Ropero y publicada por Editorial CLIE. La obra consta de 20.000 notas a pie de página, tomadas de los comentarios de M. Henry, M. Lutero, J. Calvino, C.F. Keil, A.T. Robertson y de más de un centenar de autores evangélicos en línea con el pensamiento de Henry y otros autores puritanos como Owen, Flavel, Baxter.

Sigue con los trabajos de elaboración de la Biblia profética, que es esencialmente una Biblia de estudio de todo lo que tiene que ver con la profecía; entendiendo por profecía no solo el anuncio de eventos futuros, sino también los vaticinios y amonestaciones de carácter moral que los profetas anuncian de parte de Dios para la corrección ético-religiosa del pueblo y la práctica de la justicia con el prójimo, en especial los pobres y vulnerables socialmente, como las viudas, los huérfanos y los extranjeros.

**\* *Manuel Díaz Pineda***

Participación con la presentación y dirección como Comisario de la Exposición Gráfica en colaboración con el Consejo Evangélico de Canarias, que se ha celebrado en Tenerife del 28 de Octubre al 3 de Noviembre.

Publicación del libro "*450 aniversario de la Biblia del Oso de Casiodoro de Reina*", Exposición gráfica, en Las Palmas de Gran Canaria.

Sigue con los trabajos de elaboración del libro "*Historia del cristianismo*" para la colección Curso de Formación Teológica Evangélica de Editorial Clie.

## RESEÑA DE LIBROS



***“La naturaleza de la doctrina. Religión y teología en una época postliberal”*** de George A. Lindbeck. Editorial Clie, 2018.

“Con el paso del tiempo, este pequeño escrito se ha revelado como uno de los trabajos más influyentes de la teología académica en inglés de los últimos 50 años. Sería difícil encontrar un teólogo en América del Norte o Gran Bretaña que no tenga una opinión sobre él, en muchos casos publicada...” Bruce D. Marshall.

En 1984 el luterano George A. Lindbeck, profesor de teología en la Universidad de Yale, publicó un libro titulado *“La naturaleza de la doctrina. Religión y teología en una época postliberal”*, que prontamente marcó el pensamiento teológico de los países de habla inglesa. Su impacto fue tal que los comentarios y artículos sobre esta obra fueron de una abundancia pocas veces observada.

Cuando en 2009 se cumplieron 25 años de la publicación original se realizó una edición conmemorativa para la que Lindbeck escribió un prólogo y un epílogo, en su versión alemana, además de incluirse un estudio sobre la misma a cargo de uno de sus discípulos, Bruce D. Marshall.

Al presente, a más de 34 años de su publicación, la propuesta de este profesor tiene plena vigencia. El tiempo no ha hecho mella en ella, sino todo lo contrario, estamos ante un clásico en el campo de la teología. Se puede decir, sin temor a equivocarnos, que en todos estos años ha sido el libro que más ha influenciado la teología anglosajona y su peso a nivel mundial es inmenso, tanto en el terreno protestante como en el católico.

Lindbeck marcó una nueva línea que hasta entonces no había sido articulada de esta forma y todo ello en un libro originalmente de seis capítulos y que no llegaba a 150 páginas. Se trataba de la maduración de lo que se ha llamado una teología postmoderna o postliberal y, que da por superada una visión tanto fundamentalista como liberal de la religión. Junto a Hans Frei, fue el fundador de una nueva escuela de teología, la “Escuela de Yale”, aunque justo es reconocer que otros tantos ya apuntaron ideas esenciales después recogidas, organizadas y desarrolladas.

El volumen que estamos reseñando se trata precisamente de la edición conmemorativa del 25º aniversario y, por fin, celebramos su traducción al castellano.

El libro se articula en una presentación a cargo de los traductores; una introducción de la mano de Bruce D. Marshall y un prólogo del autor a la edición alemana seguido del prólogo de la edición original. A continuación, tenemos propiamente el libro que Lindbeck escribió y dividió en seis capítulos y cuyos títulos son:

- \* Teoría, ecumenismo y cultura: la propuesta en su contexto.
- \* Religión y experiencia: una cuestión pre-teológica.
- \* Muchas religiones y una sola fe verdadera.
- \* Teorías sobre la doctrina.
- \* Poniendo a prueba la teoría: cristología, mariología e infabilidad.
- \* Hacia una teología postliberal.

Finalmente tenemos un epílogo que, como ya apuntamos, es del propio autor centrado en el capítulo 3, y en donde entra en más detalles y explicaciones de lo allí contenido: una bibliografía en donde se apuntan los escritos de Lindbeck y otro listado de escritos sobre la obra del autor. De esta forma, el libro que tenemos en nuestras manos pasa de las 200 páginas.

Más que entrar en detalles de lo que trata cada capítulo lo que se hace necesario es explicar de forma sucinta la propuesta del autor ya que todo lo demás gira en torno a ella.

Esta visión postliberal de la teología aparece explicada, como no podía ser de otra forma, al principio del primer capítulo. Para ello presenta las tres posiciones más conocidas y aceptadas de comprensión del fenómeno de lo religioso en el ser humano, a las que le sigue la defendida por él.

La primera es la proposicional, que sería la tradicional, la conservadora o preliberal. La misma se sostiene en un cuerpo de doctrinas que se cree inamovible y que se identifica con la verdad. Son proposiciones objetivas que nos aclaran o enseñan diferentes aspectos de la realidad. Cuando se considera el conjunto de la doctrina al completo, tendríamos una imagen bastante ajustada a lo verdadero. Esto es así ya que se trata de una revelación divina que no puede contener ningún tipo de parcialidad o error. O se acepta o se rechaza, no hay lugar a la modificación que se consideraría una capitulación. Las otras religiones, en el mejor de los casos, serían un compendio de creencias auténticas y falsas.

La segunda es la que el autor denomina experiencial-expresivista. Es la posición liberal que va en la dirección opuesta a la anterior. Así, las doctrinas no hablan de verdades objetivas, sino de experiencias de lo religioso. Son expresiones subjetivas de lo sentido en nuestro interior o bien manifestaciones de orientaciones existenciales. Por ello el credo de un determinado grupo religioso es algo simbólico y, por tanto, no habría una religión verdadera resultado de una revelación divina concebida de forma tradicional. Las religiones serían diferentes manifestaciones de una experiencia de lo sagrado que es común a los seres humanos. El origen de la teología liberal está en Schleiermacher.

Esta segunda aproximación al fenómeno religioso ha estado en continuo aumento desde su aparición, cada vez ha sido más aceptada, en tanto que la primera ha ido en dirección contraria.

En tercer lugar, estaría la combinación de las dos anteriores. Karl Rahner y Bernard Lonergan son nombres destacables que han dado a conocer esta postura.

Frente a todas ellas el autor coloca la cultural-lingüística que cree superior a las precedentes. Ésta considera que una religión es algo parecido a una cultura o un lenguaje y, por ello, se fija en las similitudes que existen entre las religiones y las culturas.

Una religión no sería el resultado de una experiencia común de ultimidad (experiencial-expresivista), sino que su dirección sería la contraria. El individuo ya nace en una cultura que es todo un marco conceptual de lo que es la vida al completo, y de análoga forma la experiencia religiosa se da en ese individuo al encontrarse ya con todo un esquema religioso que comprende la existencia. Es lo externo a él lo que se traduce en una vivencia interna. Un creyente, sea cual sea su religión, lo es al adecuarse y aprender lo que se espera de él de acuerdo a esa tradición religiosa en concreto. Se aprende lo religioso antes de que se experimente o se entiendan y acepten sus propuestas doctrinales básicas (proposicional). Los enunciados doctrinales son verdaderos si son capaces de hablar de lo que desean expresar (es la gramática de la religión), si poseen un adecuado significado dentro de su sistema.

El lenguaje también funcionaría de forma semejante, ya que con él categorizamos nuestra realidad y nos habilita para pensar y expresarnos dentro ella. Así el lenguaje religioso se aprende y nos provee una visión determinada del mundo. No se podría hablar, por tanto, de que una religión es más verdadera que otra de igual forma a como no puede decirse que una cultura es más verdadera que otra. No existen culturas verdaderas o falsas, sencillamente lo que hay son diferentes culturas que abarcan la totalidad de la realidad humana para aquellos que viven dentro de ellas.

Seguro que al lector le han surgido toda una serie de preguntas y no menos dudas, el resto del libro lo dedica el autor precisamente a poner a prueba su propuesta.

Lo que movió a Lindbeck a escribir el presente libro fue su preocupación y deseo por el ecumenismo, y todo ello desde una genuina fe cristiana. Fue observador en el Concilio Vaticano II, enviado allí por la Federación Mundial Luterana. Para él, la división cristiana era un escándalo y toda su determinación fue en esta línea, esto es a subsanar en alguna medida tal realidad. Su esfuerzo escrito más influyente es esta obra.

A pesar de ser escueta, la misma no se deja leer de forma rápida, no es una lectura que se despacha en tres tardes. Como los mismos traductores reconocen, su labor no fue fácil en muchas ocasiones debido a la “austeridad lingüística” del autor, algo a lo que también alude en su introducción Bruce Marshall. A esta austeridad hay que agregarle el gran conocimiento que posee Lindbeck y lo novedoso de su propuesta. Esto significa que el lector debe hacer una lectura tranquila, reposada, para asimilar y comprender lo que el autor nos quiere transmitir.

Afortunadamente, estamos ante la edición conmemorativa, y así dispone del epílogo escrito por el propio autor y que es una ampliación-explicación de elementos esenciales de su pensamiento contenidos en el capítulo tercero. Este epílogo es enormemente valioso para el lector al que no le haya quedado claro algunas ideas.

Ante todo lo ya expuesto se hace evidente que estamos ante un escrito de lectura obligada. Cualquier institución académica de teología, así como pastores, teólogos o interesados en el estudio serio de las religiones, no pueden pasar por alto conocer al detalle la propuesta de Lindbeck. Sin duda después se interesarán por las reacciones que la misma produjo, el aluvión de escritos que aparecieron en un sentido u otro. Consecuentemente, la propuesta postliberal de este brillante luterano obligará al lector a tomar una posición en relación a ella, tal vez incluso pueda

adoptar algunas ideas y amoldarlas a su propia teología... el caso es que un libro como el presente hay que leerlo. Muy bienvenida sea su traducción al mundo de habla hispana.

ALFONSO PÉREZ RANCHAL



**“Enseñar para la vida”** de Juan Manuel Quero Moreno; impresa en Publidisa Sevilla, 2015

El presente libro es el resultado de un trabajo de investigación minucioso y concienzudo acerca de la influencia de notas claves de la fe protestante en algunos proyectos para la renovación de la educación en España, durante los siglos diecinueve y veinte. Haciendo uso de una variedad de fuentes se establece aquí la forma en que se dio en España el esfuerzo por adoptar principios renovadores de la pedagogía provenientes de la fe y práctica del protestantismo.

La relación directa entre el protestantismo y el surgimiento del mundo moderno es un hecho histórico establecido que se ha estudiado desde diversos ángulos y con variados matices. Un aspecto importante del movimiento que estalla en 1517 con Martín Lutero, pero que venía gestándose desde los siglos anteriores, es la ruptura de los esquemas mentales propios del mundo feudal, y la aparición de actitudes y hábitos que serían fundamentales para que las sociedades europeas entrasen en la modernidad y luego en la democracia. Reformadores como Lutero y Calvino atribuyeron especial importancia a la educación como fundamento del movimiento reformador que proponían. Para empezar, la lectura de la Biblia requería un pueblo alfabetizado y la vida de la iglesia se convertía en un proceso educativo continuo. Lutero articuló la noción de la vida secular como un «llamado» de Dios, tan valioso e importante como el llamado a la vida religiosa. Por su parte Calvino desarrolló la visión ética de la actividad secular que permitió que los países protestantes fuesen pioneros en la exploración científica que había de conducir al surgimiento de la tecnología y la mentalidad moderna, incluida la práctica democrática.

El rechazo frontal del protestantismo en España, y la prolongación del feudalismo en la empresa colonial en las Américas, mantuvieron vigentes en el mundo de habla hispana los esquemas mentales propios de la época feudal. En España el catolicismo predominante era el guardián y propagador de los valores propios de la concepción feudal de la vida, atada al pasado medieval. Esta es una de las razones por las cuales aquellos maestros y pensadores que durante los siglos dieciocho y diecinueve buscaban una renovación social que llevase a la modernidad encontraron atractivo el protestantismo. El curso de la historia española no permitió que el protestantismo se extendiera en la península, y muchos de los reformadores sociales que rompieron con el catolicismo no se hicieron protestantes, aunque si adoptaron notas claves del ideario protestante, pero hubo excepciones notables como bien lo demuestra este estudio del doctor Quero. Aquellos reformadores que percibieron la importancia de la educación para el cambio social adoptaron principios pedagógicos propios del ideario y la experiencia protestante.

Durante el siglo veinte, la condición minoritaria del Protestantismo español y el esfuerzo católico por construir una imagen sectaria del mismo no habían permitido el surgimiento de una historiografía del protestantismo español. Los trabajos de los propios estudiosos protestantes, marcados a veces por una actitud defensiva y por un tono hagiográfico, requerían el trabajo crítico sobre las fuentes y el esfuerzo interpretativo propio de la ciencia histórica. Apenas en 1994, casi al fin del siglo veinte, y casi treinta años después de la transición a la democracia y el pluralismo, aparece la obra magistral de Juan Bautista Vilar *Intolerancia y libertad en la España contemporánea*, una primera indagación científica sobre los orígenes del protestantismo español actual, fruto de un largo trabajo de pesquisa acuciosa y objetiva. La presente obra se sitúa en el camino abierto por Vilar y demuestra la influencia protestante en los movimientos de renovación educativa en España. De entre esos esfuerzos renovadores el doctor Quero ha centrado su pesquisa en la repercusión de la pedagogía de Pestalozzi y luego en el Krausismo.



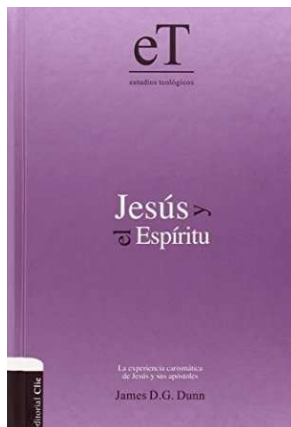
De manera sistemática en este libro se traza primero un perfil del ideario y de la práctica pedagógica de Johann Heinrich Pestalozzi, mostrando su arraigo en principios centrales de la reforma protestante, como son la idea de una educación universal y popular en contraste con el elitismo propio de la mentalidad feudal, la inserción en el mundo de la pobreza para elevarlo por medio de la educación, partiendo de una antropología igualitaria; el valor educativo del trabajo manual y la educación corporal. Resulta sorprendente la repercusión alcanzada por las ideas y los escritos de Pestalozzi en el mundo de habla hispana, pese a la abierta o velada oposición de la mentalidad feudal del catolicismo establecido. Por otra parte, esta obra nos introduce en la personalidad de Karl Christian Friedrich Krause y las fuentes protestantes de las que se nutrió su pensamiento, para luego mostrar como el proyecto social del movimiento krausista en España se concentró en la labor educativa como foco y promesa de cambio en dirección a la modernidad y la democracia para la sociedad española.

De particular interés para los protestantes es la relación entre krausismo, protestantismo y masonería que este libro explora con detenimiento. Dado el poder de control social de la Iglesia Católica Romana, ejercido sin restricciones ni medidas, muchos pensadores que buscaban la modernización se aliaron con los masones, que también luchaban por la libertad religiosa. El sentido de hermandad y apoyo mutuo por una parte y el secreto por otra, daban fuerza a su asociación. En el caso de América Latina muchos misioneros protestantes que no eran masones ni simpatizaban con la masonería se aliaron coyunturalmente con ella. Otros misioneros eran masones y para ellos la alianza era natural y legítima. Un aspecto original de este libro es que establece las conexiones entre estos dos movimientos en España, por la vía del krausismo. Pasada la etapa coyuntural los protestantes han ido decantando su actitud hacia la masonería y tanto en Europa como en las Américas no hay una postura única entre los protestantes.

El autor hace varias referencias a la forma de Protestantismo que se conoce como “Evangelicalismo” y que fue el motor de la expansión global del protestantismo a partir de mediados del siglo dieciocho. El Evangelicalismo buscó un regreso al mensaje central de la Reforma del siglo dieciséis y asimiló la piedad ilustrada de los movimientos puritano y pietista y el entusiasmo por la evangelización propio de los llamados avivamientos. Así el Evangelicalismo fue factor decisivo en la lucha contra la esclavitud en Gran Bretaña, lo mismo que en la labor misionera de llevar el protestantismo al África, Asia y América Latina. De este modo, como señala el historiador Kenneth Scott Latourette, el protestantismo global de hoy tiene un talante puritano-pietista-evangélico. Es importante recordar que los pioneros de la evangelización protestante de España, personas como el alemán Fliedner, el sueco Lund o el matrimonio estadounidense Gulick, por su doctrina, su piedad, y su práctica no eran simplemente protestantes, eran gente del Evangelicalismo, como lo fueron también Juan Bautista Cabrera o Manuel Matamoros

En años recientes la historiografía del Protestantismo español se ha enriquecido con trabajos de gran seriedad, especialmente de autores no protestantes como el ya mencionado del profesor Vilar. Este libro del doctor Quero es un trabajo original, convincente y bien investigado. Desde el punto de vista académico es un aporte necesario en esta etapa de pluralismo y convivencia en la vida de España. Desde el punto de vista protestante es una contribución historiográfica novedosa, desde dentro del protestantismo. Como educador, me honra y me complace dar la bienvenida a esta obra y la recomiendo a cuantos quieran entender mejor el notorio arraigo del protestantismo español.

SAMUEL ESCOBAR AGUIRRE



***Jesús y el Espíritu*** de James D. G. Dunn. Editorial Clie, 2013.

*Es demasiado fácil reducir el estudio de un movimiento, cuya vitalidad original es en sí mismo evidente a una investigación de sus conexiones literarias, o a una serie de hipótesis fundadas en teorías psicológicas y sociológicas del presente... Solo cuando hayamos descubierto, en la medida en que podamos, la propia experiencia de Jesús acerca de Dios como Abba y acerca del espíritu escatológico, las experiencias de los primeros discípulos*

*acerca de Cristo resucitado y del Espíritu de Pentecostés y sobre la participación en los sufrimientos de Cristo, solo entonces habremos empezado a apreciar la dinámica que transformó el lenguaje, las vidas y las relaciones, de tal manera que hoy tan solo podemos maravillarnos de ello.*  
James D. G. Dunn

James Dunn es uno de los mayores eruditos del Nuevo Testamento a nivel mundial y es reconocido por muchos como el más grande experto en Pablo de Tarso. Esto se hace evidente nada más abrir uno de sus libros y comenzar a leerlo. Sin duda, es una tentación el dedicar la primera parte de esta reseña a sus muchos logros académicos y a insistir en su capacidad intelectual, pero ante un libro como el que tengo entre manos debo seguir otra línea.

“Jesús y el Espíritu” fue el libro que le valió el galardón de Licenciado en Teología *Honoris Causa*. La universidad que se lo otorgó fue la de Cambridge en 1976.

Ante esto se comprende que la crítica teológica a nivel mundial considere este volumen como imprescindible para la comprensión de la pneumatología del Nuevo Testamento. De

hecho, estamos ante una de las investigaciones más importantes del siglo XX sobre esta rama de la teología. El libro aborda la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de sus primeros seguidores abarcando desde allí las siguientes tres décadas. Por ello, cualquier estudioso o interesado en la dimensión carismática en el cristianismo original debe tener este libro como una de sus referencias.

Es posible que al lector católico le pueda chocar la posición del autor en relación a la primacía de la experiencia del Espíritu en las comunidades cristianas primitivas en detrimento de los ministerios u oficios eclesiales, pero también al lector protestante podría sorprenderle, ya que igualmente suele creer que desde el comienzo de la Iglesia se establecieron los oficios para su organización y buen funcionamiento. Sin embargo, tal y como el autor demuestra, las iglesias helenísticas relacionadas con el apóstol Pablo no funcionaban o se dirigían de esta forma, sino que dependían de la experiencia en el Espíritu teniendo una serie de principios para que los excesos pudieran ser cortados y las diferentes experiencias ser evaluadas. No sería hasta una segunda generación de creyentes, tras la desaparición del apóstol Pablo, que vio la necesidad de estructurar con oficios estables y reconocidos la vida de las iglesias locales en detrimento de la experiencia carismática. El cristianismo primitivo dependía del Señor resucitado y de su Espíritu, siendo todo lo demás sujetado a esto. Aquí también va unida la escasa importancia que el apóstol le concedía a los sacramentos.

Podría parecer que esta forma de entender la realidad cristiana es un auténtico coladero para que todo tipo de enseñanzas y excesos se dieran, tal y como se está viendo desde hace ya más de un siglo en movimientos pentecostales y sobre todo neopentecostales, pero el mismo apóstol colocó una serie de contrapesos, frenos y principios para identificar lo que era una experiencia genuinamente carismática proveniente de Dios. Es esta la cuestión fundamental que el presente libro pretende responder.

Estamos ante una muy brillante investigación que se adentra en la experiencia carismática de Jesús, para después pasar a la de sus discípulos y primeros seguidores inmediatos y, finalmente, considerar lo que el apóstol Pablo pensaba de su propia experiencia y cómo enseñó a las iglesias de su radio de influencia a este respecto.

Es precisamente en estas tres partes cómo se divide este volumen precedidas de una presentación y una introducción y terminando con una conclusión.

En la introducción nuestro autor considera que, o hay experiencia religiosa, o sencillamente no se da una verdadera fe. Es imprescindible que se produzca esta vivencia. Pero esto abre una serie de interrogantes: ¿qué es una experiencia religiosa? ¿Cómo reconocerla? ¿Qué características tuvo en los inicios del cristianismo? Dunn señala las dificultades que conlleva el intentar profundizar en ella y estudiarla.

Pasando a la primera parte del libro, el mismo se centra en Jesús, de su experiencia de la realidad divina en su vida. ¿Qué era para él ser inspirado por Dios? Además, ¿sirve esta experiencia sobre Dios como un modelo para los creyentes posteriores? Para ello el autor aborda la espiritualidad del Galileo tocando en un primer momento su vida de oración, ¿qué papel le otorgaba? ¿Qué valor tuvo para él?

En segundo lugar considera el sentido de filiación en Jesús, qué significaba en él el vocablo *Abba*. Jesús tenía conciencia de esta filiación con el Padre y fue uno de sus distintivos (p. 51). Así, sabía que poseía una especial relación con Dios, de intimidad y cercanía, sus coetáneos no usaban este vocablo para referirse a Dios. Es desde esta filiación que consideraba que era hijo de Dios, o incluso “el Hijo”, designación que merece una cauta consideración (p. 72).

Un segundo rasgo de gran relevancia es la autoridad del Galileo. Fue Käsemann quien lanzó desde aquí una nueva consideración sobre el Jesús histórico. Para él, “Jesús se sintió él mismo en una

actitud capaz de supeditar con una libertad soberana y sin igual las palabras de la Ley y la autoridad de Moisés” (citado en la p. 83). Esta conciencia de autoridad llevaba aparejada la idea de que con él irrumpía una escatología realizada en parte. Esto es algo perteneciente al Jesús histórico, tal y como el autor se encarga de demostrar con la consideración científica de textos evangélicos relacionados.

Jesús conocía que el Espíritu de Dios estaba actuando por medio de él, lo que también significaba que el Reino de Dios ya había llegado (p. 91). Era la plenitud de los tiempos mesiánicos, sus inicios, y el Maligno ya había sido vencido. “El reino escatológico de Dios se hace visible y está presente, no meramente en sus exorcismos y curaciones, sino principalmente en su predicación” (p. 109).

Finalmente, en esta primera parte del libro se considera a Jesús como taumaturgo, como hacedor de “acciones maravillosas”, algo firmemente arraigado en la tradición.

Se discute también qué tipos de milagros realizó Jesús considerados desde la medicina moderna y sus paralelos en la historia de las religiones. Dicho lo cual, hay algo de gran relevancia para diferenciar la figura de Jesús de los demás magos y taumaturgos de su tiempo: “Para él la fe era complemento necesario al ejercicio del poder de Dios, de aquí su incapacidad para realizar algún milagro en Nazaret, debido a su falta de fe (*apistía*, Mc 6, 6 / Mt 13, 58). La fe en el receptor es como completar el circuito para que la corriente pueda fluir. Con otras palabras, no había nada automático, nada mágico en el poder de Jesús, ni tampoco en su ejercicio o en su conciencia de él... Es esta *dependencia* de una respuesta, esto es, obtener la fe del pueblo, lo que distinguía a las *dynámeis* de Jesús de los posibles paralelos en los círculos judíos o helenísticos, donde la fe no representaba nada” (p. 131).

Otro rasgo de Jesús en este contexto es que él nunca se colocó como una persona de fe, sino que llamaba a los demás a tener fe

precisamente en él, en su persona, siendo el vehículo por medio del cual el poder de Dios se manifestaba(p. 132).

El siguiente distintivo de su autoridad es su figura como maestro. Es alguien que asombraba por su forma de enseñar, la autoridad divina de la que decía ser representante y, consecuentemente, el tipo de discipulado que demandaba para aquellos que querían seguirle. No es el tipo de relación maestro-discípulo típico de la época. El discipulado rabínico consistía en aprender de la Torah en tanto que para Jesús se trataba de imitación, misión y apertura a la gracia divina.

Pero Jesús todavía era más, se presenta como profeta. Un profeta en un tiempo en donde se pensaba que la profecía ya hacía tiempo había dejado de darse, el Bautista había iniciado esta nueva era escatológica. Dicho lo cual, no era un profeta más, veía su ministerio como el cumplimiento de profecías anteriores (p. 143) y poseía el discernimiento y previsión. ¿Habló Jesús en lenguas? ¿Estaba cuerdo mentalmente o padecía de cierto tipo de paranoia y megalomanía? Por último, ¿pensó Jesús de sí mismo como que era alguien divino? Ante esto, ¿podemos hablar de la “divinidad” del Jesús histórico?

La segunda parte del libro la dedica nuestro autor a las manifestaciones de la resurrección junto a aquellas experiencias del Espíritu que fueron las causantes de que naciera la iglesia primitiva. En relación a estas manifestaciones de la resurrección: ¿fueron experiencias subjetivas o vieron ellos algo realmente? Se consideran los textos más primitivos contenidos en los evangelios y las experiencias con el resucitado de Pablo y se comparan entre sí. Dunn pone de manifiesto cómo en el propio Nuevo Testamento hay una evolución o desarrollo y Pablo va a presentar una atrevida innovación en el contexto de las iglesias helenísticas.

Lo siguiente a considerar por el autor es el episodio de Pentecostés. El mismo se enmarca dentro de las experiencias del Espíritu y están en el génesis de la iglesia primitiva. James Dunn analizará de forma crítica la realidad histórica de Pentecostés, ¿se

trata de una realidad histórica o de una creación literaria realizada por Lucas? ¿Qué pasó exactamente allí? Desde lo apuntado anteriormente, el autor analiza la figura del entusiasta religioso. ¿Es fiable el perfil de creyente que se nos presenta en el libro de Hechos o es un tipo de persona exaltada y emocional como se da en otros contextos religiosos? Además, ¿presenta Lucas la verdadera acción del Espíritu Santo en la iglesia antes de Pablo o se trata del concepto del propio Lucas, su propia creación?

La tercera y última parte del libro se centra en la experiencia religiosa de Pablo y su teología y de las iglesias paulinas. Para ello es fundamental conocer la conciencia de la gracia divina que poseía el apóstol (p. 307). Junto a ello es vital tener presente siempre y en todo momento su sentido escatológico. Pablo cree estar viviendo la consumación de la historia, la era mesiánica ha comenzado con Jesús y su regreso está próximo. Vive en la urgencia de los últimos tiempos. Se analizan las experiencias que Pablo reconoció como manifestaciones verdaderas del Espíritu, su ética y los dones que aparecen en las diferentes listas del Nuevo Testamento.

En el ejercicio carismático surgieron no pocos problemas de relación y abuso entre creyentes. Si bien los carismas eran acciones de la gracia divina para edificación y unidad del Cuerpo de Cristo, no lo fue menos que no faltaron las disensiones con base a estos mismos dones. El ejemplo clásico es la iglesia en Corinto.

Dunn también se encarga de explicar los oficios eclesiásticos (si es que existían en los primeros tiempos en las iglesias paulinas con la excepción de la figura del apóstol y el profeta), y la autoridad unida a ellos frente a la autoridad propia de los carismas del Espíritu. O expresado de otra forma: Pablo no consideraba que la autoridad viniera de los oficios eclesiásticos (presbíteros, episkopos o diáconos), sino que pensaba en iglesias carismáticas en donde el Espíritu impulsaría a determinados creyentes a dirigir y solventar diversas situaciones en cada iglesia. Esto se

muestra claramente en Corinto en donde, con los graves desórdenes que se daban en su seno, el apóstol en ningún momento se dirige a algún pastor, obispo o diácono responsable de la iglesia.

Será con el tiempo que los funcionarios estables irán apareciendo por las necesidades de organización y porque claramente la parusía no se producía. A la par los apóstoles y los profetas van desapareciendo. Esto en cuanto a las iglesias helenísticas paulinas, ya que en Jerusalén se adopta, según parece, el modelo de gobierno de la sinagoga.

Finalmente en esta tercera parte, se tocan diversas cuestiones como si es suficiente una experiencia religiosa para hacer que esta sea legítima. También se podría expresar de esta forma: ¿qué hacía que la experiencia de Pablo fuera considerada como propiamente cristiana y necesaria en cada uno de los que se decían ser creyentes?

Sin duda, Pablo pensaba en comunidades dirigidas por carismas y estos los podía tener cualquier miembro. Era una dirección directa provista por el Espíritu. ¿Fue este ideal posible? O mejor, ¿sobrevivió el mismo a la muerte del propio apóstol? La respuesta es negativa.

Esto evidencia la gran fragilidad y ambigüedad de la experiencia carismática cristiana. Dicho lo cual, Dunn señala las diferencias del resto que se daban en el entorno. La clave es que para Pablo el Espíritu divino era el Espíritu de Jesús, Jesús era así el centro de la vitalidad religiosa del creyente.

Esta experiencia se vivía en la fragilidad humana, el poder de Dios se manifestaba en la debilidad y así se completaba lo que faltaba de los padecimientos de Cristo hasta que él viniera. Este es el significado del sufrimiento en el cristiano, sufrimiento que se antojaba corto ya que la parusía era inminente. El creyente así realizaba una identificación total con Cristo tanto en su vida como

en su muerte y resurrección desde una visión escatológica de la propia existencia.

La conclusión consta de un único capítulo titulado “Una mirada a través de la segunda generación cristiana y observaciones finales”. El autor nos informa que ir más allá de los primeros 30 años del cristianismo hubiera supuesto demasiado para un libro como el presente. Por otra parte, se impone la necesidad de decir algo al respecto.

La cuestión de si la idea paulina de iglesias dirigidas de forma carismática tuvo una continuidad en el tiempo posterior es algo que debemos buscar en las cartas paulinas tardías (o atribuidas al apóstol) y los escritos joánicos. Es en las cartas pastorales en donde se nos presenta un panorama eclesial muy diferente y que nos hace responder de forma negativa a la anterior cuestión. El concepto de Pablo de comunidades dirigidas carismáticamente desapareció con él dejando paso a las establecidas en sujeción a oficios reconocidos. El sentido de “carisma” había variado en su aplicación y referencia. “En resumen, *el carisma se ha convertido en poder de oficio*” (pp. 533-534).

El concepto de comunidad carismática ha desaparecido, “El Espíritu y el carisma han sido, de hecho, sometidos al oficio, al ritual y a la tradición. Aquí tenemos realmente el primitivo catolicismo” (p. 535). Esta es la perspectiva que las pastorales nos dan, sin embargo, los escritos joánicos nos muestran comunidades en donde la vitalidad y la experiencia religiosa seguían muy vivas, aunque con algunos rasgos diferenciales en comparación a los paulinos.

La relevancia del libro de James Dunn ya se ha puesto de manifiesto desde la primera parte de esta reseña. Es muy importante resaltar que estamos ante un libro académico, científico, que hace uso de los métodos histórico-críticos y que, por tanto, analiza los diferentes textos que comenta y que usa de base para sus conclusiones. En ellas pone de manifiesto importantes divergencias con otros especialistas o críticos más

radicales y así señala una serie de peculiaridades, particularidades o distintivos propios y únicos del Jesús histórico. Su perfil no encaja con la idea de que fuera un judío más de su tiempo, devoto y con ideas escatológicas. Con ello se evidencia que los métodos histórico-críticos no van en contra de la fe, al contrario, la afinan y plantean importantes cuestiones que dilucidar.

Otro punto destacable es la enorme erudición de James Dunn. Son muy abundantes las notas al pie de página con apuntes bibliográficos en apoyo o con opiniones diferentes sobre los distintos puntos considerados.

Ante esto la conclusión no puede ser otra que recomendar la lectura de este libro como imprescindible en el campo de la pneumatología, pero también para la comprensión del nacimiento de la iglesia primitiva. La investigación de la experiencia carismática tanto de Jesús, como de la primera iglesia anterior a Pablo y también de la paulina, es de un interés difícilmente exagerable. Un libro de 600 páginas que no tiene desperdicio.

ALFONSO PÉREZ RANCHAL



# FACULTAD TEOLÓGICA CRISTIANA REFORMADA



## INFORMACIÓN DE LOS PROGRAMAS DE ESTUDIO

### OBJETIVOS:

Proporcionar una formación bíblico-teológica-pastoral superior sólida y actualizada a cuantos deseen prepararse para la Obra del Señor.

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

### FUNCIONAMIENTO:

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

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

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

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

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

### NIVELES DE ESTUDIOS:

#### Pregrado:

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

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

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

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

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

#### Grado:

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

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

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

#### **Posgrado:**

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

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

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

#### **TITULACIÓN:**

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

#### **REQUISITOS DE ADMISIÓN:**

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

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

#### **TASAS ACADÉMICAS**

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

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

\* 360 euros/año (Maestría).

\* 420 euros/año (Doctorado).

Se abonarán en su totalidad al momento de la Matrícula.

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

#### **CONVALIDACIONES**

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

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

#### **CONTACTO**

Teléfono Móvil: **664187089**

Web: **facultadteologica.es**