

# **CUADERNOS DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA**

**AÑO VIII, Vol. 30**

**Otoño de 2026**

**ORGANO OFICIAL DE LA**



**FACULTAD TEOLÓGICA  
CRISTIANA REFORMADA**

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

Director:

Manuel Díaz Pineda

Consejo de Redacción:

José Uwe Hutter

José Luis Fortes Gutiérrez

Alfonso Roper Berzosa

Juan Manuel Quero

Francisco González de Posada

**Título CUADERNOS DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA**

**FACULTAD TEOLÓGICA CRISTIANA REFORMADA, MADRID**  
**Email: ftcr\_es@yahoo.es**

**Impreso en España**

**ISSN 2659-9945**

## **INDICE**

**EDITORIAL..... 7**

### **LA MISIÓN CULTURAL DE LA IGLESIA EN EL MUNDO POSTMODERNO**

Alfonso Roperio..... 13

### **EL MONOPOLIO DE LA ETERNIDAD**

Juan Manuel Quero Moreno ..... 27

### **CATOLICISMO HISPANO: LA INDEPENDENCIA DEL CRISTIANISMO MOZÁRABE**

Miguel Ángel Pozo Plumed ..... 27

### **EL DESARROLLO DE LA CATEQUESIS EN LOS COMIENZOS DEL CRISTIANISMO HASTA EL SIGLO IV**

Antonio Carmona Heredia..... 27

### **LAS BRUJAS DE SALEM, UN ALEGATO INTEMPORAL CONTRA EL FANATISMO**

Alfonso Pérez Ranchal..... 27

### **BREVE APROXIMACIÓN A LA DOCTRINA DE LA INSPIRACIÓN FRENTE A LA CRÍTICA HISTÓRICA Y EL POST-CONSERVADURISMO**

Luis Dimas Jolón ..... 27

**RESEÑA DE LIBROS..... 109**

## EDITORIAL

En el presente número que aparece de *Cuadernos de Reflexión Teológica*, publicamos ***La misión cultural de la Iglesia en el mundo postmoderno***, de Alfonso Roper Berzosa, donde se indica que sólo se tratará un aspecto de la misión cristiana, a saber, el cultural, por considerarlo el más marginado de todos, el menos comprendido y el menos trabajado.

A continuación presentamos el estudio ***El monopolio de la eternidad***, del profesor Juan Manuel Quero Moreno, quien señala que existe un asunto, que suele ser denominador común en casi todas las religiones, y es lo que supone la transición de un mundo físico, en el que actualmente vivimos, a otro que se puede considerar eterno, al que se parte cuando se muere.

Publicamos el estudio titulado ***Catolicismo hispano: la independencia del cristianismo mozárabe***, de Miguel Ángel Pozo Plumed, cuyo propósito es demostrar que el cristianismo ibérico no es una mera reliquia residual, sino la continuadora de una cristiandad visigoda potente, culta y autocéfala. La tesis central que defenderá este trabajo es que el cristianismo hispano se caracterizó fundamentalmente por su independencia teológica respecto a Roma, sustentada en una liturgia arcaica de influencia africana y en una producción doctrinal propia de altísimo nivel que le permitió soportar la persecución.

Seguimos a continuación con el estudio ***El desarrollo de la catequesis en los comienzos del cristianismo hasta el siglo IV***, de Antonio Carmona Heredia, donde expresa que la catequesis es un proceso de enseñanza y

formación de los nuevos creyentes en la fe cristiana. Ha existido desde los orígenes de la Iglesia y ha ido evolucionando a lo largo de los siglos. La catequesis antigua se caracterizaba por su carácter oral, su estrecha relación con el kerigma, y su enfoque centrado en la persona de Jesucristo.

Presentamos el trabajo titulado ***Las brujas de Salem, un alegato intemporal contra el fanatismo***, de Alfonso Pérez Ranchal, donde estudia uno de los casos mejor documentados que nos han llegado (los archivos originales se han conservado) es el que se conoce popularmente como “Las brujas de Salem”. Los hechos son verdaderamente reveladores y es uno de esos episodios en los que se nos muestra de manera privilegiada qué tipo de mentalidad tenían aquellos hijos de la Reforma.

Por último, del profesor Luis Dimas Jolón, nos presenta su trabajo sobre la ***Breve aproximación a la doctrina de la inspiración frente a la crítica histórica y el post-conservadurismo***, quien señala que la cuestión de la revelación constituye el *principium cognoscendi* (principio de conocimiento) de toda teología que aspire a la coherencia. El presente artículo se propone desglosar, *grosso modo*, la doctrina de la inspiración divina, enfrentándola dialécticamente con los desafíos de la modernidad crítica y las propuestas reconstructivas del post-conservadurismo contemporáneo.

# LA MISIÓN CULTURAL DE LA IGLESIA EN EL MUNDO POSTMODERNO

Alfonso Ropero\*



“El cristianismo no es sólo histórico en sus orígenes sino en su trayectoria a través de los siglos. De ahí que en cada época el anuncio de la fe se ha encontrado con la cultura de los pueblos para transformarlos, rescatándolos y dándoles la dimensión de plenitud que sólo el Evangelio puede transmitir. La revelación cristiana es histórica; y por ende cultural. Ningún hombre ha escuchado la "nuda vox Dei", independiente de toda cultura”. Paul Poupard [1].

## 1. Actualidad de Pablo

En un giro inesperado de su proyectado viaje misionero por Asia Menor, debido a una visión tenida en un sueño nocturno (Hch. 16:9), el apóstol Pablo recaló en la ciudad de Atenas menos de 20 años después de los acontecimientos de Pascua. Sin que entrara en la mente ni en el programa evangelizador de la Iglesia primitiva, la providencia quiso que, bien pronto en su desarrollo histórico, el Evangelio pasara de oriente a tierras occidentales, donde imperaba la cultura helenista, y se produjese el primer contacto entre la

Jerusalén cristiana y la Atenas pagana, referencia cultural del mundo antiguo por excelencia.

“El encuentro de Pablo con los filósofos atenienses es un hecho que posee algo más que el mero valor histórico. Tiene un valor típico, pues significó el encuentro entre Jerusalén y Atenas, entre la sabiduría de Dios y la sabiduría de los hombres, entre la teología del Dios vivo que se dio a conocer e su pueblo elegido y las teologías paganas e idolátricas [...]; entre la metafísica bíblica y la metafísica de los gentiles” (Claude Tresmontant) [2]. La importancia de este hecho es inmensa, pues en cada época se vuelve a repetirse la confrontación entre la cultura y el evangelio y es bueno tener referentes a los que dirigirse.

Hoy, 20 siglos después, Pablo vuelve a estar entre los filósofos [3], en medio de un debate internacional que ha puesto de manifiesto, una vez más, el aporte revolucionario del mensaje paulino. El filósofo francés Alain Badiou recurre a Pablo para mostrar cómo se constituye un discurso universal. El núcleo del mensaje paulino, leído desde Badiou, sería el siguiente: Pablo anuncia un acontecimiento, que es la resurrección de Cristo. Esta funda un sujeto que no puede sino ser universal, dado que para Pablo la verdad que se sigue de aquella, si es tal, es válida para judíos y no judíos y no puede inscribirse ni en la particularidad de la comunidad judía ni en el discurso filosófico griego, ni en las leyes romanas. El sujeto (Pablo, y las nacientes comunidades a las que se dirige) es fiel al acontecimiento de la resurrección si habita la situación (estar en el mundo) mediante prácticas signadas por la fe (πίστις) el amor (ἀγάπη) y la esperanza (ἐλπίς).

---

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

“La resurrección es para Pablo aquello a partir de cual el centro de gravedad de la vida está en la vida, ya que anteriormente, estando situada en la Ley, organizaba la subsumación de la vida por la muerte” [4]. La categoría que vertebraba la interpretación que Badiou hace de San Pablo es la de “universalismo”, ejemplificado por la buena nueva de la resurrección de Jesús, y concebido como un principio que permite trascender las diferencias entre los pueblos, así como “saltar” sobre el universalismo abstracto del discurso filosófico griego y de la dominación imperial romana.

Los 20 años que transcurren entre la ascensión de Cristo a los cielos y la subida de Pablo al Areópago están llenos de acontecimiento cruciales, que fijaron para siempre el destino misionero de la Iglesia. En lo que a nosotros respecta, sólo tocaremos un aspecto de la misión cristiana, a saber, el cultural, por considerarlo el más marginado de todos, el menos comprendido y el menos trabajado. Esto es debido a prejuicios y malas interpretaciones de textos sacados fuera del contexto y de una valoración negativa del papel de la filosofía en la vida del ser humano, como si esta fuera, por esencia o definición, un poder enemigo irreconciliable con la fe (cf. 1 Cor. 1:17-23).

Para despejar dudas y malentendidos procederemos a mostrar cómo la vocación, el llamamiento a la cultura, está inscrita en la misión cristiana. El tema es importante, porque negarse, por miedo o por incapacidad, a la misión cultural, lleva a encerrarse en una infracultura o subcultura que niega el carácter universal de la fe cristiana, que se dirige a sabios y no sabios, a judíos y gentiles, a hombres y mujeres, sin distinción de raza, clase o nivel intelectual.

## **2. Profetas, sabios y escribas en el Reino de Dios.**

Se suele pensar ligeramente que el hombre docto está tentado por la soberbia y la incredulidad, como si el indocto estuviera libre de prejuicios y actitudes negativas. La Escritura advierte sobre “la sabiduría de este mundo”, pero también lo hace respecto a los indoctos y sus males. Al hablar de las epístolas de Pablo, el autor sagrado dice que hay en ellas algunas cosas difíciles de entender, “las cuales los indoctos e inconstantes tuercen, como también las otras Escrituras, para su propia perdición” (2 P. 3:16).

El propio San Pablo, refiriéndose a los judíos, dice irónicamente que “confían en ser guía de los ciegos, luz de los que están en tinieblas, instructor de los indoctos, maestro de niños, que tienen en la ley la forma de la ciencia y de la verdad” (Ro. 2:20). Y nosotros, que tenemos el Evangelio de Cristo como “forma de la ciencia y de la verdad”, ¿no vamos a instruir a los indoctos y enseñar a los niños en la fe? ¿No es Cristo nuestra sabiduría, justificación, santificación y redención (1 Cor. 1:30)? ¿Acaso no tenemos una sabiduría entre los que han alcanzado madurez; sabiduría, no de este siglo, ni de los príncipes de este siglo, que perecen (1Cor 2:6)? Ciertamente “hablamos sabiduría de Dios en misterio, la sabiduría oculta, la cual Dios predestinó antes de los siglos para nuestra gloria” (1 Cor. 2:7). ¿Acaso no quería el Señor Jesucristo «escribas doctos en el reino de los cielos», que sepan sacar del tesoro de la Escritura “cosas nuevas y cosas viejas” (Mat. 13:52)?

Desde el principio, Dios ha estado enviando a este mundo a sus mensajeros, profetas que hablaron en su nombre, hasta que envió a su propio Hijo. El cual también, a imitación del Padre, envía a sus “profetas y sabios y escribas” (Mat.

23:34), a sabiendas que “a unos mataréis y crucificaréis, y a otros azotaréis en vuestras sinagogas, y perseguiréis de ciudad en ciudad”.

Luego la misión cristiana no se reduce al envío de pastores, apóstoles, profetas o evangelistas, la misión cristiana también está compuesta por “sabios y escribas doctos”. Este es el lenguaje que utiliza el Señor Jesucristo. Hay que evangelizar a las masas, pero también la cultura; la ruptura entre Evangelio y Cultura es sin duda alguna un drama y un grave problema cara el futuro de nuestras iglesias [5].

### 3. La Gran Comisión

La llamada Gran Comisión que el Jesús resucitado y a punto de ascender a los cielos deja a los discípulos consiste en “Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura”, según la versión de Mc.16.15, o “id, y haced discípulos a todas las naciones”, según Mt .28.19; para muchos esto parece que esto no tiene complicaciones, que es fácil de cumplir, se trata de ir y predicar el evangelio recibido y registrado en el Nuevo Testamento, expuesto con claridad y acorde al sentido literal de su mensaje a todo persona que puebla la tierra con el fin de hacer discípulos de Jesús.

Aquí el “mundo” o “naciones” tienen un sentido geográfico y otro político. El *mundo* son todos los países habitados de la tierra; las “naciones” son los estados existentes en un momento dado. Los apóstoles comprendieron desde el principio, no por sí mismos, sino por la revelación del Espíritu de Dios, que el Evangelio no se iba a circunscribir a Israel, sino que tenía que llegar hasta el último rincón del planeta.

Lo que se dio en Pentecostés sin esfuerzo, a saber, que en Jerusalén estuvieron presentes “varones piadosos de todas las naciones bajo el cielo” (Hch. 2:5), los cuales oyeron en sus “lenguas las maravillas de Dios” (v. 11), ahora tenía que darse, con notable esfuerzo y peligro, la presencia de los misioneros cristianos mediante viajes llenos de peligro en los distintos países del mundo, para que todos oigan, en su propio país y en su propio idioma, la buena nueva de Cristo. En esto hay un acuerdo general. Pero no fue tan sencillo al principio. Todos los que en Jerusalén el día de la fiesta de Pentecostés escucharon el mensaje evangélico representaban al mundo en su totalidad, pero con una particularidad. Eran “judíos” (v. 5), israelitas de la diáspora que por unos motivos u otros vivían fuera de su tierra. De modo que aquí el “mundo” significa una etnia, la judía. Y todos sabemos que durante un tiempo los apóstoles fueron renuentes a abrirse al mundo de los gentiles. Para ellos, la Gran Comisión no incluía al mundo gentil. Dios tuvo que manifestarse de un modo especial a Pedro para que aprendiese que “el mundo” incluye a los paganos, comenzando por Cornelio. Por la vida de Pablo y su apostolado a los gentiles sabemos que no fue una decisión aceptada unánimemente ni libre de críticas.

A la Iglesia le costó tiempo, controversias y debate entender que *mundo* tiene un sentido más allá del geográfico y del étnico. Una vez aceptado esto, no debió ser fácil saber cómo comportarse en otros contextos ajenos a la mentalidad judía, donde en lugar de al Dios único se daba culto a multitud de dioses y donde la revelación a los judíos, la Sagrada Escritura, no tenía mayor autoridad y credibilidad que la propia de cada culto y religión.

Se precisó imaginación, coraje y fe en el propio mensaje para lanzarse al mar del paganismo con el mensaje de un Dios salvador rechazado por su mismo pueblo y ajusticiado por las autoridades romanas como si de un vulgar delincuente se tratase. Es fácil predicar a los que comparten una cultura común, o al menos parecida. Pero las cosas se vuelven muy difíciles con personas que no aceptan un Dios único, una Revelación especial y un Salvador exclusivo. Pero ese era el mundo que había que alcanzar. No había atajos ni rodeos. El reto no podía ser más grande. Había que tender un puente entre el mundo de mentalidad judía, matriz del cristianismo, y el mundo grecorromano, receptor potencial del mensaje cristiano. Pablo puso la primera piedra: “Me he hecho a los judíos como judío, para ganar a los judíos; a los que están sujetos a la ley (aunque yo no esté sujeto a la ley) como sujeto a la ley, para ganar a los que están sujetos a la ley; a los que están sin ley, como si yo estuviera sin ley (no estando yo sin ley de Dios, sino bajo la ley de Cristo), para ganar a los que están sin ley. Me he hecho débil a los débiles, para ganar a los débiles; a todos me he hecho de todo, para que de todos modos salve a algunos. Y esto hago por causa del evangelio, para hacerme copartícipe de él (1 Cor. 9.20-23).

Así que la Iglesia tuvo que comprender que para cumplir la gran comisión de su Señor debían ampliar su mente y su concepción del mundo para incluir en él no sólo otros lugares, sino otros pueblos, otras etnias y otras culturas.

La mayoría de las iglesias han terminado por asumir el hecho de llevar el Evangelio a otros pueblos y otras etnias, invirtiendo en ello muchos talentos personales y económicos: traductores, lingüistas, impresores, maestros... Una obra ingente que ha llevado la Biblia a lugares remotos

y que se dejó oír en los idiomas propios de aquellos pueblos que aún no tenían ni lenguaje escrito.

Había que hacerlo y se hizo, pero aún resta una ingente labor de misión multicultural en la que se decide el futuro de las iglesias, en una sociedad cada vez más descristianizada, donde el materialismo consumista parece arrasarlo con todo, no para traer felicidad a los hombres, sino para hundirlos más en su miseria y esclavitud.

El Evangelio sigue siendo el mismo en cada circunstancia cultural o histórica, no hay otro (cf. Gal. 1:7-9) —es el elemento que permanece en medio de los cambios—, pero la cultura es un elemento cambiante, complejo y variado con la que los hombres construyen su vida y ordenan sus relaciones en su devenir histórico, y no es bueno que el Evangelio no esté presente en la misma, o que su lugar quede ausente después de haberla acompañado durante tanto tiempo, al menos en el Occidente.

La misión cultural es una tarea pendiente en la mayoría de las iglesias evangélicas y protestantes. Y esto en muchos sentidos. Falta una reflexión seria sobre qué significa el mundo como cultura en el contexto de la gran comisión. Todavía son muchos los que, en lugar de misionar la cultura, la descalifican sin más como “sabiduría conforme a los principios de este mundo”. En lugar de construir puentes de relación y puntos de contacto, ensanchan la sima de separación y niegan cualquier punto de contacto. De este modo, en lugar de predicar el Evangelio como mensaje de alegría y de buenas noticias, lo convierten en un mensaje de confrontación.

¿Cómo hacerse judío con los judíos y griego con los griegos por causa del evangelio?

Para muchos lo primero está claro. Hay que volver a las raíces hebreas, hay que judaizar el cristianismo, lo cual, para mí, es una negación total del evangelio y su universalidad cósmica.

Lo segundo lo tienen igualmente claro, pero en signo negativo. Lo griego es la perversión del cristianismo, hay que expurgar del Evangelio todo rastro griego, fruto del sincretismo paganizante de la iglesia constantiniana. En una forma más sofisticada, es la teoría de los teólogos liberales del siglo XIX, irónicamente convertida en credo por la mayoría de los fundamentalistas, enemigos cerrados del liberalismo. Quizá se deba a que los extremos se tocan.

#### **4. Desarrollo doctrinal del Nuevo Testamento**

Los cristianos no hemos aprendido así. Partiendo del Mesías judío hemos llegado al Cristo cósmico. Es la enseñanza clara y evidente del Nuevo Testamento. Aunque el Nuevo Testamento no se formó según el modelo canónico que hoy tenemos, no hay duda de que obedece a una intención claramente teológica, providencial, si se quiere.

En su forma canónica hay un evidente desarrollo doctrinal que comienza con la genealogía de Mateo, donde Jesús es presentado como, “hijo de David, hijo de Abraham” (Mt. 1:1), el Mesías del Israel, continúa con la genealogía de Lucas, que lo lleva hasta Adán (Lc. 3:38), es decir, el Salvador de la Humanidad, el “segundo Adán”, como dirá san Pablo. Juan, el cuarto y último evangelio, pasa por alto la genealogía terrenal, Jesús, según la carne, ciertamente es

judío, pero su origen está en el cielo con Dios. Ya no recibe títulos de carácter mesiánico. Es presentado como el *Logos* (Jn. 1:1), un término de impronta claramente griega, filosófica. En la carta a la Hebreos Jesús es claramente el Hijo de Dios, heredero no sólo del trono de David, sino de todo cuanto existe (Heb.1:3).

En la carta a los Colosenses la comprensión del misterio de Cristo ha avanzado años luz respecto a la primera comprensión del Jesús como Mesías judío, que sigue siendo válida, pero que, cara al mundo gentil, no se enfatizan sus notas particulares: hijo de David, trono de Israel, sino sus notas universales, aquellas que corresponden a su naturaleza divina:

“Él es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación. Porque en él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles; sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades; todo fue creado por medio de él y para él. Y él es antes de todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten; y él es la cabeza del cuerpo que es la iglesia, él que es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que en todo tenga la preeminencia; por cuanto agradó al Padre que en él habitase toda plenitud, y por medio de él reconciliar consigo todas las cosas, así las que están en la tierra como las que están en los cielos, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz” (Col. 1:15-20).

¿Qué lección debemos sacar de estos puntos? Que nuestra concepción de Cristo debe crecer a medida que profundizamos en el misterio divino de su persona. Que la revelación de Dios en el Nuevo Testamento nos está diciendo claramente que tenemos que tener una imagen de

Cristo que se corresponda a su propia persona en su doble dimensión humana y divina, particular y universal, porque una cristología pobre o defectuosa repercute negativamente en nuestra misión y en nuestro ser y estar como cristianos en el mundo. Si todas las cosas, así las que están en la tierra como las que están en los cielos, han de ser reconciliadas por Cristo, nosotros no podemos menos que llevar a cabo esa tarea alcanzando a los marginados e indoctos, como a los doctos y sabios de este mundo.

## **5. Pablo en Atenas**

Volvamos a Pablo donde le dejamos, en Atenas. Para algunos su estancia en la capital de la filosofía fue un fracaso, rechazo total de su mensaje y ninguna comunidad cristiana formada en la ciudad. Es más, piensan que fue después de esta amarga experiencia que escribió a los corintios: “No me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el evangelio; no con sabiduría de palabras, para que no se haga vana la cruz de Cristo. Pues está escrito: Destruiré la sabiduría de los sabios, Y desecharé el entendimiento de los entendidos” (1 Cor. 1:17-19).

Hay que notar que Pablo que llegó a Atenas desde Berea, donde quedó sólo. Pidió que Silas y Timoteo viniesen a él lo más pronto que pudiesen (Hch. 17:15). Evidentemente el apóstol no tenía mucha intención de permanecer en Atenas, ni de misionarla; quería llegar a Corinto, la capital política, pero mientras esperaba “su espíritu se enardecía viendo la ciudad entregada a la idolatría” (v. 16). O sea, que su primera reacción es de rechazo: «estaba interiormente indignado al ver la ciudad llena de ídolos» (v. 16).

Por esta indicación percibimos lo que podría ser una primera tentación al misionar otras culturas: la indignación frente a todo aquello que es contrario al Evangelio, y a hacer de este una denuncia del error y la malicia del pueblo, su cultura y sus tradiciones; tentación que tergiversa el ser cristiano, transformando en acusador a quien debe ser misionero de redención por excelencia. «Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (Jn 3:17). La misión cristiana exige ante todo lucidez respecto al mundo al que va a anunciar el Evangelio, discerniendo y apreciando aquellos valores que le son propios.

Mientras esperaba a sus colaboradores, Pablo dividió su tiempo en dos actividades, la primera, como es su costumbre, se dirige a la sinagoga, con aquellos que adoran al mismo Dios, entre los judíos su predicación puede apoyarse en un punto común: la fe en un Dios único y en su palabra revelada en las Escrituras (v. 16). Pero, al mismo tiempo, sin que se nos diga qué resultado tuvo entre sus compatriotas, se dirige al ágora, a la plaza, donde bulle la vida, el mercado de productos y de ideas corre de un lado para otro, donde la gente ociosa se refugia en la sombra de sus soportales a intercambiar impresiones, como todavía se hace en muchas plazas mediterráneas. Entonces, mientras Pablo hablaba con unos y otros, aparecen unos filósofos epicúreos y estoicos que salen al encuentro del apóstol. Es digno de notar que este mismo proceder se repite en la ulterior relación de la filosofía con la fe. Aunque no comprenden el mensaje de Pablo le invitan al Areópago, el centro de sus discusiones filosóficas, para exponer su tema con más detenimiento. Tomemos nota de este dato: el misionero cristiano, Pablo, no pretendía buscar la filosofía para conducirla a Cristo, pero esta, la filosofía, ha topado

con él y le invita o le fuerza a que presente sus credenciales, que exponga sus razones. La filosofía, por naturaleza de oficio, “quiere saber”, tiene pasión investigadora. Es algo que la honra frente a los soberbios que desprecian cuanto ignoran.

En una primera impresión, los filósofos epicúreos y estoicos le tomaron por un «charlatán» o un «vendedor ambulante de divinidades extranjeras», ya que el anuncio de Jesús y la resurrección, fue entendido por ellos como los sustantivos de una pareja divina: un dios Sanador y su consorte la Restauradora. En griego resurrección se dice *anastasis*, que ellos debieron tomar por Anastasia, la que tiene poder de restaurar o resucitar.

Estos sorprendidos filósofos quisieron saber sobre la nueva enseñanza predicada por Pablo, “pues traes a nuestros oídos cosas extrañas. Queremos, pues, saber qué quiere decir esto” (v. 20). El autor añade una aclaración, a modo de reproche: “Porque todos los atenienses y los extranjeros residentes allí, en ninguna otra cosa se interesaban sino en decir o en oír algo nuevo” (v. 21). Sea por curiosidad o por pasatiempo, el caso es que ofrecieron al apóstol una oportunidad de oro: Exponer a las autoridades reunidas en el areópago el mensaje de Cristo.

Pablo aprovecha la ocasión que se le presenta, aunque no se engaña respecto a las disposiciones de sus oyentes. Los atenienses no buscan la verdad, solo la novedad. Pero no se desanima, aunque podría hacerlo, ¿no es pérdida de tiempo hablar a un pueblo con tales disposiciones previas?

Hasta aquí Pablo se había enfrentado a judíos y judaizantes, a magos y falsos profetas, a quienes les unía una

cosmovisión muy parecida, ahora le toca enfrentarse a los filósofos, cuyo modo de proceder y discurrir eran algo totalmente nuevo para el apóstol. Allí, en el areópago de Atenas, entraban en contacto por primera vez el Evangelio y la Cultura, la Fe y la Razón.

La indignación primera ha pasado al asombro, y el asombro a la deliberación. El mensaje a los atenienses es el más largo que registra Lucas. Ciertamente, algo nuevo estaba teniendo lugar allí. Algo transcendental que servirá de guía y norte en las misiones a otras culturas.

En la introducción, Pablo busca un punto de apoyo compartido por todos, por orador y auditorio. Desde el principio deja claro que el Dios a quien el predica no es una divinidad más, sino el Dios a quien los atenienses han estado adorando desde siempre sin saberlo, de lo que da testimonio un monumento entre otros muchos, un altar salido de las manos de un artesano griego con la siguiente inscripción: «Al Dios desconocido» (*agnosto Theô*). En sí mismo, sólo significa el reconocimiento de la existencia una hipotética divinidad ignorada por los griegos, a la que no quisieran ofender negándole su reconocimiento. Es probable que, al edificar este altar, obedecieran a un temor supersticioso de haber olvidado algunos dioses (de hecho, la inscripción estaba en plural: *agnostois theois*). Pablo hace su propia lectura de esta inscripción la convierte en el punto de partida y conexión con su auditorio.

Vemos, pues, que, desde el principio de la misión cristiana, existen puntos de contacto entre el creyente y el no creyente. Y hay más. El estado de ánimo de Pablo al comienzo de su estancia en la ciudad era de indignación interna. La visión de la idolatría ateniense le sublevaba tanto como a nosotros

nos puede sublevar la miseria de los niños abandonados en la calle. Se calcula que en Atenas había entre 10 y 30 000 imágenes de los dioses. Petronio, escritor romano contemporáneo de Pablo y autor del *Satiricón*, dijo que en Atenas era más fácil encontrar un dios que un hombre. Atenas confrontó a Pablo con su idolatría, como la sociedad postmoderna nos puede confrontar a nosotros con sus negaciones y relativismos.

A Pablo no le llamó la atención la nobleza de la ciudad, su arte, su cultura, sus academias, sino su idolatría. Es lo más que podía impactar a una persona educada en el monoteísmo. Fue una conmoción muy fuerte para él. Pero no se quedó ahí, con esa impresión negativa, sino que supo dejarse enseñar por la ciudad antes de enseñarle él a ella. De todo aquel marasmo de imágenes y estatuas reparó en la inscripción que mencionamos: «Al Dios desconocido», y la creyó muy apropiada para comenzar su mensaje. Era inútil hacerlo con el texto de una Escritura que para los griegos no decía nada, pero, ante esta inscripción, tenían que reconocer que era su misma sabiduría la que les hablaba.

Hay quien se cierra a cualquier diálogo posible con el mundo postmoderno, secularizado y ajeno a la vida espiritual, y exige la confrontación directa del mensaje evangélico, afirmando que el mundo, por su pecado, está muerto a la realidad divina y no puede captar su verdad a menos que primero sea regenerado mediante la fe en el mensaje salvador de Cristo (tal era la postura de Cornelio Van Til y sus seguidores). Pero aquí se confunden dos planos bien distintos: salvación y proclamación de la salvación. Ciertamente, la primera es una obra divina realizada en el corazón por el Espíritu Santo mediante la predicación del Evangelio (Ro. 10:17). La proclamación, sin

embargo, sigue cauces muy distintos, dependiendo del auditorio y las circunstancias; el mensaje es, por otra parte, siempre el mismo: “Si confesares con tu boca que Jesús es el Señor, y creyeres en tu corazón que Dios le levantó de los muertos, serás salvo” (Ro. 10:9).

Con los judíos que habitaban en Macedonia, como los habitaban en Asia Menor o en el mismo corazón de Tierra Santa, san Pablo tenía claro lo que tenía hacer: mostrarles mediante la Escritura que Jesús era el Mesías prometido (cf. Hch. 17:3). Pero este patrón cambia cuando el mismo Espíritu de Dios le impide que una y otra vez que predique la palabra en Asia, Bitinia o Misia, hasta que “se le mostró a Pablo una visión de noche: un varón macedonio estaba en pie, rogándole y diciendo: Pasa a Macedonia y ayúdanos” (Hch. 16:7-9).

Macedonia era la patria de Alejandro Magno, foco del helenismo que se extendió por todo el mundo. Pablo no la contemplaba en sus planes misioneros, pero la intención divina era distinta. El Evangelio tenía que penetrar en Grecia, portadora de una cosmovisión totalmente diferente de la hebrea, en la que Pablo había sido educado, al igual que la primera generación de los discípulos de Cristo. Era un terreno nuevo, por eso Pablo, buscó, en tierra extraña, los rostros familiares de sus hermanos en diáspora, con sus oraciones y Escrituras comunes.

Avanzó por Macedonia de sinagoga en sinagoga; Filipos, Tesalónica, Berea y la misma Atenas: “Mientras Pablo los esperaba en Atenas, su espíritu se enardecía viendo la ciudad entregada a la idolatría. Así que discutía en la sinagoga con los judíos y piadosos” (Hch. 17:17). A continuación, las circunstancias le desbordaron y, tomado

de la mano por los filósofos, se encontró frente a frente con las autoridades políticas y culturales de la ciudad, ante las que proclamó un mensaje muy distinto al patrón de los seguidos en el contexto de la cultura judía. Para empezar, no cita ni una sola vez las Escrituras, sino la mencionada escritura pagana inscrita en un altar pagano, su primer “punto de contacto” para misionar a aquella clase culta que le pedía razones de su fe.

Varios escritores antiguos confirman que había tales altares en Atenas. Uno de ellos, por ejemplo, cuenta cómo Epiménides de Creta (siglo VI a. C.) pudo contener una plaga en Atenas con la construcción de altares a dioses desconocidos. Es de notar que Pablo citó además un poema de este mismo Epiménides en su discurso: “Porque en él vivimos y nos movemos y somos”, y Arato (310-240 a. C.), paisano suyo de Cilicia: “Porque linaje suyo somos” (*Phainómena*, v. 5). En total recurrió a cuatro o cinco puntos de contacto para legitimar su anuncio.

“Pasando y mirando vuestros santuarios, hallé” (Hch. 17:21), Pablo hizo un cursillo de educación acelerada en su paseo la ciudad, observando atentamente cualquier detalle que pudiera orientarle respecto a la intención y propósito de la mente de los ciudadanos de Atenas.

Es evidente “que Pablo escuchó las voces de la ciudad y asimiló todo lo que le dijeron, porque su discurso en el areópago llegó a ser la declaración clásica de las verdades cristianas para la mente griega en palabras comprensibles para ella. Para poder hablar a la ciudad con efectividad, como lo hizo Pablo, es necesario escuchar primero las voces de la ciudad con tanto cuidado como lo hizo él. Tendremos que escuchar las voces diversas y confundidas de nuestro

mundo postmoderno de hoy si queremos lograr una comunicación efectiva hacia él” (Alex MacDonald) [6].

Pablo hizo algo escandaloso para determinados fundamentalistas tan preocupados por la literalidad y pureza de la letra. Los poemas que cita se refieren a Zeus como ser supremo del panteísmo griego, que, aún en sus expresiones más nobles, distaba mucho del Dios de la revelación bíblica. Sin embargo, para él, decían verdad, y toda verdad es verdad de Dios.

La verdad, dirá después Tomás de Aquino, la diga quien la diga, procede el Espíritu Santo. Precisamente por eso, siguiendo el ejemplo de Pablo, debemos desarrollar la capacidad para reconocerla, darle la bienvenida y utilizarla, cualquiera que sea su procedencia. Para poder hacerlo, primero hay que aprender a escuchar, a leer entre líneas. Hay que alentar el espíritu de comprensión, y evitar la fácil tentación de ceder al escándalo y al espíritu de reprensión, agogueros del desastre más que profetas de la renovación de todas las cosas en Cristo.

Para comunicar el evangelio de manera efectiva a la ciudad y al mundo, no hay que fijarse en lo exterior y en los aspectos más débiles y negativos, comunes a toda la raza humana caída en el pecado, hay que aprender a escuchar y detectar esos gérmenes de verdad y de luz que, en última instancia, proceden del que es la Verdad y la Luz del mundo (cf. Jn. 1:4,8).

Se suele pensar en las sociedades del saber y la cultura como centros compactos de pensamiento, cerrados en su propio escepticismo y endiosados en sus propios logros. Pero raramente se detiene uno a pensar por qué ciertas

sociedades hacen del escepticismo su morada vital. Quizá porque están cansados de vana palabrería, de mensajes mesiánicos que han llevado a muchos a la ruina, de pretendidos salvadores que han acarreado la condenación y ruina de la sociedad. Quizá el mundo postmoderno esté desesperanzado por la verdad y aunque le gustaría creer en la verdad, desconfía de las pretensiones absolutas, porque la experiencia le dice que las llamadas verdades absolutas, cuando afirmadas por el hombre, suelen ser muy relativas, y dañinas.

Esto no es una característica del llamado mundo postmoderno, secularista y descreído, es una constante en la historia de la humanidad y hunde sus raíces en la experiencia de la historia. Todos recordamos la pregunta que hizo Pilato a Jesús: “¿Qué es la verdad?” (Jn. 18:38), cuando este le dijo: “Todo aquel que es de la verdad, oye mi voz”.

La única verdad que Pilato había aprendido en su carrera político-militar era la del poder, el dinero, la corrupción, el uso de la fuerza. El poder, el dinero, la fuerza, es lo inmediato, o se si tiene o no tiene, la verdad también es poderosa, mucho más poderosa, y también peligrosa cuando uno da crédito a lo que luego resulta no ser verdad. Por eso la gente teme la verdad, y se vuelve cínica, desconfiada. Y sin embargo, necesita la verdad como la vida, como el aire que respira. Por eso hacen del escepticismo su verdad y su credo, porque no pueden vivir sin algo sólido, en lo que crean firmemente. Porque temen el engaño y la desilusión. O, simplemente, porque han sido educados en el relativismo cultural. La gente, como Pilato, se contenta con sus verdades parciales, particulares, aquello que le afecta personalmente. “Jesús no es un subversivo, esa es la verdad del asunto”, se

dice Pilato, lo demás no me importa. Si es rey de los judíos, el mesías o no, no le interesa, la basta con saber que no es peligroso para sus fines políticos. Pero si las autoridades religiosas consideran que debe ser eliminado, sea como ellos dicen.

Pero Pablo, que es un convencido del poder la verdad: “nada podemos contra la verdad, sino por la verdad” (2 Cor. 13:8), hace de la ignorancia lúcida de los atenienses su punto de partida para anunciar la verdad del Evangelio. «Lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar» (v. 23), Pablo lleva a sus oyentes a una toma de conciencia en base a sus mismos presupuestos. Su panteón es insuficiente, su cosmovisión religiosa no es completa, admiten de buena la fe la existencia de un dios que ellos ignoran: “Lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar”. Las aspiraciones religiosas, aunque insuficientes, erradas o latentes, encuentran su sentido y su realización a la luz del Evangelio de Cristo.

Pero Pablo descubre más puntos de contacto con su auditorio. Dios “no habita en templos hechos por manos humanas” (Hch. 17:24). El pensamiento grecorromano mediante la reflexión de sus poetas y los filósofos había llegado a la conclusión de que el verdadero templo, el más auténtico de todo, es el alma humana. Los estoicos, fieles a la enseñanza de Zenón, decían: “No hay que construir templos, pues ninguna obra de albañilería o de artesanía vale ante él”. Los platónicos estaban de acuerdo con esta afirmación, pero no creían que era necesario aceptar la supresión de los templos. Tanto en un caso como en otro la sociedad iba madurando para recibir la enseñanza cristiana sobre el Dios que no habita en templos de fábrica humana.

Después apela a los estoicos cuando dice: “Y de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres, para que habiten sobre toda la faz de la tierra; y les ha prefijado el orden de los tiempos, y los límites de su habitación” (v. 26). Aunque el concepto del estoicismo sobre la providencia era ambiguo, identificándola con el orden racional del mundo y su necesidad, Pablo tiene ahí un nuevo punto de apoyo para abrir el corazón de sus oyentes. La pluralidad de los pueblos en la historia pertenece, también, al orden querido por Dios. La filosofía estoica, sabiduría de la razón, llevó el pensamiento a un progreso notable en la toma de conciencia sobre este punto de la universalidad del ser humano. En el nivel de la filosofía, la discriminación tan fuertemente marcada entre los hombres libres y esclavos fue abolida. Hay un conjunto de verdades que la razón natural puede percibir y que el Evangelio confirma. Unidad de origen y también unidad de destino: «Para que busquen a Dios, si en alguna manera, palpando, puedan hallarle, aunque ciertamente no está lejos de cada uno de nosotros» (v. 27).

La divinidad no se encuentra lejos de cada uno de nosotros. Lo que Pablo pide es una reflexión que conduzca al hombre a interrogarse sobre el sentido de la existencia y a reencontrar su interioridad: «pues en ella (la divinidad) vivimos, nos movemos y existimos» (v. 28). El apóstol recurre, para ello, a la autoridad de un poeta pagano. “No puede ofrecerse una verdad a ningún hombre si algo en su propio interior no se prepara para ello y lo espera” (Claude Tresmontant). Y más todavía, como señala Xabier Pikaza, «Pablo acepta esa tesis que se había extendido en el tiempo-eje (siglo VII-IV a.C.) en la franja cultural de Eurasia, del Pacífico al Atlántico, presentando a lo divino como el todo, Tao, Brahma, Espíritu del mundo). Esa tesis (*en lo divino vivimos, nos movemos y somos...*) podían aceptarla desde

China *pasando por India* y Persia varios pueblos como los israelitas, griegos y romanos.

De ningún modo está cambiando el contenido de su mensaje, sólo su presentación, su manera de apelar al intelecto de sus oyentes de modo que puedan aceptar las notas de credibilidad de la fe. Ponerles en el camino de la acogida de las verdades que se conocen únicamente por la revelación, revelación que no viola la razón, sino que la libera. Dios tiene que trabajar en el alma del que escucha, y el predicador-misionero tiene que predisponer y preparar la inteligencia para comprender el contenido de la revelación.

Hasta este punto los oyentes atenienses podían estar de acuerdo en todo, pero de pronto, Pablo da a su discurso una nueva dirección, sorprendente, que, desde otro ángulo, lo sitúa en una nueva perspectiva, sin negar nada de lo que había sido dicho hasta ahí. La llamada al arrepentimiento y sobre todo el anuncio del juicio final y de la resurrección de los muertos no podía menos de suscitar en ellos la irritación y la burla.

Esta es, en efecto, la gran piedra de tropiezo: la mención de la resurrección ponía fin al discurso, ya que no había nada que más se opusiera a las ideas griegas. El Platón del *Fedón* quería probar la inmortalidad del alma, pero prescindiendo del cuerpo.

"Una vez derramada en tierra la sangre negra de un ser humano, ningún encantador volvería a recogerla en las venas de donde brotó" (*Agamenon*, 1019-1021), enseñaba el dramaturgo griego Esquilo al pueblo reunido en los teatros. "Cuando el polvo ha bebido la sangre de un hombre, si ha muerto, ya no hay para él resurrección" (*Euménides*, 647-

648). Las religiones de los misterios compartían esta creencia general: inmortal es sólo el alma, el cuerpo es una cárcel que debe desaparecer. Platón, basado con antiguas tradiciones, defendía la doctrina de la reencarnación, tan popular en nuestros días.

Pablo ha procedido con suma cautela, tanto que ni ha mencionado el nombre de Jesús, se refiere a él como “aquel varón a quien designó” (Hch. 17:31). Tal vez si lo hubiese nombrado sus oyentes habrían visto ahí el nombre de uno más de los numerosos fundadores de sectas, anunciando una nueva doctrina después y al lado de tantas otras. No es que Pablo esconda este nombre, sino que va directamente a la acción de Dios que Él significa: “dando fe a todos con haberle levantado de los muertos” (v. 31).

La reacción fue inmediata: «Al oír la resurrección de los muertos, unos se burlaron y otros dijeron: Sobre esto ya te oiremos otra vez» (v. 32).

Nos pueden parecer descorteses, pero júzguese cada uno sobre su reacción al anuncio de cosas totalmente nuevas a su manera habitual de pensar. La verdad necesita tiempo y una preparación previa para abrirse paso en la selva de prejuicios, o lo que Francis Bacon llamaba los “ídolos del intelecto” [7]. “El intelecto humano, cuando se complace en una cosa (ya porque sea generalmente admitida y creída, o porque cause deleite), obliga a todas las otras cosas a ser confirmadas y estar de acuerdo con ella; y por más grande que sea la fuerza y el número de las pruebas en contrario, o bien no las observa, o las desprecia, o las quita de en medio y rechaza valiéndose de un distingo cualquiera y ello no sin grande y pernicioso perjuicio, con tal de que sus primeras conclusiones permanezcan invioladas” [8].

No tiene nada de extraño la resistencia que las tradiciones culturales oponen al Evangelio. Lo hacemos nosotros incluso como cristianos frente a nuevos grupos o movimientos eclesiales de renovación. No voy a citar ejemplos, para no crear polémicas que no tienen nada que ver con nuestro tema.

La conclusión del relato de Pablo en el Areópago es breve: «Así salió Pablo de en medio de ellos. Pero algunos hombres se adhirieron a él y creyeron, entre ellos Dionisio Areopagita, una mujer llamada Damaris y algunos otros con ellos» (vv. 33-34).

Aquellos que miran con suspicacia la filosofía ven aquí confirmados sus prejuicios y hablan de un fracaso [9]. Ciertamente no fue un éxito brillante y espectacular. Pero no todo van a ser derramamientos del Espíritu Santo como en Pentecostés. En la misión cristiana hay que guardar distancia respecto al lenguaje del éxito, que no es adecuado cuando se trata de la expansión del Evangelio.

La fuerza de los prejuicios y la oposición de una cultura distinta no deben convertirse en obstáculos insalvables, tampoco deben convertirse en elementos de contradicción que hagan replegarnos en lo negativo, si algo es el misionero cristiano es un predicador de buenas noticias de salvación, nunca un detective de los vicios y males de la sociedad, un policía moral más predispuesto a condenar que a regenerar.

Las sombras y la ignorancia de la cultura respecto a las verdades de la fe no anulan las cosas buenas que toda cultura tiene, aunque de momento no lo comprendamos. El respeto por la naturaleza, por los mayores, el cuidado de los niños, el sentido de comunidad, son valores susceptibles de

ser fecundados por el Espíritu de Dios y elevados a su máxima potencia. Hagamos caso a la amonestación de san Pablo:

“Por lo demás, hermanos, todo lo que es verdadero, todo lo honesto, todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable, todo lo que es de buen nombre; si hay virtud alguna, si algo digno de alabanza, en esto pensad” (Fil. 4:8).

No estamos ante un problema de incompreensión intelectual o de lucha de culturas, sino de carácter y sentimientos, de actitudes y afinidades.

Lo grave no es la diferencia de ideas o creencias, lo que mueve al mundo son las pasiones, las emociones, las costumbres convertidas en leyes. Las justificaciones intelectuales vienen después. E.R. Dodds en su importante estudio *Paganos y cristianos en una época de angustia* subraya que las "discusiones doctrinales" son menos importantes que las "diferencias de mentalidad y de sentimientos". Y termina diciendo: "Los cristianos eran «miembros unos de otros», y esto no era una simple fórmula. Efectivamente, ésta fue la causa principal, quizá la única causa y la más fuerte, del progreso del cristianismo» [10]. "Si no hubiera existido eso, el mundo seguiría siendo pagano" (A.-J. Festugière).

## 6. La filosofía en busca de la fe

La Iglesia no desarrolló ningún programa misionero para alcanzar la cultura con el evangelio. Y sin embargo, la cultura entró en la Iglesia. Esto es lo llamativo y sorprendente de la relación fe y filosofía en los primeros siglos del cristianismo.

El primer relato autobiográfico de un filósofo convertido al cristianismo se lo debemos a Justino, que llegó a ser mártir. Nació en Flavia Neapolis (actual Nablus, Jordania), ciudad romana construida en el lugar donde estuvo la antigua Siquem, en Samaria, consagró toda su juventud al estudio filosófico, pasando de una escuela a otra, sin encontrar lo que buscaba. Lo primero que llamó la atención de Justino sobre el cristianismo no fue su doctrina, que ignoraba, sino el ejemplo de sus mártires: “Yo mismo, cuando seguía la doctrina de Platón, oía las calumnias contra los cristianos; pero, al ver cómo iban intrépidamente a la muerte y todo lo que se tiene por espantoso, me puse a reflexionar ser imposible que tales hombres vivieran en la maldad y en el amor de los placeres. Porque, ¿qué hombre amante del placer, ¿qué intemperante y que tenga por cosa buena devorar carnes humanas, pudiera abrazar alegremente la muerte, que ha de privarle de sus bienes, y no trataría más bien por todos los medios de prolongar indefinidamente su vida presente y ocultarse a los gobernantes, cuanto menos soñar en desatarse a sí mismo para ser muerto?” (*Apología* II, 12).

Un día, casualmente conoció a un anciano mientras se encontraba en Efeso, que le introdujo en la fe cristiana. El encuentro todavía se mueve en el plano de las emociones y los sentimientos. Justino quedó impresionado por el aspecto venerable de su persona y de su sabiduría, que le condujo de los profetas a Jesucristo: “Se marchó el viejo, después de exhortarme a seguir sus consejos, y no le volví a ver más. Mas inmediatamente sentí que se encendía un fuego en mi alma y se apoderaba de mí el amor a los profetas y a aquellos hombres que son amigos de Cristo, y, reflexionando conmigo mismo sobre los razonamientos del anciano, hallé que ésta sola es la filosofía segura y provechosa. De este

modo, pues, y por estos motivos soy yo filósofo, y quisiera que todos los hombres, poniendo el mismo fervor que yo, siguieran las doctrinas del Salvador” (*Diálogo con Trifón*).

A partir de entonces se convirtió en un “filósofo misionero del cristianismo”. Con este fin emprendió algunos viajes y llegó por los menos dos veces a Roma, donde abrió la primera escuela de filosofía cristiana que se conoce. Buen número de sus alumnos procedían de un trasfondo cristiano, interesados en profundizar en su fe guiados por la maestría teológico-filosófica de Justino. Algunos de estos alumnos terminaron juntamente con el maestro dando testimonio de su fe mediante el martirio, entregando su vida en honor de la verdad cristiana.

Justino fue víctima de las maquinaciones del despechado filósofo pagano Crescente, a quien Justino había derrotado en repetidas ocasiones en debates públicos. Justino lo vio venir, nada hay peor el orgullo herido de una persona amante del favor y de la gloria del pueblo. “Espero, confiesa Justino, ser víctima de una trama de Crescente, aquel amante no de la sabiduría, sino de la jactancia” (*Apol.* II, 8) [11].

Taciano fue otro filósofo, de origen sirio, de quienes sabemos muy poco. Fue educado en la filosofía y en calidad de sofista viajó mucho para hacer admirar su talento. La lectura de las Escrituras produjo en él uno de los impactos mayores de su vida, admirado no sólo por la sabiduría que en ella descubre, sino sobre todo por la sencillez y humildad que rebosa. Se convirtió, al parecer, en Roma, y fue discípulo de Justino. Taciano refleja un carácter vehemente y radical, que anticipa la reacción de Tertuliano. En su Discurso contra los griegos rechaza completamente tanto la

filosofía de los griegos, como su cultura y sus costumbres. Pero este rechazo, como en Tertuliano, está motivado por razones morales y de conducta de los detentadores de la sabiduría: “¿Qué habéis producido que merezca respeto, con vuestra filosofía? ¿Quién de entre los que pasan por los más notables estuvo exento de arrogancia? Diógenes, que con la fanfarronada de su tonel ostentaba su independencia, se comió un pulpo crudo y, atacado de un cólico, murió de intemperancia; Aristipo, paseándose con su manto de púrpura, se entregaba a la disolución con apariencias de gravedad; Platón, con toda su filosofía, fue vendido por Dionisio a causa de su glotonería. Y Aristóteles, que puso neciamente límite a la providencia y definió la felicidad por las cosas de que él gustaba, adulaba muy paletamente al muchacho loco de Alejandro, quien, muy aristotélicamente, por cierto, metió en una jaula a un amigo suyo por no haberle querido adorar, y lo llevaba por todas partes como a un oso o un leopardo” (116).

Menos todavía sabemos de Panteno, el primer director de la escuela catequética de Alejandría (alrededor del año 180). Estudió la filosofía estoica e hizo todo lo que pudo para llevar a otros filósofos a la fe, pero no sabemos nada de cuándo ni por qué ocurrió su conversión. El motivo debió ser el testimonio edificante de los cristianos de su época. Debido a su preparación teórica asimiló bien el contenido doctrinal cristiano, convirtiéndose en maestro excepcional de la fe, sentando la base de una escuela ejemplar que iba a ser la cuna de notables pensadores cristianos.

Su principal discípulo fue Clemente, nació hacia el año 150, probablemente en Atenas, de padres paganos; después de hacerse cristiano, viajó por el sur de Italia y por Siria y Palestina, en busca de maestros cristianos, hasta que llegó a

Alejandría; las enseñanzas de Panteno hicieron que se quedara allí. Su conocimiento de los escritos paganos y de la literatura cristiana es notable; según Quasten, en sus obras se encuentran unas 360 citas de los clásicos, 1500 del Antiguo Testamento y 2000 del Nuevo. Para Albert Outler, son 430 los textos en los que parafrasea o alude al pensamiento de Platón (“The Platonism of Clement of Alexandria”, en *Journal of Religion* 20 (1940), pp. 212-240).

La amplia cultura pagana de Clemente no fue borrada por su encuentro con el cristianismo; seguía encontrando en ella mucho de positivo y la gran trascendencia de su obra se deberá precisamente a lo mucho que contribuyó a que la filosofía fuera aceptada en la Iglesia. Los filósofos gentiles, Platón en especial, se hallaban según él en el camino recto para encontrar a Dios; aunque la plenitud del conocimiento y por tanto de la salvación la ha traído el Logos, Jesucristo, que llama a todos para que le sigan. Éste es el tema del primero de sus escritos, el *Protréptico* o «exhortación», una invitación a la conversión:

“Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria a los griegos para la justicia; ahora, en cambio, es útil para conducir las almas al culto de Dios, pues constituye como una propedéutica para aquellos que alcanzan la fe a través de la demostración. Porque «tu pie no tropezará» (Prov 3:28), como dice la Escritura, si atribuyes a la Providencia todas las cosas buenas, ya sean de los griegos o nuestras. Porque Dios es la causa de todas las cosas buenas: de unas es de una manera directa, como del Antiguo y del Nuevo Testamento; de otras indirectamente, como de la filosofía. Y aun es posible que la filosofía fuera dada directamente (por Dios) a los griegos antes de que el Señor los llamase: porque

era un pedagogo para conducir a los griegos a Cristo, como la ley lo fue para los hebreos (cf. Gál 3:24). La filosofía es una preparación que pone en camino al hombre que ha de recibir la perfección por medio de Cristo...” (*Stromata*, I, 5, 28).

Basten estos pocos ejemplos para mostrar cómo la filosofía busca y encuentra la fe cristiana como la verdad y cómo a partir de ese momento se convierte en propagadora de la fe en su medio cultural. Gracias a la labor de aquellos pioneros, la filosofía y la teología anduvieron una junta a otra durante siglos y más siglos. Hoy, sin embargo, somos testigos de un creciente divorcio entre la cultura y el evangelio. No es una situación deseable, pues, por su vocación universal, tanto en sentido geográfico como intelectual, el Evangelio está llamado a impregnar la cultura con la verdad revelada para llevarla a la plenitud. Debido a circunstancias históricas y subsiguientes malentendidos el diálogo con la cultura se interrumpió en el siglo XVI en el sector reformado. Pero al principio no fue así. Lo acabamos de ver.

## 7. Evangelio y cultura hoy

El Evangelio tiene que llegar a la cultura para renovar al hombre, tanto al que está dentro como al que está afuera. El Evangelio ofrece una nueva mirada que el mundo necesita. La decadencia de las ideologías y de las utopías ha llevado al ser humano a buscar su nueva identidad. La crisis actual ha añadido una nueva y grave inquietud, que no afecta sólo a la economía sino a la moral y la confianza en los dirigentes, políticos, académicos, financieros, que han sido hallados culpables de muchas bajezas: codicia, ignorancia, avaricia, egoísmo, engaño, fraude, mentira, corrupción.

¿De dónde vendrá la respuesta?

Del Evangelio que llega al corazón con poder renovado. Hoy está en juego el destino del hombre. Los cambios rápidos y universales que dominan nuestras sociedades trastocan y desfiguran la identidad cultural de los pueblos y la globalización propone una cultura única bajo la advocación del dios Mamón y su profeta la Banca. Semejante perspectiva exige una reafirmación de las identidades culturales, y un refuerzo de las culturas basado en la dignidad del ser humano, llamado a la comunión con Dios y a la vivencia de una fraternidad universal, basada en la fe, la esperanza y el amor; acogiendo todo lo bueno y todo lo noble que hay en cada cultura, a la vez que fecundando cada cultura con los principios del Evangelio para favorecer un intercambio benéfico y evitar un aislamiento empobrecedor.

El Evangelio no anula ni sustituye a la cultura; al contrario, la purifica de las escorias que le impiden reflejar adecuadamente la identidad y el destino eterno del hombre y del mundo, libera sus recursos más profundos y da valor a cuanto de verdadero, bello y bueno semejante cultura contiene, abriéndola a perspectivas ilimitadas, que no sólo no menoscaban su impulso, sino que lo exaltan e intensifican (Giuseppe Savagnone). El Evangelio siempre potencia lo que toca, pues el poder de Dios. Lo que niega o condena son los aspectos cancerígenos que amenazan la vida del individuo y de la sociedad. El Evangelio, al sanar a la naturaleza humana mediante la fe en Cristo, consolida, unifica y potencia los recursos humanos, en pro del Reino de Dios, que “no es comida ni bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo” (Ro. 14:17).

Al extender el Evangelio en todos los frentes, estamos contribuyendo a la formación de una nueva humanidad, resultante de hombres nuevos regenerados por el Espíritu de Dios (Jn. 3:3-4), muertos y resucitados con Cristo mediante el bautismo (Ro. 6:4). La persona realmente convertida y correctamente educada en los fundamentos de su fe se preocupa de un modo sincero de la cultura y de las inquietudes de su tiempo, mostrando nuevas sendas de fidelidad y compromiso.

La verdadera predicación del Evangelio enriquece las culturas, ayudándolas a superar sus deficiencias y humanizándolas, comunicándoles a sus valores legítimos la plenitud de Cristo. La cultura es el mundo creado por el hombre en su estado caído, contingente y menesteroso. El Evangelio da testimonio de un mundo nuevo creado por el poder renovador del Espíritu divino. Pero el Evangelio no es un invasor arrogante de este mundo, que pueda proceder a su antojo arrasando a su paso todo cuanto se le antoja. Para el cristiano, el mundo no es el Canaán que hay que destruir para luego habitar, el mundo al que está llamado a predicar, es su mismo mundo, el mundo creado por Dios, al que envió a su Hijo, no para condenarlo sino para salvarlo (Jn. 3:16).

Necesitamos creyentes que sepan hablar el lenguaje de la cultura, que sepan transmitir la totalidad de la fe de manera comprensible, relevante e inteligente. Personas coherentes en su forma de pensar y de vivir. Sin duda una tarea inmensa, pero rica en perspectivas y posibilidades; por otra parte, no queda otra si que quiere garantizar el futuro de las nuevas generaciones educadas en un ambiente totalmente desacralizado y crecientemente descristianizado.

Es cierto que de nuestras iglesias podemos decir lo que Pablo de los corintios: “mirad, hermanos, vuestra vocación, que no sois muchos sabios según la carne” (1 Cor. 1:26), pero mi experiencia pastoral me dice que, a veces, es suficiente con no poner obstáculos a aquellos que sienten en su interior el espíritu de la filosofía, la pasión por la verdad como vocación de vida. Ciertamente que ya tenemos la verdad en Cristo, pero ¿cómo hacerla comprensible al que es ajeno a la vida de Dios y a cualquier tipo de transcendencia? ¿Cómo afirmarla en la misma iglesia en medio de los desafíos de la lanza la cultura, y que son ineludibles, pues se propagan en los colegios, en las universidades, en la literatura, en los medios de comunicación masiva?

Hay que avivar los dones que puedan existir en la congregación, alentar y no entorpecer el desarrollo de aquellos que, desde la fe, sienten inclinaciones por la labor intelectual, aquellos a quienes de una forma aguda la fe les lleva a inteligencia. Una fe debidamente ilustrada y una identidad cristiana suficientemente sólida puede ayudar a superar fácilmente las perplejidades y obstáculos racionales que puedan plantearse en un momento dado a creyentes y no creyentes, contribuyendo así a realizar la gran comisión que dejó el Señor a su Iglesia.

## NOTAS

[1] “Evangelio y cultura en los umbrales del tercer milenio”, <http://multimedios.org/docs/dooo863>. Cf. Paul Poupard, *Iglesia y culturas. Orientación para una pastoral de inteligencia*. EDICEP, Valencia 1985

[2] Claude Tresmontant, *San Pablo*, p. 118. Salvat, Barcelona 1988.

[3] John D. Caputo, ed., *St. Paul among the Philosophers* (Indiana University Press, 2009); Douglas Harink, ed., *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision: Critical Engagements with Agamben, Badiou,*

*Zizek, and Others* (Cascade Books 2010); Gabriel Liceaga, “San Pablo en la Filosofía política

contemporánea: un estado de la cuestión”, en *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 121, 2009, 471-486; R. Mate y J.A. Zamora, eds., *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Anthropos, Barcelona 2006.

[4] A. Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, p. 66 (Anthropos, Barcelona 1999). Véase también, bajo diferente enfoque: Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos* (Trotta, Madrid 2006); Jacob Taubes, *La teología política de Pablo* (Trotta, Madrid 2007); Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto* (Paidós, Buenos Aires 2001).

[5] Véase T.M. Moore, *Culture Matters. A Call for Consensus on Christian Cultural Engagement*. Brazos Press, Grand Rapids 2007.

[6] Alex MacDonald, *Predicando en el Mundo Postmoderno. Tercera Parte: Pablo el Predicador*. <http://www.rekursoteologicos.org/Documents/Alexmacd3.htm>

[7] Los «ídolos» son, para Bacon, las tendencias del intelecto humano que dan lugar a los errores y a los prejuicios, y que ocultan, por tanto, el verdadero saber, de igual manera a como los ídolos entorpecen la visión del verdadero Dios. En una palabra, los «ídolos» son nociones e imágenes falsas que se apoderan de la mente y tienden siempre a reaparecer.

[8] Francis Bacon, *Novum Organum*, I, 49.

[9] “El resultado de Pablo entre los filósofos, es motivo para regocijarse, decir lo contrario es pecar de ingratitud contra Dios. ¡Ya quisiéramos hoy que la predicación en una universidad resultara en la conversión de uno de los catedráticos!” (Alex MacDonald).

[10] *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Madrid 1975

[11] Taciano, discípulo de Justino, dice que “Crescente, que instaló su madriguera en la gran ciudad, sobrepasó a todos en pederastia y avaricia. Aconsejaba a otros a menospreciar la muerte, pero la temía tanto él mismo que tramó infligirla a Justino, y lo mismo también a mí, como si fuera un gran mal” (*Discurso contra los griegos*, 19).

## EL MONOPOLIO DE LA ETERNIDAD

Juan Manuel Quero Moreno<sup>†</sup>



Existe un asunto, que suele ser denominador común en casi todas las religiones, y es lo que supone la transición de un mundo físico, en el que actualmente vivimos, a otro que se puede considerar eterno, al que se parte cuando se muere.

Son muchas las teorías que desde la filosofía y desde la religión se han ido dando sobre este momento escatológico, dependiendo de las corrientes culturales donde se originarían.

Este asunto venía a mi mente cuando contemplaba una pequeña figura de bronce fundido, que data del siglo III-II a.C., y que se encuentra en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid. Esta figura es una fíbula, es decir una especie de broche o alfiler para indumentaria. Consiste en un caballo con su jinete, un guerrero, representados de forma esquemática.

La cabeza del caballo se prolonga hasta llegar al hocico, donde aparece una cabeza humana, que se supone pertenece

<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.

al guerrero enemigo que ha sido vencido. Todo esto tiene también un sentido místico, pues este caballo es una representación astral. Además, estos guerreros aristócratas, luchaban con un sentido religioso, que los romanos llamaron «la devotio ibérica».



Tesoros del Museo Arqueológico Nacional. «Fíbula zoomorfa representando un jinete en su caballo, muy estilizados o esquemáticos. Faltan el resorte y la aguja de la fíbula». Foto: Cases Ortega. [En línea]. Disponible en: <<http://ceres.mcu.es>> [Consultada el 22 de febrero de 2017].

Los jinetes consagraban su vida para defender a su jefe, y este «patronus» protegía a este «devotio» o guerrero consagrado. Esta práctica también era común con algunos pueblos contemporáneos de los iberos, tales como los celtíberos, los galos y los germanos. La batalla junto al caballo solar, podría suponer –aunque no se sabe con exactitud–no solamente un enfrentamiento religioso, sino que podría ser el inicio de un viaje de ultratumba, si el guerrero moría en la batalla.

Podemos recordar la teoría platónica de la «transmisión de las almas», que tanto influiría en las religiones y en las diferentes corrientes culturales. Al igual que un pájaro en

una jaula, –ilustraba Platón–, cuando el hombre muere, esta jaula se abre, y el alma es liberada, siendo esta la metáfora del alma liberándose del cuerpo. Pero, en realidad Platón tampoco es original en esto.

Desde la Prehistoria, desde que el hombre es hombre, se han encontrado vestigios que indican una reflexión sobre el más allá y la eternidad, un sitio mejor o peor, según recompensas dadas a los méritos realizados en una vida presente. Pero, el problema se desata con fuerza cuando el hombre se organiza para dar respuesta a esto; cuando forma así una religión e intenta manipular la necesidad existencial, estableciendo cuál es el camino o tránsito para llegar a una eternidad idílica.

En las doctrinas que sobre escatología existen en las diferentes religiones, se pueden ver las características de cada una. Por desgracia, en muchos casos, se distinguen los intereses de individuos, que no les importa engañar a terceros para conseguir de ellos todo lo que se proponen, bajo la premisa de realizar algo que solamente es posible en dichas manos interesadas.

Los surcos de estas enseñanzas se han hendido tanto a lo largo de la historia de la humanidad, que llegan a formar parte de las diferentes culturas. Esto es un ingrediente, muchas veces intocable, por estar ungido por los antepasados, las fuertes tradiciones y por las religiones organizadas para seguir manteniendo esta línea religiosa.

Pero las sectas también tienen su papel en todo esto, pues la necesidad humana no satisfecha, siempre es una debilidad para los depredadores religiosos que se aprovechan de la ingenuidad, y de la búsqueda inadecuada de muchas

personas. Ejemplo de esto, es también lo que enseña el «Estado Islámico» a sus fanatizados combatientes.

Recientemente leía en «El Confidencial» un artículo que se titulaba «Cuando ven a las mujeres corren a la retaguardia». Se trataba aquí de la resistencia del pueblo de Kabone, una ciudad al norte de Siria. Se percataron de que los islamistas huían de las mujeres que se defendían armadas. El motivo, es que estos terroristas creían que si una mujer los mataba, no irían al paraíso. Esto hizo posible aguantar 45 días hasta que llegó la coalición internacional para defender la ciudad. **[1]** Esto puede traer a nuestra memoria otros ejemplos, como podrían ser las Cruzadas en el Medievo, así como otras guerras santas que ofrecerían premios para la eternidad, y también para el presente.

La Reforma Protestante tendría también que luchar por rescindir este apropiamiento indebido que la Iglesia Católica Romana había hecho suyo, y que sin escrúpulos se seguía manteniendo de muchas formas. Esto lo veremos más adelante; pero, aquí solamente dejar claro que el monopolio de la eternidad, del paraíso, o de lo escatológico que trata todo ello, no pertenece a ningún ser humano ni a ninguna religión. Quienes se atribuyen ese derecho, están poniéndose en lugar de Dios, engañando y aprovechándose de la necesidad de las personas.

Las culturas, las tradiciones y las religiones, deberían de sacudirse de cualquier vestigio que comprenda estos bajos y peligrosos valores, que todavía pueden desarrollar guerras santas, y que también predisponen al ser humano a ser vapuleado en el terreno personal, familiar y social. No podemos seguir como nuestros antepasados ibéricos, que luchaban ciegamente, llegando a ser admirados por el

mismo Imperio Romano, por su valentía, basada en la eternidad. No podemos seguir así, porque detrás solamente hay una farsa, sea cual sea el nombre religioso que lleve. La eternidad no pertenece al monopolio de nadie.

El Evangelio es muy claro en este sentido. La salvación y la vida eterna, no proviene de una religión. La salvación no es la recompensa a los méritos humanos, como si se tratara de comprar con lo que hagamos una parcela en la misma eternidad. Esto no se compra, sino que es un regalo de Dios al hombre. Este regalo no se da a través de una religión, no caben monopolizadores. Los evangélicos o protestantes creemos que la eternidad, como mejor disfrute, depende de la fe individual, que responde a la gracia, a la mano extendida de Dios, que nos recibe con firmeza y seguridad.

Que se cuiden también todos los evangélicos y/o protestantes, y que no permitan, que ningún manipulador entre en sus filas. No hay otro mediador entre Dios y los hombres, sino solo Cristo.[2] El esfuerzo evangelizador, que salva a las personas, y les libera, dándole un sentido esperanzador y eterno, está en presentar a Cristo, no en predicarse a uno mismo. «Esta es la vida eterna, que le conozcan a él».[3]

## NOTAS

[1] «Los de ISIS creen que si los mata una mujer no irán al paraíso. Muchos huyen al vernos». 11/03/2015. En: *El confidencial*. [En línea]. Disponible en: <[http://www.elconfidencial.com/mundo/2015-03-11/los-imbeciles-del-isis-creen-que-si-los-mata-una-mujer-no-iran-al-paraíso-muchos-huyen\\_725473/?utm\\_source=dlvr.it&utm\\_medium=facebook#>](http://www.elconfidencial.com/mundo/2015-03-11/los-imbeciles-del-isis-creen-que-si-los-mata-una-mujer-no-iran-al-paraíso-muchos-huyen_725473/?utm_source=dlvr.it&utm_medium=facebook#>)> [Consultada el 20 de abril de 2015].

[2] *La Biblia*. En: 1ª Timoteo 2:5.

[3] *La Biblia*. En Juan 17:3.

# CATOLICISMO HISPANO: LA INDEPENDENCIA DEL CRISTIANISMO MOZÁRABE

Miguel Ángel Pozo Plumed<sup>‡</sup>



## 1. Introducción

La historia del cristianismo mozárabe [1] es la historia de resistencia. Por una parte, frente a la dominación política y religiosa desde el Islam en el sur y, por otra, frente a la creciente presión de uniformidad eclesiástica proveniente de la Europa carolingia y romana desde el norte. Tras el colapso repentino del reino

visigodo en el año 711 d.C., la Iglesia hispana no desapareció ni se diluyó en la nada; por el contrario, se atrincheró en su propia tradición teológica y litúrgica, conservando una identidad que hunde sus raíces más en la patrística norteafricana, en las Escrituras y en sus propios concilios que en las directrices papales de la época. [2]

El propósito de esta monografía, titulada *Catolicismo Hispano: La Independencia del Cristianismo Mozárabe*, es demostrar que el cristianismo ibérico no es una mera reliquia residual, sino la continuadora de una cristiandad

visigoda potente, culta y autocéfala. La tesis central que defenderá este trabajo es que el cristianismo hispano se caracterizó fundamentalmente por su independencia teológica respecto a Roma, sustentada en una liturgia arcaica de influencia africana y en una producción doctrinal propia de altísimo nivel que le permitió soportar la persecución.

Para acotar este análisis, se ha establecido un marco temporal preciso que abarca desde el año 711, fecha de la ruptura del orden político visigodo, hasta el año 1080, momento en el que el Concilio de Burgos decreta la supresión oficial del rito hispano. Es en este periodo de casi cuatro siglos donde la iglesia mozárabe mantiene su independencia institucional plena antes de ser absorbida por la reforma gregoriana.

Para sustentar esta afirmación, la investigación se estructura en cuatro bloques temáticos. En primer lugar, se analizarán los orígenes distintivos de esta iglesia, explorando su profunda conexión con la teología norteafricana y los concilios de Cartago. En segundo lugar, se abordará la teología de la resistencia. Para ello, se examinará cómo los mozárabes utilizaron el legado intelectual de Isidoro de Sevilla y la singular mariología de Ildefonso de Toledo para mantener una cohesión dogmática única en Occidente, capaz de plantar cara a herejías y presiones externas, manteniendo su identidad distintiva.

En tercer lugar, el estudio se centrará en el corazón de la identidad mozárabe: su liturgia. Se describirá cómo el rito hispano actuó como un "muro" que preservó la fe católica, manteniendo formas de adoración que reforzaban el carácter comunitario de una iglesia sufriente. Finalmente, el

---

<sup>‡</sup> Miguel Ángel Pozo, grado en Teología Pastoral en el seminario Sefovan y MDiv (Máster en Divinidad) con concentración en Teología Bíblica en el Southwestern Baptist Theological Seminary, en Fort Worth, Texas. Actualmente, cursa un Máster en Historia de la Reforma Protestante en España con el Seminario Teológico de Sevilla. Ha sido pastor desde el año 2013 y ha servido como profesor en Sefovan y en el Seminario Bíblico Bautista Español, donde también dirige el programa de estudios intensivos de verano. Es autor de varios libros.

trabajo concluirá examinando la paradoja de su final: cómo, tras resistir al Islam y dar mártires en Córdoba, la identidad mozárabe fue sacrificada en el altar de la unidad católica romana en el siglo XI, marcando el fin de la "excepción española".

## 2. Singularidad: Un Catolicismo “a la Africana”

### a. Del reino visigodo a la supresión del rito (711-1080): Cronología de una resistencia

El año 711 constituye un hito dramático y doloroso para el cristianismo en la Península Ibérica. La batalla de Guadalete no solo significó el colapso del reino visigodo, sino que abrió un periodo en el que la Iglesia hispana se vio obligada a redefinir su identidad sin el respaldo de un poder político propio. Todo lo contrario: su supervivencia, desde la invasión musulmana hasta la supresión oficial del rito mozárabe en 1080, fue un esfuerzo continuo por conservar la fe y la práctica cultural en un entorno adverso. [3]

De una manera bastante sorprendente, a diferencia del resto de las regiones donde el cristianismo fue barrido ante el avance del Islam —como el otrora fértil norte de África—, el cristianismo peninsular pervivió de forma organizada y coherente durante siglos. La pervivencia y la organización mozárabe bajo el tiempo de dominación musulmana puede dividirse en tres fases principales, estrechamente ligadas a la evolución política de Al-Ándalus.

La primera fase (711-822) se caracteriza por una relativa tolerancia del gobierno. Es el tiempo de la convivencia institucional, que abarca el Emirato dependiente hasta el ascenso al trono de Abderramán II. Durante esta fase, los

mozárabes, aunque bajo el estatuto de *dhimmis* (protegidos, pero subordinados y sujetos a la *yizia*), gozaron de cierta autonomía debido a que eran aún una mayoría demográfica y a la inestabilidad interna de los gobernantes omeyas. En este tiempo encontramos figuras clave como Elipando de Toledo, cuyas controversias teológicas (el Adopcionismo) muestran la vitalidad intelectual de la iglesia hispana y su intento de preservar una identidad propia frente a las presiones externas, tanto del Islam como de la corte carolingia. [4]

El paso a la segunda fase comienza con el ascenso al trono de Abderramán II en el 822 y se extiende hasta la desintegración del Califato (la *Fitna*) en 1031. Bajo el gobierno del segundo Abderramán se solidifica el Estado, se pacifica el territorio y se impulsa una orientalización cultural altamente efectiva. El aumento del poder estatal hizo que el Islam se girase hacia las comunidades mozárabes con mayor presión cultural. Es en este tiempo cuando encontramos el estallido del movimiento de los Mártires de Córdoba (850-859), liderado por figuras como San Eulogio y Álvaro, como una reacción radical al choque cultural y a la arabización de la juventud. [5] Tras la ejecución de los líderes y durante el apogeo del Califato (con Abderramán III y Al-Hakam II), la comunidad mozárabe entra en un "silencio operativo": no encontramos grandes revueltas porque el Estado es demasiado fuerte y la cultura árabe demasiado prestigiosa, provocando una erosión lenta del cristianismo hispano mediante conversiones y asimilación.

La guerra civil que puso fin al Califato (la *Fitna*) desintegró el poder en decenas de reinos de Taifas. En esta tercera fase (1031-1085), la larga erosión del cristianismo bajo control árabe había desembocado en una presencia mozárabe débil

y disgregada. Los gobiernos de las Taifas, a menudo precarios, cedieron terreno ante la pujanza de los reinos cristianos del norte, que aprovecharon la implosión del Califato para acelerar la Reconquista. El gran hito de esta realidad es la toma de la antigua capital visigoda, Toledo, en 1085 por Alfonso VI. **[6]**

Paradójicamente, el avance de los reinos del norte, lejos de convertirse en una liberación cultural del cristianismo mozárabe, significó su final. Por una parte, la amenaza cristiana provocó la llegada de los imperios norteafricanos (Almorávides y Almohades), cuya interpretación rigorista del Islam desembocó en persecuciones y expulsiones masivas (como la de 1126), provocando la virtual desaparición de los cristianos en territorio musulmán. **[7]** Por otra parte, mientras Alfonso VI reconquistaba Toledo buscando homologarse con Europa, tenía lugar la estocada final contra la identidad hispana: la imposición del rito romano. La fecha donde este movimiento cristalizó es 1080, en el Concilio de Burgos, donde, bajo la influencia de clérigos como Bernardo de Cluny, se decidió que el cristianismo español perdía la independencia litúrgica que había defendido frente al paganismo romano, el arrianismo visigodo y el dominio islámico. Es revelador que el final del Catolicismo Hispano llegase, finalmente, de la mano del Catolicismo Romano. **[8]**

#### b. La herencia visigoda: Una iglesia autocéfala y patristica

Para comprender la tenaz resistencia mozárabe, es fundamental analizar la singularidad eclesiológica que heredaron del periodo visigodo. La Iglesia hispana no funcionaba como una sucursal administrativa de Roma, sino que había desarrollado una marcada autonomía legislativa y

teológica. Los Concilios de Toledo (s. VI-VII) actuaron como verdaderos parlamentos eclesiásticos donde se definía la ortodoxia y la disciplina sin necesidad de una tutela externa. Este hecho consolidó la idea de que la autoridad para dirimir cuestiones de fe residía en el consenso de los obispos locales reunidos en concilio, no en una jerarquía centralizada en la sede episcopal de Roma. Esto consolidó una teología propia que, siglos más tarde, líderes como Elipando de Toledo usarían para defender su independencia frente a los intentos de Carlomagno y el papado de someter la iglesia española a la franca. **[9]**

La figura de San Isidoro de Sevilla encarna perfectamente esta tradición "autocéfala". Sus obras, que sistematizaron el saber antiguo, demostraban que la iglesia hispana poseía los recursos intelectuales necesarios para bastarse a sí misma. Isidoro y sus sucesores (Ildefonso, Julián) bebían directamente de las fuentes patristicas antiguas sin pasar por el tamiz romano. Esta autosuficiencia intelectual forjada en el siglo VII fue el cimiento psicológico y teológico que permitió a los mozárabes, siglos más tarde, rechazar las reformas gregorianas no por rebeldía, sino por fidelidad a una tradición propia que consideraban legítima y completa. **[10]**

#### c. La conexión norteafricana: Influencias de Cartago frente a la tutela romana

Más allá de la política visigoda, el "alma" del cristianismo hispano tenía una raíz profunda en el norte de África. Historiadores como Blázquez y Sotomayor sostienen que la evangelización de la península siguió las antiguas rutas comerciales con Cartago antes que con Roma. Esto imprimió en la iglesia hispana el carácter riguroso y

pasional de los Padres africanos, especialmente Cipriano y Agustín, cuya influencia en la península fue superior a la de los papas de su tiempo. [11]

Esta herencia africana explica las peculiaridades litúrgicas y espirituales que los mozárabes defenderían después ante el Islam. De África heredaron una eclesiología basada en la autoridad episcopal local (la colegialidad de Cipriano) y un enfoque litúrgico eminentemente comunitario y participativo, muy distinto al creciente clericalismo romano. Cuando Roma intentó imponer su rito en el siglo XI, la iglesia mozárabe no percibió una "vuelta a la madre iglesia", sino una imposición foránea que chocaba con su identidad africana y visigoda, una identidad que paradójicamente había sobrevivido gracias a su aislamiento.

### 3. Teología de la Resistencia: La Biblia y los Padres bajo el Islam

#### a. La preservación intelectual: Isidoro y la escuela de Sevilla como baluartes

La conquista musulmana de 711 pudo haber significado el fin de la tradición intelectual hispana. Sin embargo, ocurrió precisamente lo contrario. El legado de Isidoro de Sevilla se convirtió en el fundamento sobre el cual los mozárabes construyeron su resistencia cultural. [12] Isidoro había entendido algo fundamental: la supervivencia del cristianismo dependía de la preservación del conocimiento. Sus *Etimologías* no eran simplemente un compendio de información, sino un "arca intelectual" que permitió a las generaciones futuras mantener una cosmovisión cristiana incluso cuando las estructuras políticas se derrumbaron.

La metodología isidoriana, profundamente bíblica y patrística, dotó a la resistencia de una herramienta única. A diferencia de la especulación filosófica posterior, la teología hispana se fundamentaba directamente en las Escrituras y en los Padres. Esta aproximación "a las fuentes" permitió a los mozárabes mantener una ortodoxia cristalina y una identidad separada frente a la presión asimiladora del Islam.

Aunque la sede de Sevilla perdió su brillo político, el "espíritu isidoriano" sobrevivió desplazándose a los monasterios y basílicas de Córdoba y Toledo. Allí, figuras como el Abad Speraíndeo (maestro de San Eulogio) mantuvieron vivas escuelas donde se enseñaba teología latina y retórica, formando una comunidad capaz de dialogar —y debatir— con la élite intelectual islámica. [13]

Este nivel de educación no era casual. Los mozárabes mantuvieron un bilingüismo estratégico: conservaron el latín para la liturgia y la alta teología, pero dominaron el árabe para la vida pública y la apologética. Esta capacidad les permitió actuar como puente cultural; de hecho, fue gracias a viajes como el de San Eulogio a los monasterios de Navarra —de donde trajo obras de Virgilio, Horacio y San Agustín— que las bibliotecas del sur se revitalizaron, impidiendo que la arabización cultural ahogara el pensamiento latino. [14]

La preservación de manuscritos es el legado más tangible de esta resistencia. Los *scriptoria* mozárabes no solo copiaron textos litúrgicos, sino que produjeron una literatura apologética vibrante (como las obras de Paulo Álvaro) que demostraba una comprensión sofisticada de su fe. Podían debatir con musulmanes cultos sobre la Trinidad y la

Encarnación precisamente porque, gracias a la herencia de Isidoro, nunca dejaron de estudiar directamente a los Padres que habían formulado estas doctrinas. [15]

b. Elipando y el Adopcionismo: Defensa de la tradición hispana ante el norte europeo

La controversia adopcionista de finales del siglo VIII representa un momento crucial en la historia de la teología mozárabe. Elipando, arzobispo de Toledo (n. 717), desarrolló una cristología que distinguía entre Cristo como Hijo de Dios por naturaleza en su divinidad, y como hijo adoptivo en su humanidad. Esta formulación no surgió de la ignorancia, sino de una doble motivación: una lectura particular de los Padres hispanos y un intento de "acercamiento interconfesional" con el Islam. En un entorno dominado por musulmanes que veían a Jesús solo como profeta, Elipando buscaba una terminología que, sin negar la divinidad, facilitara la convivencia y el diálogo apologético. [16]

La sutileza de Elipando radicaba en el uso del término *deificatus* (deificado) en lugar de *deus* para referirse a la humanidad de Cristo. En un contexto islámico, donde la idea de que Dios tuviera un hijo carnal era blasfemia absoluta (*shirk*), Elipando intentaba salvar la ortodoxia distinguiendo radicalmente entre el Verbo eterno y la carne asumida. Su teología no buscaba negar la divinidad de Jesús, sino blindar la trascendencia de Dios para que el cristianismo siguiera siendo inteligible en Al-Ándalus. Fue, en esencia, un intento desesperado de inculturación teológica que el norte europeo, carente de este desafío interreligioso, fue incapaz de comprender. [17]

La posición de Elipando debe entenderse en su contexto político. El arzobispo combatió ferozmente contra los intentos de Carlomagno de someter la Iglesia española a la influencia franca. Elipando no se veía a sí mismo inventando una herejía, sino articulando la enseñanza auténtica de la tradición toledana frente a las novedades que venían del norte. [18]

La controversia estalló cuando Elipando fue contradicho por Beato de Liébana, un monje del norte cristiano alineado con la teología carolingia. Lo que siguió fue más que un debate teológico: fue un choque entre dos concepciones de autoridad eclesiástica. Para Elipando, la autoridad residía en la tradición conciliar hispana. Para Beato y sus aliados francos, la validación final debía venir de Roma y de la corte de Aquisgrán. El Concilio de Fráncfort (794), convocado por Carlomagno, condenó el adopcionismo. Esta condena no fue simplemente una corrección doctrinal, sino un intento de imponer la hegemonía teológica franca sobre una iglesia hispana que se resistía a ser colonizada intelectualmente. [19]

Lo más revelador de esta controversia es que Elipando nunca se retractó. Murió como arzobispo de Toledo, "obstinado en sus doctrinas" y convencido de que la condena franca era una imposición externa carente de legitimidad en su diócesis. Los mozárabes continuaron viéndolo no como un hereje, sino como el defensor de su identidad frente a las pretensiones de uniformidad europea. [20]

El adopcionismo debe verse, por tanto, no solo como un error teológico, sino como un síntoma de la tensión fundamental entre la independencia mozárabe y las

presiones uniformizadoras del norte. La controversia reveló algo inquietante: el norte cristiano estaba tan dispuesto como el Islam a negar la legitimidad de la tradición mozárabe local. Los francos, que nunca habían experimentado la dominación islámica ni la necesidad de matizar su lenguaje para sobrevivir, condenaron con arrogancia a quienes mantenían viva la fe en condiciones extremas.

#### 4. El "Muro" litúrgico: Identidad en el Rito Hispano

##### a. La liturgia como espacio de libertad y conservación dogmática

Si hay un elemento que define la identidad mozárabe por encima de cualquier otro, ese es su liturgia. El rito hispano, también conocido como rito visigótico o mozárabe, no era simplemente una forma alternativa de celebrar la misa; era la expresión más pura de la teología y la eclesiología de la iglesia hispana. En un contexto de dominio político islámico, donde los cristianos carecían de poder temporal, la liturgia se convirtió en el último reducto de libertad, el "espacio sagrado" donde la comunidad podía expresar su identidad sin interferencia externa. [21]

La liturgia mozárabe es arcaica en el mejor sentido de la palabra. Conserva elementos que se remontan a los primeros siglos del cristianismo, formas de oración que habían desaparecido en otras tradiciones occidentales. Esta antigüedad no era accidental, sino deliberada: los mozárabes se veían a sí mismos como guardianes de la tradición apostólica. El *Liber Mozarabicus* revela una teología litúrgica sofisticada; sus oraciones, ricas en lenguaje poético, funcionan como verdaderos tratados

dogmáticos. A diferencia de la tendencia en la liturgia romana de la época, que se volvía cada vez más clerical y silenciosa, el rito hispano mantenía un fuerte carácter participativo. [22]

Esta participación se manifestaba en el continuo diálogo entre el clero y el pueblo. El canto no estaba reservado exclusivamente a un coro profesional, y las aclamaciones de los fieles eran numerosas y sustanciales, ratificando la acción sagrada en momentos que el rito romano había reservado al celebrante. Era una liturgia "sonora" y comunitaria que, a pesar de las barreras físicas propias de los templos de la época (canceles), integraba al fiel en el drama litúrgico.

La liturgia también era el principal vehículo de formación doctrinal. En una época donde la mayoría de los fieles no sabía leer y la predicación pública estaba restringida por la ley islámica, los textos litúrgicos funcionaban como una catequesis vivida. Las oraciones eucarísticas (*Illationes*), con su énfasis en la Trinidad y la Encarnación, permitían que los niños nacidos bajo el Islam aprendieran quiénes eran como cristianos no por instrucción escolar, sino por inmersión ritual. La resistencia a abandonar esta liturgia no era obstinación, sino la defensa de su única "patria" libre: en la liturgia, los mozárabes no eran súbditos de segunda clase (*dhimmis*), sino ciudadanos libres de la Iglesia. [23]

##### b. Diferencias estructurales y espirituales con el rito romano

Las diferencias entre la liturgia mozárabe y la romana no eran meramente estéticas; reflejaban concepciones teológicas divergentes. Comprender esto es esencial para

entender la resistencia: no defendían solo un "estilo", sino una teología propia.

En primer lugar, la estructura de la misa presentaba una divergencia fundamental: la variabilidad. Mientras que el rito romano buscaba imponer un "Canon" fijo e inmutable (donde el sacerdote leía siempre lo mismo), la liturgia hispana se caracterizaba por su riqueza creativa. Casi todas las oraciones de la misa cambiaban según la fiesta o el domingo. Esto convertía al *Liber Mozarabicus* no solo en un libro de culto, sino en un compendio teológico dinámico donde la doctrina se explicaba de forma nueva cada día, algo que Roma, con su tendencia a la uniformidad, miraba con sospecha. [24]

El año litúrgico también marcaba la identidad. El Adviento hispano duraba seis semanas (frente a las cuatro romanas), reflejando una espiritualidad de la espera más prolongada. Además, la mariología, profundamente influenciada por San Ildefonso de Toledo, otorgaba a la Virgen un protagonismo litúrgico (como en la fiesta de la Expectación) que el rito romano de la época aún no había desarrollado con tanta intensidad. Esta devoción no era periférica, ni puramente emocional, sino una parte integral de la defensa de la Encarnación frente a las herejías y al Islam. [25]

Quizá el punto de mayor fricción era eclesiológico. La liturgia romana del siglo XI, impulsada por la Reforma Gregoriana, caminaba hacia una centralización donde el Papa y el clero absorbían el protagonismo, y el pueblo se convertía en espectador silencioso. Frente a esto, la liturgia mozárabe mantenía un carácter eminentemente responsorial. Aunque era un rito sagrado y jerárquico, el pueblo no callaba: sus continuos "Amén" y aclamaciones

ratificaban la acción del sacerdote. Era una liturgia "sonora" y comunitaria, donde la asamblea tenía un "guion" activo que Roma estaba eliminando en favor del silencio clerical.

El canto es la expresión final de esta espiritualidad. Los himnos hispanos, más melismáticos y ornamentados que el sobrio canto gregoriano, reflejaban una teología que valoraba la belleza exuberante y la emoción como vías de acceso a Dios. Cuando los legados papales y cluniacenses llegaron a España, no entendieron esta complejidad; la tildaron de "supersticiosa" y "desordenada" simplemente porque no se ajustaba a la sobriedad latina que ellos consideraban la única norma válida. [26]

En definitiva, cuando Roma impuso su rito en 1080, los mozárabes sintieron que se les silenciaba. Se les arrebató una liturgia donde ellos "hacían" iglesia cantando, para imponerles una donde debían "asistir" a la iglesia callando. La resistencia fue la defensa de esa voz propia.

5. El ocaso de la independencia: de la persecución a la uniformidad

a. El martirio como afirmación cultural en Córdoba

El siglo IX marca uno de los episodios más dramáticos de la historia mozárabe: el movimiento de los mártires voluntarios de Córdoba (850-859). Liderado intelectualmente por el sacerdote San Eulogio y el laico Paulo Álvaro, este fenómeno no fue un estallido de fanatismo irracional, sino una operación de resistencia cultural calculada. Los aproximadamente cincuenta ejecutados no eran ignorantes; en su mayoría eran personas cultas, procedentes de matrimonios mixtos o monjes

letrados, que comprendían perfectamente que la creciente arabización de la sociedad cordobesa amenazaba con disolver la identidad cristiana en una asimilación irreversible. [27]

Eulogio y Álvaro diagnosticaron que el peligro real no era la persecución física, sino la seducción cultural. A mediados del siglo IX, la juventud cristiana abandonaba el latín y adoptaba las costumbres árabes, reduciendo su fe a una etiqueta privada sin relevancia pública. Ante esto, el martirio voluntario (presentarse ante el cadí para blasfemar contra Mahoma) funcionaba como una terapia de choque: trazaba una línea de sangre que obligaba a la comunidad a definirse. O se era cristiano con todas las consecuencias, o se era musulmán. No había lugar para la ambigüedad cultural.

La reacción del *establishment* mozárabe reveló la fractura interna de la comunidad. En 852, el Emir convocó un concilio en Córdoba donde los obispos moderados, encabezados por el metropolitano Recafredo de Sevilla, condenaron el movimiento martirial. [28] Argumentaban que, al no haber una persecución violenta previa, provocar la muerte era un suicidio y no un martirio real. Esta postura pragmática buscaba la supervivencia física mediante la sumisión política ("*dhimma*"), pero Eulogio respondió con una teología sofisticada en su *Memoriale Sanctorum*: la supervivencia física no valía nada si el precio era la desaparición de la identidad teológica y litúrgica. [29]

Aunque el movimiento fue sofocado con la ejecución de Eulogio en 859, su legado fue fundamental. Los mártires de Córdoba demostraron que la identidad mozárabe no era negociable. Su sacrificio frenó momentáneamente la asimilación y reafirmó que la autonomía heredada de los

concilios visigodos valía más que la vida misma, dejando un testimonio de resistencia que, paradójicamente, sería traicionado siglos después no por el Islam, sino por sus propios hermanos en la fe venidos del norte.

b. Concilio de Burgos (1080): El fin de la "excepción" hispana

Dos siglos después de los mártires de Córdoba, la amenaza a la identidad mozárabe vendría desde una dirección inesperada: no del Islam, sino de la cristiandad europea. El Concilio de Burgos de 1080, convocado por el rey Alfonso VI bajo presión del papado y de la orden de Cluny, decretó la abolición del rito mozárabe y su sustitución por el romano. Fue el golpe de gracia a la liturgia visigoda.

Para entender este acontecimiento es necesario situarlo en el contexto de la Reforma Gregoriana. El papa Gregorio VII (1073-1085) había iniciado una profunda transformación que buscaba centralizar la autoridad eclesiástica en Roma y uniformizar la liturgia en toda la cristiandad. La diversidad litúrgica, antes tolerada como riqueza local, era ahora vista bajo el prisma del centralismo romano como un problema de desobediencia y desorden que debilitaba la unidad de la Iglesia. [30]

La orden de Cluny jugó un papel fundamental. Los monjes negros, que se expandieron por el norte peninsular, eran el brazo ejecutor de esta reforma. Veían el rito mozárabe no como una tradición venerable, sino como una reliquia "supersticiosa" contaminada por siglos de convivencia con el Islam. Su influencia sobre Alfonso VI fue decisiva, no por un exilio en Francia, sino a través de su matrimonio con Constanza de Borgoña y la llegada de clérigos reformistas

como Bernardo de Sedirac (futuro arzobispo de Toledo), quienes convencieron al rey de que la "europeización" de su reino pasaba inevitablemente por la adopción del rito romano. **[31]**

Sin embargo, reducir el cambio de rito a una cuestión espiritual sería ingenuo. Detrás de la uniformidad litúrgica subyacía una operación de control geopolítico y económico. La Iglesia mozárabe, pobre y aislada, no pagaba tributos a Roma ni se integraba en la estructura feudal europea. Para la Orden de Cluny y el papado de Gregorio VII, la supresión del rito hispano era el paso necesario para dismantelar la autonomía visigoda e integrar las diócesis reconquistadas — y sus futuros diezmos— bajo la obediencia directa de la Santa Sede. La liturgia era, en última instancia, la bandera de una independencia que Roma ya no estaba dispuesta a tolerar. **[32]**

La imposición no fue pacífica. Las crónicas mencionan una fuerte resistencia popular, y la leyenda narra el famoso "Juicio de Dios" donde un misal mozárabe y uno romano fueron arrojados al fuego. La tradición narra que el libro mozárabe permaneció intacto entre las llamas hasta que el propio rey, decidido a imponer la voluntad romana, intervino para forzar el resultado, dando origen al refrán: "Allá van leyes do quieren reyes". **[33]**

Aunque legendarios, estos relatos reflejan el trauma de una comunidad que veía cómo los nuevos gobernantes cristianos les arrebataban lo que los musulmanes nunca les quitaron: su forma de orar. **[34]** A pesar de la resistencia, el poder político prevaleció. Solo tras la conquista de Toledo (1085) se hizo una concesión melancólica: seis iglesias de la ciudad conservarían el derecho a usar el rito antiguo,

**[35]** quedando como una reserva residual en medio de una iglesia ya romanizada.

El significado del Concilio de Burgos trasciende la liturgia. Representó el fin de la independencia eclesiástica hispana mantenida desde los visigodos. La paradoja es profunda y dolorosa: los mozárabes habían resistido al Islam durante cuatro siglos, manteniendo su fe, copiando manuscritos y dando mártires en un contexto hostil. Y cuando finalmente llegó la "liberación" cristiana, descubrieron que sus libertadores consideraban su tradición como una anomalía a suprimir. El Concilio de Burgos marcó el triunfo de la uniformidad medieval sobre la colegialidad patrística; el fin de la "excepción española" y la integración definitiva, aunque traumática, en la cristiandad europea. **[36]**

## 6. Conclusión

El presente trabajo comenzaba afirmando que la historia del cristianismo mozárabe es una historia de resistencia, y eso ha sido sobradamente demostrado. Resistió contra una dominación política islámica que nunca se convirtió en sumisión religiosa. **[37]** Resistió contra la asimilación cultural que amenazaba con disolver la identidad cristiana distintiva. Aunque, al fin y al cabo, esa resistencia no fue lo suficientemente poderosa para aguantar la fuerza de la uniformización eclesiástica impuesta desde el norte europeo.

Esta monografía ha intentado demostrar que el cristianismo mozárabe no fue una anomalía marginal ni una curiosidad histórica, sino la continuación legítima de una tradición eclesiástica con raíces profundas en la patrística africana y en los concilios visigodos. La iglesia hispana, antes y

después de la conquista musulmana, se caracterizó por una notable independencia teológica y litúrgica respecto a Roma. Esta independencia no era rebeldía ni heterodoxia, sino fidelidad a una comprensión particular de la catolicidad: en comunión con Roma, pero no subordinada administrativamente a ella. En otras palabras, el cristianismo Católico Hispano era una expresión de la catolicidad y la patrística, al menos, tan válida como la romana y que, por lo tanto, merece el mismo respeto y vindicación de su lugar en la historia de la cristiandad.

La liturgia mozárabe, con su antigüedad venerable y su carácter responsorial, era la expresión más visible de esta identidad. No era simplemente una forma diferente de celebrar la misa, sino la encarnación de una eclesiología que mantenía un equilibrio vital entre la autoridad episcopal y la participación del pueblo; una liturgia que funcionaba no solo como acto de culto, sino como espacio de formación doctrinal y refugio de libertad en un entorno hostil.

La herencia intelectual de Isidoro de Sevilla dotó a los mozárabes de recursos extraordinarios. Aunque las sedes políticas cambiaron, el espíritu isidoriano sobrevivió en los cenobios de Córdoba y las parroquias de Toledo. Los *scriptoria* que copiaron manuscritos durante siglos constituyeron un arsenal intelectual que permitió a los mozárabes mantener una fe ortodoxa y sofisticada, capaz de dialogar —y debatir— con la cultura islámica dominante.

La controversia adopcionista del siglo VIII y el movimiento martirial del siglo IX revelan las tensiones internas de esta experiencia. Por un lado, el deseo de Elipando de buscar un espacio de acomodación teológica para sobrevivir; por otro, la radicalidad de Eulogio para trazar líneas rojas ante la

asimilación. Ambos episodios, aunque distintos en su respuesta, comparten un mismo motor: la lucha por definir qué significa ser cristiano bajo el dominio del Islam frente a la incompreensión de sus correligionarios del norte.

El final de la independencia mozárabe en 1080 representa una de las grandes ironías de la historia. Quienes habían resistido al Islam durante siglos fueron finalmente absorbidos no por sus enemigos, sino por sus hermanos cristianos. La Reforma Gregoriana, con su énfasis en la centralización, no tenía espacio para la "excepción española". Sin embargo, el legado no desapareció completamente. Las parroquias de Toledo que conservaron el rito mantuvieron viva una llama que, aunque débil, nunca se extinguió, permitiendo que hoy podamos redescubrir una tradición que conecta directamente con la iglesia primitiva.

La historia de los mozárabes es, en último término, una lección sobre identidad y el precio de la fidelidad. Es la memoria de una comunidad que supo quién era, que valoró su herencia más que su comodidad, y que, incluso en la derrota política y litúrgica, legó a las generaciones futuras un testimonio insobornable de fe y cultura.

## NOTAS

[1] El término "mozárabe" deriva del árabe *musta'rab* (literalmente "arabizado" o "el que pretende ser como los árabes"), y designaba a los cristianos que, sin renunciar a su fe, adoptaron la lengua y costumbres culturales de sus gobernantes musulmanes. Históricamente, el término es problemático y a menudo exógeno: los propios cristianos se autodenominaban *christiani* o *gothi*. Fue la historiografía y los cristianos del norte quienes popularizaron el término, a menudo con un matiz peyorativo o de sospecha sobre su pureza doctrinal frente a la reforma romana. Véase W. Montgomery Watt, *Historia de la España islámica* (Madrid: Alianza, 2017), 61; y Javier Albarrán, "Los supuestos

«mozárabes» y el destino de los cristianos de al-Andalus” (tesis, Universidad Autónoma de Madrid, 2018), 2-3.

[2] González narra cómo los cristianos de las tierras reconquistadas estrecharon cada vez más sus relaciones con Roma. Por esta razón, “se tendió a suprimir ese orden de culto (el mozárabe), y a imponer el romano”. Justo L. González, *Historia del Cristianismo*, vol. 1 (Miami: Unilit, 1994), 408.

[3] Fernando Gil y Ricardo Corleto, “La Iglesia Mozárabe: mártires de Córdoba sig. 9”, en *Documentos para el estudio de la Historia de la Iglesia Medieval* (Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, 1999), 1. Para profundizar en la identidad mozárabe como resistencia cultural, véase también Juan Miguel Ferrer, “Un ejemplo de fe hecha cultura: los avatares de la comunidad mozárabe”, *Toletana*, no. 34 (2016): 52.

[4] Fernando Gil y Ricardo Corleto, “El Adopcionismo de la Iglesia Española”, en *Documentos para el estudio de la Historia de la Iglesia Medieval* (Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, 1999), 1. Sobre el papel de Elipando como defensor de la tradición hispana frente a la influencia carolingia, véase también Roser Sabanés i Fernández, “Los martirios voluntarios en la Iglesia de Córdoba documentados en las fuentes del concilio del 852”, en *Mover el alma: las emociones en la cultura cristiana (siglos IX-XIX)*, ed. Manuel Pérez Ledesma (San Lorenzo del Escorial: Ediciones Ecurialenses, 2022), 12.

[5] Fernando Gil y Ricardo Corleto, “La Iglesia Mozárabe: mártires de Córdoba siglo IX”, en *Documentos para el estudio de la Historia de la Iglesia Medieval* (Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, 1999), 1. Sabanés i Fernández especifica que el movimiento fue una reacción a la “arabización e islamización progresiva” que amenazaba la supervivencia del clero y las estructuras cristianas; véase Roser Sabanés i Fernández, “Los martirios voluntarios en la Iglesia de Córdoba documentados en las fuentes del concilio del 852”, en *Mover el alma: las emociones en la cultura cristiana (siglos IX-XIX)*, ed. Manuel Pérez Ledesma (San Lorenzo del Escorial: Ediciones Ecurialenses, 2022), 14.

[6] Gonzalo Martínez Díez, “Alfonso VI”, *Diccionario Biográfico electrónico* (Real Academia de la Historia), acceso el 2 de febrero de 2026, <https://dbe.rah.es/biografias/6353/alfonso-vi>. La conquista de Toledo se sitúa como el fin del aislamiento cultural y la incorporación plena a la Cristiandad europea.

[7] Esta medida, bajo el mando de Alí ibn Yúsuf, representó el golpe demográfico definitivo para la comunidad en el sur. Delfina Serrano,

“Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126”, *Al-Qantara* 12, no. 1 (1991): 168-169.

[8] Ramón González Ruiz, “Bernardo de Cluny”, *Diccionario Biográfico electrónico* (Real Academia de la Historia), acceso el 2 de febrero de 2026, <https://dbe.rah.es/biografias/12214/bernardo-de-cluny>. Sobre la desaparición del Rito Hispano-Visigótico ante la unificación litúrgica del siglo XI, véase Ferrer, “Un ejemplo de fe hecha cultura”, 54.

[9] Paniagua confirma explícitamente que estos concilios servían para “adoptar determinaciones por unanimidad relativas a cuestiones de la ortodoxia del dogma cristiano” sin mencionar intervención externa. David Paniagua Aguilar, *Concilios hispánicos de época visigótica y mozárabe* (Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2011), 3; Fernando Gil y Ricardo Corleto, “Los Concilios Toledanos durante la España Visigoda” (Buenos Aires: UCA, 1999), 1.

[10] Como ejemplo, podemos mirar al Concilio de Elvira (320), donde encontramos “comunidades cristianas regidas por presbíteros como en África”, o una muestra de la disciplina estricta y severa, a la manera africana o, incluso, un arte eclesiástico con clara influencia norteafricana. Serafin Bodelón, *Literatura latina de la Hispania cristiana*, 24-25. Díaz y Díaz, la autoridad suprema en Isidoro, confirma su papel sistematizador. Manuel C. Díaz y Díaz, “Introducción general”, en San Isidoro de Sevilla, *Etimologías* (Madrid: BAC, 2004), 5-7. Por su parte, Colomina describe la “Iglesia hispanovisigoda del siglo VII” como un momento de esplendor cultural propio. Jaime Colomina Torner, “Introducción”, en San Ildefonso de Toledo, *La perpetua virginidad de María* (Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2007), 12.

[11] Manuel Sotomayor, *La influencia de Cartago en las iglesias hispanas* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979).

[12] La importancia cultural de la Sevilla de Isidoro es tal que Watt habla de ella como “uno de los principales centros intelectuales de la Europa Cristiana”. Watt, *Historia de la España islámica*, 78-79.

[13] Gil y Corleto, *La Iglesia Mozárabe*, 1.

[14] Ibid.

[15] Ibid.

[16] Ibid.

[17] Gil y Corleto destacan que el Adopcionismo debe leerse como un “intento de acercamiento interconfesional” donde se buscaba una terminología cristológica que facilitara la convivencia sin renunciar al dogma, algo que los teólogos carolingios, en su aislamiento,

interpretaron erróneamente como nestorianismo. Gil y Corleto, “El Adopcionismo de la Iglesia Española”, 1.

[18] *Ibid.*

[19] Carlomagno convoca el concilio general en Frankfurt en junio del 794 con consentimiento del Papa, donde se condena la herejía. Sobre el Concilio de Fráncfort (794) y la intervención carolingia: *Ibid.*, 2.

[20] Gil y Corleto confirman literalmente que “Elipando murió obstinado en sus doctrinas” y mencionan su fallecimiento en Toledo, manteniéndose fiel a su postura hasta el final. *Ibid.*

[21] Javier Albarrán, “Los supuestos «mozárabes» y el destino de los cristianos de al-Andalus”, 2. Ferrer sostiene que la liturgia funcionó como el factor de inculturación que permitió la supervivencia de una identidad cristiana coherente con “una notable autonomía respecto de otros Ritos”. Juan Miguel Ferrer, “Un ejemplo de fe hecha cultura: Los avatares de la comunidad mozárabe”, *Almogaren* 65 (2020): 35, 52.

[22] Janini analiza cómo el Ordo Missae hispano conserva estructuras arcaicas y fórmulas de consagración (como las de la Missa Secreta) que difieren de la estandarización romana, preservando una tradición eucarística propia. Véase José Janini, “El 'Ordo Missae' del Misal mozárabe de Cisneros”, *Anales Valentinus* 10, no. 20 (1984): 334, 344. Sobre la sospecha de Roma ante esta diversidad, véase González Ruiz, “Bernardo de Cluny”.

[23] Gil y Corleto afirman: “de la actuación diaria de estas comunidades locales depende que hoy podamos conservar los textos litúrgicos... que ellos heredaron y nos transmitieron con fidelidad”. Gil y Corleto, *La Iglesia Mozárabe*, 2.

[24] José Janini analiza las diferencias estructurales, destacando fórmulas arcaicas de consagración (como la Missa Secreta) que diferían del Canon romano, evidenciando una tradición eucarística propia y antigua. Véase José Janini, “El 'Ordo Missae' del Misal mozárabe de Cisneros”, *Anales Valentinus* 10, n.º 20 (1984): 344. Sobre la sospecha de Roma ante esta diversidad, véase González Ruiz, “Bernardo de Cluny”.

[25] Jaime Colomina destaca cómo la teología de Ildefonso, forjada en el siglo VII, consolidó una mariología robusta que vinculaba la virginidad de María con la verdad de la Encarnación, vital para la polémica posterior con el Islam. Véase la introducción de Jaime Colomina Torner en San Ildefonso de Toledo, *La perpetua virginidad de María* (Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2007), 11-12, 19.

[26] González señala explícitamente que para la mentalidad reformista de Gregorio VII y los monjes de Cluny, el rito gótico era “supersticioso”

por apartarse de la norma romana. González Ruiz, “Bernardo de Cluny”. Juan Miguel Ferrer añade que esta incompreensión conllevó la pérdida de una “fe hecha cultura” que sostenía la identidad mozárabe. Ferrer, “Un ejemplo de fe hecha cultura”, 54.

[27] Es destacable la formación intelectual de Eulogio y su entorno, y cómo la pérdida de la cultura e identidad latina causaron un profundo impacto en ellos. Gil y Corleto, *La Iglesia Mozárabe*, 1. Sobre la formación intelectual de Eulogio y el impacto de la pérdida de la cultura latina, véase: Gil y Corleto, *La Iglesia Mozárabe*, 1. Para el análisis de la arabización como causa de la resistencia, Roser Sabanés destaca que “muchos mozárabes, sobre todo del clero, veían con preocupación cómo la población se iba arabizando e islamizando progresivamente”. Sabanés i Fernández, “Los martirios voluntarios”, 14.

[28] Sabanés destaca que el Concilio de 852 no fue solo una medida política, sino una capitulación teológica frente al Emir para asegurar privilegios estamentales de la jerarquía eclesiástica. Sabanés i Fernández, “Los martirios voluntarios”, 22.

[29] “El nuevo Emir Mohamed I... nombra a Recafredo obispo de Sevilla... con el encargo de reducir a los disidentes. Se convoca el concilio de Córdoba... donde se desautoriza el movimiento”. *Ibid.*, 2. El papel de Recafredo y el concilio se detalla en: Gil y Corleto, *La Iglesia Mozárabe*, 2. Sabanés especifica que en el concilio de 852 se enfrentaron los moderados, liderados por Recafredo, quienes defendían que “la provocación voluntaria conducía al martirio por suicidio”, contra los rigoristas como Saúl y Eulogio. Sabanés i Fernández, “Los martirios voluntarios”, 12, 22.

[30] Esta reforma se basaba en el “centralismo religioso en torno al Pontificado romano” y la independencia frente a poderes seculares. González Ruiz, “Bernardo de Cluny”.

[31] Martínez define explícitamente la política de Alfonso VI como “poner fin a un aislamiento cultural” e “incorporar plenamente su reino a la Cristiandad europea”. Martínez Díez, “Alfonso VI”.

[32] González Ruiz explica que la reforma gregoriana no admitía excepciones locales; su objetivo era la *libertas ecclesiae*, entendida paradójicamente como la sumisión total al Pontífice para librarse del poder civil. El rito mozárabe representaba un obstáculo para este proyecto de centralización administrativa y doctrinal. González Ruiz, “Bernardo de Cluny”.

[33] Marcelino Menéndez Pelayo recoge detalladamente estas tradiciones de las crónicas medievales (como la *Najerense* y el *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy), donde se describe el duelo en

Burgos y la posterior prueba del fuego en la que el misal hispano salió ileso. Véase Marcelino Menéndez Pelayo, *Los heterodoxos españoles*, vol. 1 (Madrid: CSIC, 1998), 346-347.

**[34]** Javier Gonzaga narra los motivos políticos que llevaron a que Alfonso VI se decantara por el rito romano en detrimento del hispano. Evidentemente, no son motivos religiosos ni piadosos, sino puramente políticos y coyunturales. Véase Javier Gonzaga, “La Antigua Iglesia Española y los concilios de Toledo”, apéndice 2 en *Catolicismo Romano*, vol. 2 (Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas, 1965), 1313-1314.

**[35]** El conde Sisnando Davidiz quedó “al frente de los mozárabes toledanos, a quienes el rey les mantuvo su antiguo marco jurídico... y el uso del rito litúrgico visigodo, pese a que dependieron de la jurisdicción de un obispo cluniacense..., representante de la reforma romana impuesta por el papado”. María Martínez, “Presencia, declive y crisis de los cristianos de Al-Andalus (siglos VIII-XIII)”, en *Mozárabes en la España medieval*, coords. Gloria Lora Serrano y Álvaro Solano Fernández-Sordo (Córdoba: Almuzara, 2022), 41.

**[36]** Martínez Díez, “Alfonso VI”.

**[37]** A lo sumo, podría haberse convertido en la novedosa formulación cristológica del adopcionismo de Elipando. Aun así, como el presente trabajo recoge, podemos considerar ese episodio más como una afirmación de la independencia y singularidad hispana en materia teológica y de adaptación a la persecución que en una sumisión propiamente dicha. Gil y Corleto, “El Adopcionismo de la Iglesia Española”, 1.

# EL DESARROLLO DE LA CATEQUESIS EN LOS COMIENZOS DEL CRISTIANISMO HASTA EL SIGLO IV

Antonio Carmona Heredia<sup>§</sup>

## Introducción



La catequesis es un proceso de enseñanza y formación de los nuevos creyentes en la fe cristiana. Ha existido desde los orígenes de la Iglesia y ha ido evolucionando a lo largo de los siglos.

La catequesis antigua se caracterizaba por su carácter oral, su estrecha relación con el kerigma, y su enfoque centrado en la persona de Jesucristo. La catequesis actual se caracteriza por su carácter escrito, su relación con otros aspectos de la fe, y su método variado y adaptado a las necesidades de los catecúmenos. [1]

## I. ¿Qué es la catequesis?

La catequesis en la Iglesia primitiva se originó como un proceso de enseñanza y formación a los nuevos conversos al cristianismo. La palabra catequesis proviene del griego katechein, que significa «instruir» o «enseñar». [2] En los primeros siglos de la Iglesia, la catequesis se centraba en la

enseñanza de los fundamentos de la fe cristiana, como la Trinidad, la encarnación, la resurrección y la salvación. La catequesis se llevaba a cabo a través de la instrucción oral, la predicación y la liturgia, y se enfocaba en la formación de la comunidad cristiana. La catequesis también incluía la preparación para los sacramentos, especialmente el Bautismo y la Eucaristía. La catequesis en la Iglesia primitiva se basaba en la comunión y la participación en la vida de la Iglesia, y se orientaba en la formación de discípulos comprometidos con la fe cristiana. [3]

### A) Desarrollo histórico de la catequesis en la Iglesia antigua

Para darle sentido a la catequesis tenemos que partir de lo que era el bautismo en el paganismo, en el judaísmo, y, más tarde, en el cristianismo. [4]

En las prefiguraciones del bautismo cristiano en el judaísmo hay que distinguir dos casos:

#### 1). La admisión de los prosélitos en la comunidad judía

Los prosélitos eran paganos que se convertían al judaísmo. Para ello, debían someterse a un rito de purificación. Este rito tenía un significado simbólico de abandono del paganismo y de entrada en la comunidad judía. [5]

Características del rito: El rito de purificación de los prosélitos consistía en una inmersión total en agua. Se realizaba en una piscina especial, llamada mikveh. El candidato debía sumergirse completamente en el agua tres veces, pronunciando una fórmula de arrepentimiento.

#### 2). La admisión en la secta judía de los esenios

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

Los esenios eran una secta judía que vivía en comunidades aisladas. Para ingresar en una de estas comunidades, los candidatos debían someterse a un proceso de iniciación que incluía una serie de baños rituales. Estos baños tenían un significado simbólico de purificación y de renovación espiritual.

Singularidad del proceso de iniciación: El proceso de iniciación en las comunidades esenias incluía una serie de baños rituales. Estos baños se realizaban en piscinas especiales, llamadas tinas de purificación.

Significado simbólico: El rito tenía un significado simbólico de abandono del paganismo y de entrada en la comunidad judía. El agua simbolizaba la purificación del pecado y la renovación espiritual. [6]

B). El bautismo cristiano tiene sus raíces en estos ritos judíos

Sin embargo, el bautismo cristiano tiene un significado más profundo, ya que es un signo de la muerte y resurrección de Cristo, y de la entrada del creyente en la nueva alianza.

La catequesis es una enseñanza completa y elemental del misterio cristiano que se imparte a los catecúmenos, o sea, a las personas que han escuchado el kerigma y han decidido convertirse a la fe de Cristo. [7] La catequesis tiene tres características principales:

1. Es una preparación al bautismo. La catequesis es el momento en el que los catecúmenos reciben una formación integral en la fe cristiana, que los preparará para recibir los sacramentos del bautismo, la confirmación y la eucaristía.

2. Es una iniciación cristiana integral. La catequesis no se limita a la transmisión de la doctrina, sino que también incluye la formación en la vida cristiana, la oración y la vida sacramental.

3. Es una tradición estable. La catequesis transmite la fe cristiana tal como ha sido transmitida por los apóstoles.

La catequesis ha existido desde los orígenes de la Iglesia. En el Nuevo Testamento encontramos algunos elementos catequéticos, como el kerigma, los símbolos de fe y las prescripciones morales. En los primeros siglos de la Iglesia, la catequesis se desarrolló de forma sistemática, con un contenido y un método definidos. [8]

## **II. La catequesis comienza con la predicación de los apóstoles**

Los comienzos de la catequesis cristiana antigua se remontan a los primeros años de la Iglesia, cuando los apóstoles comenzaron a predicar el evangelio a los gentiles. En los relatos de conversiones de Felipe, Pedro y Pablo, se puede observar que los candidatos al bautismo recibían una enseñanza inicial, seguida de un período de prueba y de una preparación más profunda. [9]

A). La catequesis cristiana antigua se basaba en la enseñanza de la fe judía y de los fundamentos de la fe cristiana.

La primera etapa de la catequesis se basaba en la fe judía de los candidatos. En los relatos de conversiones de Felipe, Pedro y Pablo, se puede observar que los candidatos al

bautismo ya tenían una base de conocimiento sobre la Biblia y la fe judía. Esto lo podemos ver en:

— Felipe y el eunuco etíope

En el relato de la conversión del eunuco etíope, Felipe le explica al eunuco que Jesús es el Mesías, el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento. El eunuco, a su vez, demuestra su conocimiento de la Biblia al responder a las preguntas de Felipe. Esto sugiere que el eunuco ya tenía un conocimiento básico de la Biblia y la fe judía. **[10]**

— Pedro y Cornelio

En el relato de la conversión de Cornelio, un centurión romano, Pedro le explica a Cornelio que Jesús es el Salvador de todos los pueblos, tanto judíos como gentiles. Cornelio, a su vez, demuestra su conocimiento de la Biblia al citar las profecías de Joel y Amós. Esto sugiere que Cornelio ya tenía un conocimiento rudimentario acerca de la Escritura y la fe judía. **[11]**

— Pablo y Ananías

En el relato de la conversión de Pablo, Ananías le explica a Pablo que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios. Pablo, a su vez, demuestra su conocimiento de la Biblia al citar las profecías de Isaías y Jeremías. Esto sugiere que Pablo ya tenía un conocimiento. **[12]**

B). La segunda etapa de la catequesis se basaba en la enseñanza de los fundamentos de la fe cristiana

En esta etapa, los candidatos al bautismo aprendían acerca de la vida y enseñanzas de Jesús, así como de los sacramentos y la moral cristiana.

La catequesis cristiana antigua era un proceso gradual y progresivo, que se extendía durante un período de tiempo que podía variar. Los candidatos al bautismo debían demostrar su conversión a Cristo y su comprensión de la fe cristiana antes de recibir el bautismo. Esto refleja el concepto que los primeros cristianos tenían acerca del bautismo y su compromiso total con la vida cristiana. **[13]**

La catequesis fue una importante herramienta para la evangelización. **[14]** La catequesis ayudaba a los candidatos al bautismo a comprender la fe cristiana y a vivirla de forma coherente. Esto contribuía a la difusión del cristianismo en el mundo antiguo.

C). La catequesis cristiana antigua tenía las siguientes aportaciones

- Un enfoque integral de la persona humana: La catequesis no se limitaba solo a la enseñanza de la fe, sino que también incluía una dimensión moral y ascética. Esto reflejaba la comprensión que tenían los primeros cristianos de que la fe es una realidad que afecta a toda la persona y no solo a la mente. **[15]**

- Un proceso de formación permanente: La catequesis no era un evento puntual, sino un proceso de formación permanente. Los catecúmenos continuaban aprendiendo y creciendo en su fe a lo largo de toda su vida. **[16]**

- Una herramienta para la unidad de la Iglesia: La catequesis era un elemento común para toda la Iglesia cristiana. Esto contribuía a la unidad de la Iglesia, a pesar de las diferencias culturales y lingüísticas de los fieles. [17]

La catequesis cristiana antigua es un modelo inspirador para la catequesis de hoy. La catequesis debe ser un proceso integral de formación, que ayude a los creyentes a comprender la fe de forma profunda y a vivirla de forma coherente. [18]

#### D). Puntos centrales de la catequesis

- 1) La catequesis es una enseñanza que se ofrece a los catecúmenos, o sea, a las personas que han escuchado el kerigma y han decidido convertirse a la fe de Cristo.
- 2) La catequesis tiene tres características principales: es una preparación al bautismo, es una iniciación cristiana integral y es una tradición estable.
- 3) La catequesis ha existido desde los orígenes de la Iglesia y sigue siendo un elemento fundamental en la educación cristiana.

### III. Fuentes de la catequesis

Una investigación sobre las fuentes de la catequesis de los primeros siglos de la Iglesia. [19] Hay tres categorías sobre la estructura y contenido de la catequesis de esta época:

- a) Los escritos del Nuevo Testamento
- b) La literatura cristiana antigua

- c) Los grandes documentos catequéticos de los siglos III y IV

#### 1). Los escritos del Nuevo Testamento

Los escritos del Nuevo Testamento proporcionan algunos datos sobre la catequesis de los primeros siglos, pero son limitados. Los Evangelios, por ejemplo, no coinciden con la definición de catequesis, ya que desbordan con mucho su contenido. Sin embargo, encontramos en ellos ciertos elementos que manifiestan una estructura catequética. Los Hechos de los Apóstoles, a este propósito, es el documento más interesante. Pues permite conocer la práctica apostólica relativa a la iniciación cristiana.

El desarrollo de la catequesis en el Nuevo Testamento se puede dividir en dos etapas:

##### A. Kerigma

La primera etapa es la del kerigma, que es el anuncio fundamental del Evangelio. Esta etapa se caracteriza por la predicación de los apóstoles, que proclamaban la muerte y resurrección de Jesucristo como el acontecimiento central de la historia de la salvación. El kerigma se dirigía a todas las personas, sin distinción de raza o condición social. [20]

##### B. Catequesis

La segunda etapa es la de la catequesis, que es la enseñanza más detallada de la fe cristiana. Esta etapa se iba desarrollando a medida que la Iglesia fue creciendo, por lo que se hizo necesario preparar a los nuevos creyentes para el bautismo. [21]

C). ¿Cuáles son los elementos del desarrollo de la catequesis en el Nuevo Testamento?

Podemos mencionar tres puntos importantes:

1. Un contenido doctrinal centrado en la persona de Jesucristo. La catequesis del Nuevo Testamento se centra en la persona y obra de Jesucristo, como el Hijo de Dios que se hizo hombre para salvarnos.
2. Un método sencillo y directo. La catequesis del Nuevo Testamento se caracteriza por su sencillez y su claridad. Los catequistas utilizaban un lenguaje sencillo y directo para llegar a todas las personas.
3. Una estructura progresiva. La catequesis del Nuevo Testamento se estructuraba de forma progresiva, comenzando con los elementos más básicos de la fe y avanzando hacia los más complejos.

## 2). La literatura cristiana antigua

El desarrollo de la catequesis en la literatura cristiana antigua se puede dividir en dos etapas:

### A) Siglos I y II

En esta etapa, la catequesis se caracteriza por su carácter oral y su estrecha relación con el kerygma. Los catequistas transmitían la fe cristiana a los nuevos creyentes a través de la predicación, la enseñanza y la oración. Los contenidos de la catequesis de esta época se centraban en los elementos fundamentales de la fe, como la persona de Jesucristo, su muerte y resurrección, y el perdón de los pecados. **[22]**

### B) Desarrollo catequético en los siglos III-IV

En esta época, la catequesis se desarrolla de forma más sistemática y organizada. Se elaboran textos catequéticos escritos, que se utilizan como material de enseñanza para los catecúmenos. Los contenidos de la catequesis de esta época se amplían para incluir temas como la historia de la salvación, la moral cristiana y los sacramentos. **[23]**

1. Los elementos que caracterizan el desarrollo de la catequesis en la literatura cristiana antigua son un cambio de enfoque de la predicación al diálogo. En la etapa inicial, la catequesis se centraba en la predicación del kerigma, que era un anuncio directo y proclamativo de la fe cristiana.

2. Los grandes documentos catequéticos de los siglos III y IV proporcionan una presentación sistemática de la catequesis de esta época. Entre estos documentos se encuentran:

a) Demostración de la Predicación Apostólica de Ireneo de Lyon, que presenta una exposición de la fe en forma histórica, siguiendo las grandes etapas de la historia de la salvación. **[24]**

b) Tratado del Bautismo de Tertuliano, el cual ofrece una exposición completa acerca del sacramento del Bautismo (De baptismo). **[25]**

c) Testimonia ad Quirinum de San Cipriano, que es una colección de citas del Antiguo Testamento clasificadas según el plan mismo de la catequesis. **[26]**

3). Características de la catequesis en algunos autores centrales del siglo IV. **[27]**

Son las siguientes:

a) La catequesis es un proceso de iniciación cristiana que culmina con el bautismo. Los catecúmenos son adultos que se preparan para recibir el bautismo, la eucaristía y el sacramento de la confirmación.

b) La catequesis es impartida por los obispos y sus colaboradores. En el siglo IV, la catequesis es un ministerio propio de los obispos, que la imparten personalmente o a través de sus colaboradores.

c) La catequesis tiene un carácter doctrinal y moral. Los catecúmenos reciben una formación doctrinal sobre la fe cristiana, así como una formación moral para vivir su vida cristiana.

d) La catequesis tiene un carácter místico. Los catecúmenos son introducidos en los misterios de la fe cristiana, o sea, en los sacramentos.

C). Como entendían los autores la catequesis

- Cirilo de Jerusalén: sus catequesis son un modelo de catequesis de iniciación cristiana. **[28]** Se caracterizan por su claridad, su profundidad y su riqueza doctrinal. **[29]**

- Teodoro de Mopsuestia: sus catequesis son más doctrinales que las de Cirilo. Se centran en el estudio del símbolo de la fe. **[30]**

- Juan Crisóstomo: sus catequesis son más morales que doctrinales. Se centran en la vida cristiana a partir del bautismo. **[31]**

- Proclo de Constantinopla: sus catequesis son similares a las de Juan Crisóstomo. Se centran en la vida cristiana a partir del bautismo. **[32]**

- Ambrosio de Milán: sus catequesis son más místicas que las de Cirilo. Se centran en la explicación de los sacramentos. **[33]**

D). Literaturas catequéticas del siglo IV

- Tratado sobre el Símbolo de Rufino de Aquileia: es una obra doctrinal que explica el símbolo de la fe. **[34]**

- Instructio ad Competentes de Nicetas de Remesiana: es la única catequesis completa latina que conocemos de aquella época. **[35]**

- Sermones de Agustín y de Quodvultdeus sobre el símbolo: son obras que tratan acerca de la presentación del símbolo a los catecúmenos. **[36]**

- El Itinerario de Egeria: es una obra que describe las ceremonias de Cuaresma y de Semana Santa que se celebraban en Jerusalén a fines del siglo IV. **[37]**

La catequesis en el siglo IV es un proceso de iniciación cristiana que culminaba con el bautismo. **[38]** Era impartida por los obispos y sus colaboradores, y tenía un carácter doctrinal, moral y místico.

#### IV. Contraste entre la catequesis antigua y la actual

##### A). Catequesis antigua

La catequesis antigua se caracterizaba por los siguientes elementos:

- Era de carácter hablado: La catequesis se transmitía de forma oral, a través de la predicación, la enseñanza y la oración.
- Tenía una estrecha relación con el kerygma: La catequesis se centraba en el anuncio fundamental del Evangelio: la muerte y resurrección de Jesucristo.
- Un contenido doctrinal centrado en la persona y obra de Jesucristo: La catequesis se centraba en Jesucristo, como el Hijo de Dios que se hizo hombre para salvarnos.
- Usaba un método sencillo y directo: La catequesis se caracterizaba por su sencillez y su claridad.
- Tenía una estructura progresiva: La catequesis se estructuraba de forma progresiva, comenzando con los elementos más básicos de la fe y avanzando hacia los más complejos. [39]

##### B). Catequesis actual

La catequesis actual se caracteriza por los siguientes elementos:

- Un carácter escrito y oral: La catequesis se transmite de forma escrita, a través de los textos catequéticos, y de forma oral, a través de la predicación, la enseñanza y la oración.
- Una relación con el kerygma, pero también con otros aspectos de la fe: La catequesis se centra en el anuncio fundamental del Evangelio, pero también en otros aspectos de la fe, como la vida moral y la espiritualidad.
- Un contenido doctrinal centrado en la persona y obra de Jesucristo, pero también en otros aspectos de la fe: La catequesis se centra en Jesucristo, pero también en otros aspectos de la fe, como la historia de la salvación, la Iglesia y los sacramentos.
- Un método variado y adaptado a las necesidades de los catecúmenos: La catequesis utiliza métodos variados, adaptados a las necesidades de los catecúmenos.
- Una estructura flexible: La catequesis se estructura de forma flexible, adaptándose a las necesidades de los catecúmenos. [40]

##### C). Contraste

A continuación, se presenta un contraste entre la catequesis antigua y la actual, teniendo en cuenta los elementos mencionados anteriormente:

| Elemento | Catequesis antigua | Catequesis actual |
|----------|--------------------|-------------------|
|          |                    |                   |

|                         |                                             |                                                                |
|-------------------------|---------------------------------------------|----------------------------------------------------------------|
| Carácter                | <i>Oral</i>                                 | <i>Escrito y oral</i>                                          |
| Relación con el kerygma | <i>Estrecha</i>                             | <i>Estrecha, pero también con otros aspectos de la fe</i>      |
| Contenido doctrinal     | <i>Centrado en la persona de Jesucristo</i> | <i>Centrado en la persona de Jesucristo</i>                    |
| Método                  | <i>Sencillo y directo</i>                   | <i>Variado y adaptado a las necesidades de los catecúmenos</i> |
| Estructura              | <i>Progresiva</i>                           | <i>Flexible</i>                                                |

La catequesis antigua y la actual comparten algunos elementos comunes, como la importancia de la persona de Jesucristo y el carácter progresivo de la formación. Sin embargo, también existen algunas diferencias importantes, como el carácter escrito de la catequesis actual, su relación con otros aspectos de la fe, y su método variado y adaptado a las necesidades de los catecúmenos. [41]

La catequesis actual [42] se enfrenta a nuevos retos, como la secularización de la sociedad y la diversidad cultural. Sin embargo, la catequesis sigue siendo una herramienta fundamental para la transmisión de la fe cristiana. [43]

## Conclusión

La catequesis es un proceso gradual y progresivo. Los candidatos al bautismo tenían que demostrar su conversión y su comprensión de la fe cristiana antes de recibir el bautismo. Esto refleja la percepción de los primeros cristianos de que el bautismo es un compromiso total con la vida cristiana.

La catequesis antigua tenía un enfoque integral de la persona humana. La catequesis no se limitaba a la enseñanza de la fe, sino que también incluía una dimensión moral y ascética. Esto refleja la comprensión de los primeros cristianos de que la fe es una realidad que afecta a toda la persona, no solo a la mente.

La catequesis antigua era un proceso de formación permanente. Los catecúmenos continuaban aprendiendo y creciendo en su fe a lo largo de toda su vida.

La catequesis antigua era una herramienta para la unidad de la Iglesia. La catequesis era un elemento común a toda la Iglesia cristiana. Esto contribuía a la unidad de la Iglesia, a pesar de las diferencias culturales y lingüísticas.

La catequesis antigua era un viaje de descubrimiento, en el que los catecúmenos eran guiados a conocer a Jesucristo y su mensaje de salvación. Este viaje era un proceso de conversión, de crecimiento personal y de unión con la Iglesia.

## Bibliografía

ALBERICH, E. La catequesis en la Iglesia. Elementos de catequesis fundamental, Editorial CCS, Madrid 1991.

BOROBIO, D. La iniciación cristiana, Sígueme, Salamanca 2009.

DANIÉLOU, J. La catequesis en los primeros siglos. Editorial Monte Carmelo, Burgos 1998.

\_\_\_\_\_. Los orígenes del cristianismo latino. Ediciones Cristiandad, Madrid 2006.

DEL VALLES, C. La Misná. Sígueme, Salamanca 1997.

FLORISTÁN, C. Para comprender catequesis. Verbo Divino, Estella 1989.

GRANADO, C. Nicetas de Remesiana: Catecumenado de adultos. Ciudad Nueva, Madrid 1992.

GONZÁLEZ LAMADRID, A. Los descubrimientos del Mar Muerto. BAC, Madrid 1985.

HAMMAN, A. G. Para leer a los padres de la iglesia, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009.

MORESCHINI, C. – NORELLI, E. Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina, tomo I. BAC, Madrid 2006.

MORESCHINI, C. – NORELLI, E. Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina, tomo II. BAC, Madrid 2007.

PRINZIVALLI, F. – SIMONETTI, M. La teología de los primeros cristianos (siglos I al V). BAC, Madrid 2021.

QUASTEN, J. Patrología, tomo I. BAC, Madrid 1961.

RODRÍGUEZ CARMONA, A. La religión judía (historia y teología). BAC, Madrid 2001.

TREVIJANO, R. Patrología. BAC, Madrid 2001.

Revista

BOROBIO, D. “El catecumenado y su situación en la iglesia actual”, Teología y Catequesis 83 (2002).

DÍAZ RODELAS, J. M. “La catequesis en las primeras décadas del cristianismo”, Teología y Catequesis 83 (2002).

FISICHELLA, R. “La catequesis en el contexto de la nueva evangelización”, Seminarios sobre los ministerios en la Iglesia, volumen 60 (2014).

GERMAIN, E. “La transmisión de la fe en los primeros siglos cristianos”, Teología y Catequesis 45-48 (1993).

GINEL, A. “¿Dónde está hoy la catequesis?”, Teología y Catequesis 74 (2000).

GONZÁLEZ SALINERO, R. “La invasión vándala en los Sermones de Quodvultdeus de Cartago”, Flor. 11. 12 (2001).

HALLER, M. A. “La experiencia catecumenal en la época patristica. Un ejemplo de integración de la fe, la celebración y la vida”. Cuadernos Monásticos 203 (2017)

MARTÍNEZ, F. J. “Iniciación y la catequesis en la iglesia antigua: apuntes marginales”, Teología y Catequesis 4 (1984).

MARTÍN DE LA HOZ, J. C. “La identidad de los primeros cristianos”, Revista Fe y Libertad. Vol. 5, núm. 1 (2022).

MIRANDA HERNÁNDEZ, J. E. “El valor del kerigma y su desarrollo en la Iglesia primitiva”, Puertas Lumen Gentium, N.º 6 (2022).

RICO PAVES, J. “La catequesis en los padres de la iglesia: claves para una síntesis”, Teología y Catequesis 83 (2002).

RODRÍGUEZ MAGRO, A. “Una nueva catequesis”, Actualidad Catequética, N.º 242-243 (2014).

Internet.

Enciclopedia Mercaba, “Catequesis de san Cirilo de Jerusalén” [https://mercaba.org/TESORO/CIRILO\\_J/Cirilo\\_01.htm](https://mercaba.org/TESORO/CIRILO_J/Cirilo_01.htm) [10/10/2023].

## NOTAS

- [1] C. FLORISTÁN, Para comprender catequesis, Ed Verbo Divino, Estella 1989.
- [2] J. M. DÍAZ RODELAS, “La catequesis en las primeras décadas del cristianismo”, Teología y Catequesis 83 (2002).
- [3] F. JAVIER MARTÍNEZ, “Iniciación y la catequesis en la iglesia antigua: apuntes marginales”, Teología y Catequesis 4 (1984); — J. DANIÉLOU, La catequesis en los primeros siglos, Editorial Monte Carmelo, Burgos 1998.
- [4] C. FLORISTÁN, Para comprender catequesis, Verbo Divino, Estella 1989, 45-49.
- [5] A. RODRÍGUEZ CARMONA, La religión judía: Historia y teología, BAC, Madrid 2001, 680-681; — C. DEL VALLES, La Misná, Sígueme, Salamanca 1997, 1323-1345.
- [6] A. GONZÁLEZ LAMADRID, Los descubrimientos del Mar Muerto, BAC, Madrid 1985, 155-160; — D. BOROBIO, La iniciación cristiana, Sígueme, Salamanca 2009, 52.
- [7] C. FLORISTÁN, Para comprender catequesis, Verbo Divino, Estella 1989, 150-162.

[8] J. DANIELLOU, La catequesis en los primeros siglos, Monte Carmelo, Burgos 1998, 22-25; — C. FLORISTÁN, Para comprender catequesis, Verbo Divino, Estella 1989, 45-55.

[9] D. BOROBIO, La iniciación cristiana, Sígueme, Salamanca 2009, 28-30.

[10] Hechos de los Apóstoles 8:26-38.

[11] Hechos de los Apóstoles 10:1-48.

[12] Hechos de los Apóstoles 9:1-19.

[13] D. BOROBIO, La iniciación cristiana, Sígueme, Salamanca 2009, 59-70.

[14] C. FLORISTÁN, Para comprender catequesis, Verbo Divino, Estella 1989, 241.

[15] J. M. DÍAZ RODELAS, “La catequesis en las primeras décadas del cristianismo”, Teología y Catequesis 83 (2002) 20.

[16] E. GERMAIN, “La transmisión de la fe en los primeros siglos cristianos”, Teología y Catequesis (1993), 45-48.

[17] J.C. MARTÍN DE LA HOZ, “La identidad de los primeros cristianos”, Revista Fe y Libertad Vol. 5, n.º 1 (2022).

[18] D. BOROBIO, La iniciación cristiana, Sígueme, Salamanca 2009, 531-574.

[19] J. DANIELLOU, La catequesis en los primeros siglos, Monte Carmelo, Burgos 1998. 21-34.

[20] J. E. MIRANDA HERNÁNDEZ, “El valor del kerigma y su desarrollo en la Iglesia primitiva”, Puertas Lumen Gentium, N.º 6 (2022), 73.

[21] Sobre el término catequesis, se puede leer con interés: E. ALBERICH, La catequesis en la Iglesia. Elementos de catequesis fundamental, Editorial CCS, Madrid 1991.

[22] Podemos ver una antropología bien desarrollada en lo que concierne a los primeros siglos del cristianismo y que nos ayuda a ver el tipo de catequesis que se enseñaba en: F. PRINZIVALLI — M. SIMONETTI, La teología de los primeros cristianos (siglos I al V), BAC, Madrid 2021, 311-349.

[23] M. A. HALLER, “La experiencia catecumenal en la época patrística. Un ejemplo de integración de la fe, la celebración y la vida”. Cuadernos Monásticos 203 (2017), 411-435.

[24] C. MORESCHINI — E. NORELLI, Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina, tomo I, BAC, Madrid 2006, 263-264; — J. QUASTEN, Patrología, tomo I, BAC, Madrid 1961, 281-282.

[25] J. QUASTEN, Patrología, tomo I, 559-562; — C. MORESCHINI - E. NORELLI, Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina, tomo I, 392.

[26] J. QUASTEN, Patrología, tomo I, 538-539; — J. DANIELLOU, Los orígenes del cristianismo latino, Cristiandad, Madrid 2006, 244-249

[27] Para una ampliación más detallada, véase: D. BOROBIO, La iniciación cristiana, Sígueme, Salamanca 2009, 85-116.

[28] Para una síntesis de los padres acerca de la catequesis, puede leerse con interés: J. RICO PAVES, “La catequesis en los padres de la iglesia, claves para una síntesis”. Teología y Catequesis 83 (2002).

[29] Enciclopedia Mercaba, “Catequesis de san Cirilo de Jerusalén” [https://mercaba.org/TESORO/CIRILO\\_J/Cirilo\\_01.htm](https://mercaba.org/TESORO/CIRILO_J/Cirilo_01.htm) [10/10/2023]; — Véase también: A.- G. HAMMAN, Para leer a los padres de la iglesia, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 75-77.

[30] A. G. HAMMAN, Para leer a los padres de la iglesia, 90.

[31] R. TREVIJANO, Patrología, BAC, Madrid 2001, 246.

[32] C. MORESCHINI — E. NORELLI, Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina, tomo II, BAC, Madrid 2007, 672.

[33] R. TREVIJANO, Patrología, 280.

[34] F. PRINZIVALLI — M. SIMONETTI, La teología de los primeros cristianos (siglos I al V), BAC, Madrid 2021, 512.

[35] C. GRANADO, Nicetas de Remesiana. Catecumenado de adultos, Ciudad Nueva, Madrid 1992.

[36] R. GONZÁLEZ SALINERO, “La invasión vándala en los Sermones de Quodvultdeus de Cartago”. Flor (2001), 11. 12.

[37] J. DANIELLOU, La catequesis en los primeros siglos, Monte Carmelo, Burgos 1998. 33.

[38] C. FLORISTÁN, Para comprender catequesis, Verbo Divino, Estella 1989. 56-66.

[39] Para un desarrollo más amplio sobre el tema, véase: J. DANIELLOU, La catequesis en los primeros siglos, Monte Carmelo, Burgos 1998.9-17.

[40] A. RODRÍGUEZ MAGRO, “Una nueva catequesis”, Actualidad Catequética. N.º 242-243 (2014).

**[41]** D. BOROBIO, “El catecumenado y su situación en la iglesia actual”, Teología y Catequesis, 83 (2002).

**[42]** A. GINEL, “¿Dónde está hoy la catequesis?”, Teología y Catequesis, 74 (2000).

**[43]** R. FISICHELLA, “La catequesis en el contexto de la nueva evangelización”, Seminarios sobre los ministerios en la iglesia, volumen 60 (2014).

# **LAS BRUJAS DE SALEM, UN ALEGATO INTEMPORAL CONTRA EL FANATISMO**

Alfonso Pérez Ranchal\*\*



Con frecuencia se ha sostenido que la Reforma Protestante supuso la liberación de una enorme carga que provenía de la superstición y el oscurantismo en el que estaba sumido el catolicismo. Como consecuencia, se rompía con esta mentalidad anclada a fuego en las masas para que ahora los verdaderos creyentes pudieran vivir su fe en libertad. Pero conclusiones como la presente distan mucho de la realidad.

Uno de los casos mejor documentados que nos han llegado (los archivos originales se han conservado) es el que se conoce popularmente como “Las brujas de Salem”.

Los hechos son verdaderamente reveladores y es uno de esos episodios en los que se nos muestra de manera privilegiada qué tipo de mentalidad tenían aquellos hijos de la Reforma.

Debemos situarnos en el año 1692, en una aldea llamada Salem ubicada en la bahía de Massachusetts, Nueva

Inglaterra. En esta pequeña aldea serán encarceladas un centenar de personas (ejecutadas veinte), todas ellas acusadas de brujería.

## **Antecedentes**

A finales del siglo XV se inició una caza a lo largo y ancho de Europa de todo lo que se consideraba pagano. En los siguientes ciento cincuenta años morirían unas 50 000 personas, ya fueran en la hoguera o colgados.

En 1610 lo peor ya había pasado, y la Reforma Protestante había acontecido calando en una serie de países, territorios y ciudades libres.

El puritanismo se había formado en Inglaterra en el siglo XVI y tenía el objetivo de purificar la Iglesia Anglicana a la que consideraba que se había quedado a mitad de camino de lo que era una reforma aceptable. Estos puritanos, calvinistas ingleses, en sus inicios mantenían tanto ideas religiosas como políticas, y así chocaron con la iglesia estatal y con la monarquía inglesa que llegaría a perseguirlos.

Los puritanos realizaban una interpretación extremadamente celosa y literal de la Biblia, además de vivir en un legalismo que ellos entendían como norma de su día a día.

Debido a la inestabilidad política surgida de la anterior confrontación, no pocos marcharon hacia la nueva tierra, el nuevo mundo, y allí fundaron una colonia en la bahía de Massachusetts en 1628.

---

\*\* Alfonso Pérez Ranchal es Diplomado en Teología por el CEIBI (Centro de Investigaciones Bíblicas), Licenciado en Teología y Biblia por la Global University, y profesor del CEIBI. Director y Editor de “Pensamiento Protestante”

Levantaron un asentamiento regido por estrictas normas religiosas en lo que consideraban una especie de «tierra prometida». Pero dicho lo cual, este territorio también era considerado hostil, una tierra de demonios habitada por salvajes indios.

Los puritanos no tenían dudas acerca de la existencia de demonios o espíritus de maldad y de que estos se podían manifestar en diferentes grados, llegando incluso a la posesión.

Junto a lo anterior, pensaban que determinadas personas se dedicaban a la brujería, y es por ello que si identificaban a alguien como practicante, se le aplicaba la pena capital tal y como se establecía en el libro de Levítico.

Dentro de la misma aldea de Salem las tensiones entre los habitantes eran muy fuertes. Diversas facciones se enfrentaban por el control de las tierras, a lo que se añadió un nuevo conflicto provocado por la construcción de una iglesia y, por si fuera poco, también estaba el asunto del salario del pastor.

El nombre de este ministro era Samuel Parris, de treinta y nueve años, un empresario venido a menos que ahora había pasado a ser ministro. Samuel predicaba de forma dura, acusadora, para ver si de esta forma los feligreses sentían vergüenza y remordimiento y le pagaban el salario que él consideraba justo.

Sería precisamente en el hogar de este pastor en donde todo comienza en enero de 1692. Tanto en su hija Betty, de nueve años, como en su sobrina, de once, se manifiesta un mal de origen desconocido. Son como ataques en los cuales ambas

niñas dicen recibir pellizcos y mordiscos invisibles mientras se retuercen por el suelo. En ocasiones no pueden comer, dormir o hablar.

Lo primero que se hace es recurrir al doctor. Debemos tener presente que era frecuente en esta época que si el médico no conocía el mal que aquejaba al paciente, el diagnóstico podía ser que se trataba de un caso de brujería o ataque demoníaco.

La brujería para los puritanos era algo tan real como todo lo físico que los rodeaba. Las brujas eran seres que iban de aquí para allá echando maldiciones y realizando toda clase de impiedades. Según la mentalidad de entonces, Satanás necesitaba ayudantes para poder realizar su labor, y de esta forma había reclutado principalmente a brujas y, en menor número, también a brujos. Todos ellos habían vendido su alma a cambio de favores sexuales o dones pecaminosos de cualquier tipo.

En la misma línea, se creía que las brujas podían mandar una especie de espectro para atormentar a sus víctimas. Los síntomas de Betty y su prima parecen encajar con algunas de las anteriores descripciones, por lo que la situación pasa a plantearse con una pregunta muy concreta: ¿quién o quiénes las estaba atormentando? La caza de brujas comienza a tomar forma.

El pastor estaba bastante enojado por lo que estaba sucediendo en su hogar, algo que venía a sumarse a sus anteriores problemas. Como consecuencia, vuelca sus sospechas en su propia congregación: alguien de entre todos ellos es el culpable, busca perjudicarlo y dañarlo. El halo de la desconfianza cae sobre la membresía.

Las siguientes semanas van transcurriendo y el comportamiento de las niñas continúa de forma similar. Estos supuestos ataques inexplicables desde el punto de vista médico del momento no cesan.

### **Diversas teorías**

Al presente se han sostenido varias teorías para dar razón de qué era exactamente lo que les estaba pasando a aquellas niñas. En el pasado ya se habían repetido casos parecidos en niños que habían crecido en hogares católicos.

En el siglo XVII, en general, los pequeños no eran receptores del afecto necesario en el seno de la familia, sino que eran considerados como mano de obra y, desde el punto de vista religioso que lo impregnaba todo, pecadores a los que había que orientar en el camino a Dios por medio de la disciplina.

Las predicaciones iban en esta dirección, y en ellas se expresaba con toda claridad que los niños desde el mismo momento en el que nacían eran pecadores, es más, eran hijos de Satanás, y si no se arrepentían estaban destinados al infierno eterno junto a los demonios. El reverendo Samuel remarcaba este hecho en algunas de sus predicaciones.

Como es lógico suponer, los niños así criados tenían una gran preocupación por su destino final. Vivían aterrados con la idea de perecer en el infierno y su concepto de Dios era el de un Ser duro, obsesionado por las faltas cometidas y que no dejaba pasar una.

Una posible explicación va en esta línea, ya que, debido a la falta de atención y ternura en el hogar, sumado al temor inculcado y a la autosugestión, en estos niños podían aparecer todo tipo de «extrañas» manifestaciones.

Otra posible explicación es que fuera el resultado de la ingestión de un veneno. De ser así, en Salem se habría producido un envenenamiento por centeno contaminado, el cual produce alucinaciones y otros síntomas físicos muy similares a los de estas niñas.

Se trata de una clase de hongo que aparece en el centeno y que produce disfunciones nerviosas. Aquellos que sufren este tipo de envenenamiento se retuercen de dolor. El conocido LSD, la droga por excelencia de los hippies, es un derivado de este hongo llamado cornezuelo.

Pero dicho lo cual, lo que conocemos al presente es más que suficiente para descartar esta teoría. Esta clase de envenenamiento es en determinados casos mortal, algo que no se dio en Salem. Además, los efectos en las niñas iban y venían, estando la mayoría del tiempo en un estado de normalidad. Esto no coincide con los síntomas por la ingestión de este hongo, ya que el mismo tiene como resultado que la persona quede postrada en cama, con síntomas continuados.

Además, en Salem los ataques se manifestaban en ambas niñas en momentos en los cuales alguien venía a verlas. Por ello, otra teoría que es barajada es que estaban fingiendo, postura que tampoco está exenta de problemas. Si así hubieran actuado, se colocaban en una situación de extremo peligro, ya que podían ser acusadas de brujería y, acto siguiente, ahorcadas.

## Los sucesos se van desencadenando

En repetidas ocasiones el reverendo Samuel presiona a las dos niñas para que identifiquen al culpable de estos ataques de entre la comunidad. La primera en ser señalada es una esclava india casada que trabaja en casa del pastor.

No es de extrañar que fuera acusada una esclava india. A medida que los ingleses emigrados se iban extendiendo desde esta zona hacia el norte hallaron indios de piel oscura. Los puritanos los consideraban como adoradores del demonio, y por ello era lícito el uso de la fuerza para arrebatarles sus tierras. Los conflictos armados se habían sucedido con anterioridad, aunque en este momento se estaba en una tregua que ya duraba una década, tregua que al poco se rompería al ser atacado el cercano pueblo de York. Los puritanos se sentían físicamente amenazados, y a esto se le sumaba el temor a las fuerzas demoníacas a las que se suponía que estos indios servían.

Otra muchacha que contaba entonces con dieciocho años comienza a sufrir los mismos síntomas. Esta, cuando era niña, había sobrevivido a un ataque indio, en el que fueron masacrados sus familiares. Al poco más personas manifiestan estos males, los supuestos ataques de brujería se suceden.

Algunos de los nuevos afectados, personas adultas, al ser preguntados reiteran que la culpable es la esclava india del pastor. Estos testimonios pasan a ser cruciales, ya que el de los niños no eran admitidos en los tribunales. En esos momentos, mes de marzo, son ya siete los afectados. El juicio contra Tituba, la esclava india, comienza.

En una vista preliminar, dos magistrados interrogan a la esclava, que si bien al principio lo niega todo, después de ser fuertemente presionada y amenazada admite ser ella la responsable, reconoce haber sido una bruja. Además, sostiene que hay otras brujas, y en un primer momento señala por nombre a una mendiga de la aldea y a otra mujer considerada como alguien que llevaba «una vida alegre». Ambas son arrestadas junto a Tituba. Pero esta esclava india manifiesta que todavía hay otras siete personas más y que las mismas están libres por la aldea.

Martha Corey será una de las nuevas acusadas, pero esta, a diferencia de las anteriores, es una mujer de sesenta años, respetada y fiel a la membresía de la iglesia.

Mientras se lleva a cabo el interrogatorio, dos de las afectadas dicen que su espectro se les aparece y las tortura. Otras también la inculpan, pero ella lo niega todo. De pronto varias caen al suelo gritando y afirmando que han visto a un hombre vestido de negro hablarle a Martha.

Con cada negación de la acusada se producen nuevas escenas de supuestos ataques, hasta que Martha llega a comprender que está pérdida.

El mes de abril ha llegado y la histeria parece haber tomado Salem. Se ven manifestaciones del demonio por todas partes, cualquiera puede ser una bruja o un brujo. Este estado de pánico colectivo se extiende más allá de Salem, llegando a otras comarcas. A finales de abril ya hay diez mujeres encarceladas. Las condiciones son terribles en la pequeña cárcel local.

La deplorable situación en la que se encuentran estas mujeres encarceladas todavía iba a empeorar más, ya que se sostenía que si alguien era identificada como bruja también podía serlo cualquiera en su familia. Una de las primeras prisioneras, Sarah Good, es encarcelada junto a su pequeña de tan sólo cuatro años de edad.

Cualquiera que fuera acusado de brujería pasaba automáticamente a ser culpable. No se trataba de demostrar su culpabilidad, sino su inocencia, de hecho, y hasta el momento, nadie había sido condenado en un juicio formal.

Las acusadas solían ser interrogadas en la cárcel por unos «investigadores» designados al caso. Para ello lo normal era desnudarlas buscando en sus cuerpos las llamadas «tetillas».

Se pensaba que el demonio se comunicaba con ellas por medio de pequeños animales, tales como ratones o pájaros, y que estos se alimentaban de la misma bruja, dejando marcas en su cuerpo. Por si fuera poco, todos los presos tenían que costearse tanto la celda como la comida. Era al carcelero al que había que pagar para poder comer o beber.

Un personaje a destacar es el sheriff George Corwin, sobrino de uno de los magistrados. Corwin pasó a confiscar muchas de las propiedades de las acusadas de brujería. Llegaba a sus casas y se llevaba cuanto quería a pesar de que no tenía ningún derecho a ello.

En medio de este complejo panorama, las disputas internas en Salem eran un factor muy relevante a tener en cuenta. En muchos pleitos hay un apellido que aparece con frecuencia, Putnam.

Thomas Putnam hijo, de cuarenta años, apoyaba al reverendo Samuel, quien también tenía importantes detractores, Salem se había dividido en dos facciones enfrentadas. Una sostenía que Salem debía tener su propia iglesia para no caminar los ocho kilómetros hasta la más cercana; la otra se oponía porque esto significaba un aumento considerable de impuestos.

Los Putnam realmente formaban un clan de donde salieron numerosas acusaciones de brujería. Este clan, tras estos sucesos, llegó a dominar y dirigir durante muchos años Salem. De hecho, todos aquellos que lo perjudicaron de alguna forma fueron denunciados como practicantes de brujería.

El 27 de mayo el gobernador manda que se realice en el pueblo de Salem un tribunal especial. Las cárceles locales están abarrotadas.

Los jueces del tribunal no tenían formación en materia jurídica ya que eran, o bien comerciantes, o bien líderes de la colonia. El presidente del tribunal será William Stoughton, un puritano conocido por ser muy estricto, lo cual es, como se suele decir, rizar el rizo.

En este tribunal los acusados no tenían derecho a abogados y cada uno debía defenderse a sí mismo. Por si fuera poco, esta defensa se tornaba enormemente difícil ante las llamadas «pruebas espectrales». Estas se basaban en el testimonio de algunas de las supuestas víctimas que decían haber visto venir el espectro de una de las personas acusadas con el propósito de atormentarlas.

Mientras una de las acusadas es interrogada, uno de los testigos dice haber visto su espectro y, a la par, en algunas de las que están allí como público comienzan a darse manifestaciones de ataques, que según dicen, son de la acusada. Una de ellas muestra una mano con varios alfileres de coser clavados.

Al presente, para dar razón de este hecho hay quienes sostienen que los alfileres se los clavó ella misma o alguien lo hizo. Pero también podría ser un caso de fraude involuntario, resultado de un tipo de trastorno psíquico a lo que se sumó un posible caso de hipocondría colectiva, que es cuando alguien imita de forma angustiosa el comportamiento de los demás.

### **Comienzan las condenas**

El 2 de junio de 1692, el juez Stowgthon emite el primer veredicto de muerte: la horca.

El 10 de junio se lleva a cabo la pena capital, y a partir de entonces los juicios a las supuestas brujas y acusados de brujería se van dando sin interrupción.

Uno de los acusados será el antiguo pastor George Burroughs. Varias personas sostienen que su espectro es el causante del sufrimiento que están padeciendo.

A la par va corriendo la idea de que los ataques demoníacos recibidos por la comunidad, y ya en toda la comarca, se debían a que los jefes indios habían llevado a cabo conversaciones con los demonios. Este habría sido el génesis del ataque espiritual contra Nueva Inglaterra.

El juicio contra Burroughs estuvo plagado de testigos en su contra. Este antiguo pastor, como parte de su defensa, niega que existan espectros y, por extensión, que estos puedan atacar a las personas. Es más, se opone a que haya brujas que puedan hacer un pacto con el diablo o que tengan la capacidad de enviar a un demonio para atormentar a otras personas. Este desafío a la teología puritana es considerado como algo blasfemo. No hay esperanza posible para Burroughs.

El jurado finalmente lo condena a la horca. Con la soga al cuello comienza a recitar el Padrenuestro, lo cual era algo considerado como imposible para las brujas o los brujos, pero la ejecución no se detiene.

El reverendo Cotton Mather tendrá un papel decisivo en el ajusticiamiento de Burroughs. Mather lo consideraba un pastor indigno, ya que no había sido reconocido oficialmente por la iglesia puritana para tal función, algo totalmente inadmisibles para él y una evidencia de que una parte de la colonia se había desviado de los caminos de Dios.

Este intolerante reverendo, cuando conoce la fecha en la cual Burroughs será ahorcado, realiza un viaje desde Boston para no perderse la ejecución.

Mather había escrito con anterioridad que las brujas y los brujos no podían recitar el Padrenuestro, sin embargo, lo escucha en labios de Burroughs. Los allí presentes quedan sorprendidos y no pocos reclaman que este antiguo pastor sea liberado. Pero Mather interviene, sosteniendo que el mismo Diablo se viste en ocasiones como ángel de luz y es

por ello que ha sido posible la articulación de esta oración. Según él, el ahorcamiento es justo y así se lleva a cabo.

En septiembre de 1692 se desarrolla el último de los capítulos de estos juicios en el que serían condenadas y ajusticiadas otras nueve personas.

Estas se habían negado tanto a autoinculparse como a denunciar a otras supuestas brujas para salvarse. Esta resistencia a cooperar y a seguir el juego del tribunal hizo que poco a poco fuera apareciendo un debate en torno a la legitimidad del juez y, por extensión, de los juicios.

En Boston, un rico comerciante llamado Thomas Brattel será uno de los que comiencen a criticar de forma pública al juez, su forma de proceder y las irregularidades en los juicios.

A la par, algunos de los que habían acusado a otros de brujería comienzan a tener remordimientos. Margaret Jacobs redacta una carta dirigida a los jueces en donde indica que sus acusaciones al ya ajusticiado pastor y a su propio abuelo eran falsas. Según decía, lo había hecho por miedo, ya que le dijeron que si no confesaba sería ella misma la que acabaría en una mazmorra y finalmente ahorcada. Otras retractaciones comienzan a darse.

### **Últimos acontecimientos**

A finales de octubre el gobernador disuelve el tribunal. Cuando los juicios son reanudados en tribunales ordinarios las llamadas pruebas espectrales ya no se aceptan, pero los juicios debían continuar ya que todavía había muchas personas en la cárcel.

El juez Stowgton condena a otras tres mujeres por brujería, pero el gobernador las indulta, algo que hace estallar de furia al juez. Para él se trataba de una clara victoria de Satanás. Pasarían otros tres meses para que finalmente fueran puestas en libertad las cuarenta y una personas que todavía estaban presas. Para entonces tres ya habían muerto en prisión.

En 1697 uno de los jueces llamado Samuel pidió el perdón público por sus pecados pasados, para que Dios no los tuviera en cuenta y que los mismos no dañaran más al país. En 1703 el tribunal general de la colonia de la Bahía de Massachusetts rechazó la mayoría de las pruebas presentadas en los juicios.

# BREVE APROXIMACIÓN A LA DOCTRINA DE LA INSPIRACIÓN FRENTE A LA CRÍTICA HISTÓRICA Y EL POST-CONSERVADURISMO

Luis Dimas Jolón<sup>††</sup>



La cuestión de la revelación constituye el *principium cognoscendi* (principio de conocimiento) de toda teología que aspire a la coherencia. En el contexto del programa doctoral, no podemos permitirnos una aproximación ingenua al texto sagrado; por el contrario, nos vemos obligados a habitar la tensión entre la confesión de la Iglesia y el rigor de la academia. El presente artículo se propone desglosar, *grosso modo*, la doctrina de la inspiración divina, enfrentándola dialécticamente con los desafíos de la modernidad crítica y las propuestas reconstructivas del post-conservadurismo contemporáneo.

## I. La Naturaleza de la Revelación: Entre el *Logos* y el *Eventum*

La revelación no es un mero depósito de proposiciones abstractas, sino una irrupción del Dios trino en la historia

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

humana. En la tradición evangélica, distinguimos entre la *revelatio generalis* (revelación general) y la *revelatio specialis* (revelación especial). La primera nos habla de un Dios que, según **Romanos 1:19-20 (RVR1960)**, se hace manifiesto a través de las cosas hechas, de modo que el ser humano carece de excusa ante su divinidad y eterno poder. Sin embargo, esta manifestación natural es insuficiente para la salvación, funcionando principalmente como un marco de responsabilidad moral.

La revelación especial, por su parte, encuentra su culmen en la *Incarnatio* (Encarnación). Como bien señala la epístola a los **Hebreos 1:1-2 (LBLA)**: "Dios, habiendo hablado hace mucho tiempo en muchas ocasiones y de muchas maneras a los padres por los profetas, en estos últimos días nos ha hablado por su Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas". Aquí, el *Lógos* (Palabra/Verbo) deja de ser una voz distante para convertirse en una persona histórica.

Para el teólogo católico Henri de Lubac, cuya obra *Exégèse médiévale* revolucionó la comprensión de la Escritura en el siglo XX, la revelación es un misterio de unidad donde el Espíritu conecta el evento histórico con su significado eterno. De Lubac sostiene que la separación moderna entre el "hecho" y el "significado" ha empobrecido nuestra lectura, olvidando que la Escritura es un organismo vivo donde "la letra, que es el cuerpo del Espíritu, no debe ser despreciada, pues es en ella donde el Espíritu se nos da" (De Lubac, 1959, p. 142). Esta visión sacramental de la Palabra nos recuerda que la revelación es un acto de gracia, un *apokálypsis* (desvelamiento) que solo el Espíritu puede mediar al corazón humano a través del *testimonium Spiritus Sancti internum* (testimonio interno del Espíritu Santo).

## II. *Theopneustos*: La Arquitectura de la Inspiración

El concepto de inspiración ha sido el campo de batalla de la dogmática moderna. El término técnico deriva de **2 Timoteo 3:16 (NVI)**: "Toda la Escritura es inspirada por Dios [*theópneustos*]". La etimología sugiere no un proceso de "inspiración" en el sentido poético humano, sino un "soplo divino" hacia afuera. Dios es el *auctor primarius* (autor primario) de la Escritura, mientras que los escritores humanos actúan como *auctores secundarii*.

B.B. Warfield, el gran arquitecto de la doctrina de la inerrancia en Princeton, defendió una visión donde la soberanía de Dios sobre el lenguaje humano es absoluta. Warfield (1948) argumentaba de manera narrativa que la inspiración no es una intrusión mecánica que anula la personalidad del escritor, sino una providencia tan vasta que las palabras del hombre son, de manera concurrente y sin error, las palabras de Dios. Para él, la Escritura posee una autoridad que descansa en su origen divino inmediato, lo cual garantiza su veracidad en todas sus afirmaciones.

En contraste, el gran reformador Juan Calvino prefería hablar de la "acomodación" divina. Para Calvino, Dios, al hablarnos, balbucea como una madre que se dirige a su hijo pequeño. En su *Institución de la Religión Cristiana*, Calvino (1559/2012) explica que la autoridad de la Escritura no depende del juicio de la Iglesia, sino de la persuasión del Espíritu, ya que "la Palabra de Dios nunca encontrará fe en el corazón de los hombres, a menos que sea confirmada por el testimonio interior del Espíritu" (p. 45). Esta postura evita el racionalismo rígido al situar la autoridad en la relación dinámica entre el texto, el Espíritu y el creyente.

## III. El Embate de la Crítica Histórica y la "Fe en Crisis"

El siglo XIX trajo consigo el giro hacia el sujeto y la autonomía de la razón. La crítica histórica, influenciada por el racionalismo de la Ilustración, comenzó a tratar la Biblia como cualquier otro libro de la antigüedad. El principio de "analogía" de Ernst Troeltsch dictaba que no podíamos aceptar eventos en el pasado que no fueran análogos a nuestra experiencia presente, lo que efectivamente cerraba la puerta a lo sobrenatural en la historiografía.

Frente a esto, Karl Barth surgió en el siglo XX con una propuesta radicalmente diferente. Barth rechazó la idea de que la Biblia fuera, en sí misma y de forma estática, la revelación de Dios. En su *Kirchliche Dogmatik* (Dogmática Eclesial), Barth (1932/1956) propone una visión funcional de la Palabra: la Biblia "se convierte" en Palabra de Dios cuando Dios decide hablar a través de ella en el encuentro existencial. Para Barth, la Escritura es el testigo privilegiado de la Revelación (que es Cristo), pero no debe confundirse con la Revelación misma en un sentido ontológico cerrado. Esta distinción buscaba proteger la libertad de Dios frente a la domesticación del texto por parte de la ortodoxia muerta.

No obstante, desde la perspectiva evangélica conservadora, la postura de Barth fue vista con sospecha. Carl F.H. Henry, en su monumental obra *God, Revelation and Authority*, criticó la falta de contenido proposicional estable en la visión barthiana. Henry (1976) insistió en que Dios se ha revelado racionalmente y que sus palabras tienen una validez cognitiva objetiva, afirmando que "si la revelación no es comunicada en proposiciones inteligibles, la teología se convierte en un ejercicio de subjetivismo místico" (p. 210).

Para Henry, la verdad de Dios es *alétheia* (verdad) que puede ser captada por la razón regenerada.

#### IV. El Post-conservadurismo y el Giro Lingüístico

Entrando en el terreno contemporáneo, nos encontramos con el post-conservadurismo. Esta corriente, representada por figuras como Kevin Vanhoozer o Stanley Grenz, busca superar la dicotomía entre el racionalismo de la modernidad y el subjetivismo del post-liberalismo.

Kevin Vanhoozer utiliza la teoría de los actos de habla (*speech-act theory*) para explicar la inspiración. Para él, la Biblia no es solo un conjunto de datos informativos, sino un acto comunicativo donde Dios "hace cosas con palabras". Vanhoozer (2005) sugiere que debemos ver la Escritura como el "guion" de la *Theodrama* (teodramática), donde el Espíritu Santo es el director que nos guía para realizar el texto en la vida de la Iglesia. En su obra, se percibe una cita textual dentro de una paráfrasis cuando indica que la autoridad de la Biblia reside en su capacidad para ser el "canon" o regla que mide la rectitud de nuestra actuación cristiana frente al mundo, pues Dios habla para transformar, no solo para informar.

Desde una trinchera diferente, el teólogo católico y luego Papa, Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), aportó una visión que armoniza con el post-conservadurismo en su énfasis eclesial. En su exhortación *Verbum Domini*, Ratzinger (2010) sostiene que "la interpretación de la Sagrada Escritura no puede ser solo un esfuerzo intelectual individual, porque la Escritura es el libro del pueblo de Dios, escrito por el pueblo de Dios y para el pueblo de Dios bajo la inspiración del Espíritu" (p. 58). Esta perspectiva subraya

que la inspiración tiene una dimensión comunitaria y tradicional que los evangélicos a veces descuidamos en nuestro afán por el individualismo exegético.

#### V. Hacia una Propuesta de "Meta-narrativa Teonómica Actuencial"

Como aporte original a este debate, se propone el concepto de Meta-narrativa Teonómica Actuencial (MTA). Este modelo conceptual define la Escritura no como un objeto estático (*producto*), sino como un flujo de autoridad divina que opera en tres dimensiones simultáneas:

**Dimensión Onto-genética:** La Escritura tiene su origen en el ser mismo de Dios (*theos*), quien por su *lógos* da existencia a lo que no era.

**Dimensión Epistémico-normativa:** El texto funciona como la regla de fe (*regula fidei*) que organiza nuestra comprensión de la realidad.

**Dimensión Teleológico-actuencial:** La inspiración se extiende desde el autor original hasta el lector contemporáneo a través del Espíritu, con el fin de que la criatura actúe la voluntad del Creador en la historia.

La MTA se diferencia de la inerrancia clásica en que no se detiene en la exactitud técnica de los datos (aunque no los niega), sino que pone el énfasis en la eficacia performativa del texto. Respaldamos esta propuesta con la noción de John Webster, quien en su libro *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch* (2003), argumenta que la santidad de la Escritura no es una propiedad intrínseca del papel o la tinta, sino una función de su uso por parte del Dios Santo para

santificar a su pueblo. Del mismo modo, el teólogo reformado G.C. Berkouwer (1975) nos advierte que cualquier doctrina de la Escritura que se separe de su propósito soteriológico termina convirtiéndose en un ídolo racionalista.

#### VI. Crítica Histórica: ¿Amiga o Enemiga?

La pregunta obligada para la reflexión es: ¿Podemos usar las herramientas de la crítica histórica sin sucumbir a su escepticismo? La respuesta, desde una sistemática robusta, debe ser afirmativa pero cautelosa. El método histórico-crítico nos ayuda a entender el *Sitz im Leben* (contexto vital) de los autores bíblicos. Como dice la paráfrasis del pensamiento de G.C. Berkouwer, la humanidad de la Biblia es el "escándalo" necesario a través del cual Dios ha decidido revelarse; ignorar el contexto histórico es incurrir en una forma de docetismo bíblico, donde la Biblia parece haber caído del cielo sin mediación humana alguna.

El uso de las ciencias sociales, la arqueología y la lingüística comparada enriquece nuestra comprensión de términos como el *berît* (pacto) hebreo o la *dikaíosýne* (justicia) griega. Sin embargo, el límite es claro: el método no puede convertirse en el juez del contenido. San Agustín de Hipona, en su *De Doctrina Christiana*, establecía el principio de la *caritas* (caridad) como la meta de toda interpretación. Para Agustín, si una interpretación de la Escritura no nos lleva al amor de Dios y al amor al prójimo, no hemos entendido el texto, independientemente de cuán técnicamente perfecta sea nuestra crítica (Agustín, 397/1997).

#### VII. El Cierre de la Palabra: La Escatología del Texto

La Palabra de Dios tiene una promesa de efectividad. Isaías 55:11 (NBLA) nos asegura: "Así será Mi palabra que sale de Mi boca, no volverá a Mí vacía sin haber realizado lo que deseo, y sin haber cumplido con el propósito para el cual la envié". Esta es la seguridad del teólogo sistemático: el texto que estudiamos no es una palabra muerta, sino una fuerza viva que sostiene el universo (Salmo 19).

En la era del post-conservadurismo, el desafío no es solo defender que la Biblia es verdadera, sino demostrar que es significativa. El riesgo hoy no es solo el ateísmo, sino la irrelevancia de una Palabra que no habla a los traumas y esperanzas del siglo XXI. El teólogo debe ser capaz de articular una doctrina de la inspiración que sea, a la vez, históricamente responsable, teológicamente ortodoxa y misionalmente urgente.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona. (1997). *Sobre la doctrina cristiana* (E. López, Trad.). Editorial Gredos. (Original publicado en 397).  
Barth, K. (1956). *Church Dogmatics: The Doctrine of the Word of God* (Vol. 1, Part 1). T&T Clark. (Original publicado en 1932).  
Berkouwer, G. C. (1975). *Holy Scripture*. Eerdmans.  
Calvino, J. (2012). *Institución de la religión cristiana* (C. Maluenda, Trad.). Editorial Recreo. (Original publicado en 1559).  
De Lubac, H. (1959). *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*. Aubier.

Henry, C. F. H. (1976). *God, Revelation and Authority* (Vol. 1). Word Books.

Horton, M. (2011). *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way*. Zondervan.

Ratzinger, J. (2010). *Exhortación Apostólica Verbum Domini*. Libreria Editrice Vaticana.

Vanhoozer, K. J. (2005). *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*. Westminster John Knox Press.

Warfield, B. B. (1948). *The Inspiration and Authority of the Bible*. Presbyterian and Reformed Publishing.

Webster, J. (2003). *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*. Cambridge University Press.

## RESEÑA DE LIBROS



**LIBERTAD RELIGIOSA Y PROTESTANTISMO EN ESPAÑA: 70 AÑOS DE RESISTENCIA Y 40 AÑOS DE INTERLOCUCIÓN**, Juan Gracia Biedma,

La libertad religiosa en España no fue una concesión generosa ni una conquista alcanzada sin sacrificios y lucha. Tuvo que abrirse paso frente a la intolerancia, la persecución, el nacionalcatolicismo y una desigualdad confesional profundamente arraigada. Este libro recupera la memoria de los hombres y mujeres protestantes que defendieron su fe cuando llevar una Biblia, abrir un templo, educar a sus hijos o expresar públicamente sus convicciones

podía ocasionar vigilancia, sanciones, destierro, marginación social e incluso la pérdida de la vida.

Con motivo de los setenta años de la Comisión de Defensa Evangélica y los cuarenta de FEREDE, Juan G. Biedma reconstruye el largo recorrido que condujo al protestantismo español desde la resistencia y la supervivencia hasta el reconocimiento jurídico y la interlocución pública. No ofrece una conmemoración complaciente, sino una historia crítica, documentada y profundamente humana, poblada de instituciones, leyes, testimonios, conflictos, líderes y comunidades que hicieron posible la conquista de la libertad.

La obra examina los antecedentes de la defensa evangélica desde el siglo XIX, la circulación clandestina de Biblias, la persecución sufrida entre 1868 y 1986, el nacionalcatolicismo franquista y las responsabilidades históricas que todavía reclaman reconocimiento. Dedicar también un capítulo específico al «martirologio protestante español», desde los reformados del siglo XVI hasta la Guerra Civil y el primer franquismo.

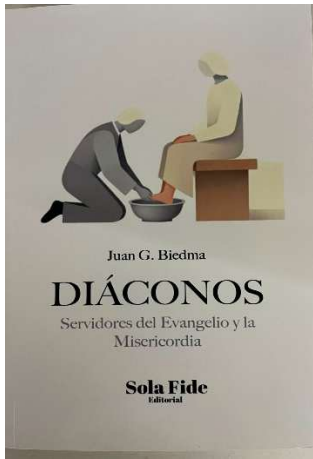
El lector encontrará, además, un análisis de las relaciones entre catolicismo y protestantismo, del diálogo ecuménico posconciliar, del nacimiento de la Comisión de Defensa Evangélica, del Servicio Evangélico de Asistencia Legal y del paso institucional hacia FEREDE. El estudio alcanza el presente y aborda la estructura y los servicios actuales de la Federación, la Alianza Evangélica Española, los Congresos Evangélicos Nacionales, la acción social (diaconía), la presencia pública del evangelismo, la estigmatización mediática presente hasta la actualidad y la distancia que todavía existe entre igualdad legal e igualdad efectiva.

Juan Antonio Monroy, reconocido escritor evangélico y expresidente de FEREDE, presenta esta obra como «un libro del que no se puede prescindir», una «máquina de buena lectura» y una auténtica «antorcha del pensamiento».

Tras abandonar la Iglesia católica romana por motivos personales y de conciencia, el antiguo diácono permanente Juan G. Biedma se define hoy como cristiano interconfesional y ecuménico. Escribe desde una biografía marcada por el servicio eclesial, la formación bíblica y teológica, la experiencia del diálogo y la defensa de la libertad de conciencia. Su mirada no pretende alimentar enfrentamientos, sino reunir verdad histórica, responsabilidad moral y perdón cristiano.

Esta obra no está escrita contra nadie, pero tampoco acepta que el pasado quede oculto bajo celebraciones complacientes. Es un libro necesario para conocer una parte esencial —y demasiadas veces silenciada— de la historia religiosa, social y democrática de España. Una lectura para recordar, comprender y preguntarnos cuánto camino queda todavía por recorrer.

Como recuerda, con amarga ironía, un proverbio surgido bajo el totalitarismo soviético: «El futuro está claro; es el pasado lo que es imprevisible». Precisamente por eso, este libro regresa a ese pasado: para rescatarlo del silencio y la manipulación, devolverlo a la verdad y convertir su memoria en conciencia, justicia y esperanza.



***Diáconos, servidores del Evangelio y la Misericordia***, Juan G. Biedma, Editorial Sola Fide, 2025, páginas 244.

He de reconocer que he quedado gratamente sorprendido con la lectura de este libro y tengo que confesar que es el mejor y más completo, más realista y práctico desde su perspectiva abierta, franca y ecuménica, que he leído sobre el tema a lo largo de mi vida y ministerio.

Como ya adelanta el autor **en la introducción**, su propósito es desarrollar una mirada ecuménica del diaconado, y así expresa que: “El presente trabajo se propone abordar, con seriedad académica y sensibilidad pastoral, la figura del diácono permanente en el conjunto de la tradición cristiana, con especial énfasis en el catolicismo romano”.

Expresando a continuación los ambiciosos objetivos del estudio, que en síntesis son: Delimitar teológicamente el concepto del diaconado; rastrear sus fundamentos bíblicos y patrísticos; Examinar críticamente su recepción actual; Presentar una visión comparada y ecuménica y plantear los desafíos actuales. Esta reseña la estaré realizando capítulo a capítulo para evidenciar la importancia y valor de su contenido.

**Ya en el primer capítulo**, presenta un excelente estudio de los fundamentos bíblicos del diaconado, precisando los términos del vocablo y presentando el testimonio del Nuevo Testamento (Jesús y los evangelios, Hechos y las cartas paulinas), así como la “diaconía” en la Iglesia primera y su espiritualidad diaconal. El Nuevo Testamento da evidencias claras de la perpetua necesidad de la diaconía como una función de la iglesia; donde se ve que la iglesia la organizó de forma concentrada en el oficio de diácono.

No aparece de modo incidental dentro de ella sino como una parte integral de su constitución. La función de diaconía es la base de todo ministerio en la iglesia

**En el segundo capítulo** se percibe que desde muy pronto el diácono aparece estrechamente vinculado al altar y, al mismo tiempo, al cuidado concreto del cuerpo eclesial en su totalidad. Realiza un magnífico viaje a través de los Padres para ver al diaconado entre los ministerios ordenados: Litúrgico (altar y asamblea), Caritativo (bienes y pobres) y Eclesial (unión entre obispo y pueblo). Y así vemos que al diácono le corresponde proclamar el evangelio, asistir al obispo en la celebración eucarística, distribuir la comunión, coordinar la ayuda a los pobres y acompañar a catecúmenos y penitentes.

**En el capítulo tercero**, vemos como en la Edad Media el diaconado gradualmente deja de ser concebido como ministerio estable de servicio para convertirse en la práctica, en un grado transitorio, indispensable en la carrera al presbiterado, un escalamiento en la política de una burocracia clerical. El estado y la posición adquirió más valor que la función; siendo cada vez más privado de identidad propia. Lo que permaneció de manera continua fue el grado diaconal. Lo que prácticamente desapareció en la Iglesia latina fue el diaconado como estado estable con una función pastoral propia.

Los diáconos en los primeros cinco siglos ejercieron un importante papel en la visitación caritativa, actividades de benevolencia, administración, enseñanza, predicación, evangelismo, adoración, consejería, vida ejemplar y otros ministerios. El apartamiento de estas múltiples ocupaciones y ministerios hacia una estrecha función litúrgica contribuyó a su decadencia que duró hasta los tiempos de la Reforma, para que de nuevo fueran recobrados los ideales y prácticas del diaconado.

**El cuarto capítulo**, está dedicado a los santos diáconos (Esteban y Felipe, san Lorenzo, san Vicente, san Efrén y san

Francisco de Asís) que constituyen la expresión más hermosa de la vocación diaconal vivida hasta sus últimas consecuencias.

**El capítulo cinco** estudia el diaconado desde los sínodos y concilios de la iglesia católica antigua, donde en sus textos consolidan al diácono como miembro de pleno derecho del clero (Elvira y Ancira) y delimitan sus competencias litúrgicas y sacramentales, evitando confusiones con el sacerdocio (Arlés, Nicea, Laodicea).

**Los capítulos sexto y séptimo** dan un salto en el tiempo, 1.000 años después es recuperado el diácono “permanente” dentro del sacramento del orden por el Vaticano II, reapareciendo como: Grado estable del orden con identidad sacramental propia; Signo visible de la iglesia servidora y pobre y Puente entre el altar y la mesa de los pobres, entre liturgia y vida. Todo esto en la teoría porque en la práctica el diácono, tras rastrear su recepción en diferentes continentes, en España sigue siendo un perfecto desconocido, descuidado y ninguneado, con escasa presencia, sumándose a esto, la ausencia de una pastoral vocacional concreta.

**En el capítulo ocho**, se presenta un excelente y valiente estudio entre el modelo de Iglesia: La del Poder, aliada a los poderes económicos, sociales y políticos; y la Diaconal o de servicio y entrega a los demás.

**Los capítulos nueve y diez**, estudian el diaconado en la Ortodoxia (estimado como grado propio del orden sagrado ininterrumpidamente desde el inicio. Tienen diaconisas para las mujeres) y el Protestantismo, desde órdenes ministeriales estables con fuerte arraigo litúrgico y pastoral (anglicanismo, Iglesia episcopal; ordenan mujeres) a formas desintucionalizadas de liderazgo-servicio de carácter comunitario (bautistas: oficiales bíblicos de la iglesia; pentecostales: colaboradores del pastor). Tienen diaconisas.

**El capítulo once**, se centra en los horizontes ecuménicos del diaconado y en su vocación de servicio a la unidad eclesial en un sentido práctico y espiritual, articulando proyectos comunes de trabajo conjunto abriendo relaciones y diálogo entre las diversas tradiciones eclesiales.

**El capítulo doce**, trata de la diaconía y pastoral de frontera manifestando la presencia servidora de Cristo entre los sufrientes (matrimonios en crisis, familias desestructuradas, migración, explotación humana, exclusión social, etc.) tendiendo puentes como siervo de Cristo.

**En el capítulo trece**, estudia el tema de la mujer en el diaconado, donde en primer lugar plantea la problemática de la esposa del diácono permanente dentro del catolicismo romano, para pasar continuación a tratar el debate actual sobre el diaconado femenino, planteando algunas propuestas a considerar.

**El capítulo catorce**, trata del futuro del diaconado permanente que exige una reflexión de fondo sobre ciertos desafíos que amenazan con desdibujar su identidad o limitar su fecundidad pastoral (edad candidatos, su clericalización, falta de integración en estructuras diocesanas, resistencia institucional, etc.). Esto exige la revisión normativa y líneas de apertura.

**En el capítulo quince**, son especialmente interesantes las páginas dedicadas a algunas cuestiones teológicas todavía abiertas en la Iglesia Católica Romana, como es el caso del estudio sobre la posibilidad de que los diáconos puedan ser considerados ministros ordinarios del sacramento de la unción de los enfermos. La lógica argumental es aplastante.

**En el capítulo dieciséis**. Se estudia el diaconado y el sacramento de la reconciliación, planteando qué ante la situación actual, el diácono reconocido como ministro ordenado y ordinario del bautismo (sacramento que perdona todos los pecados, incluido el original) puede y debe, al menos en principio, ser

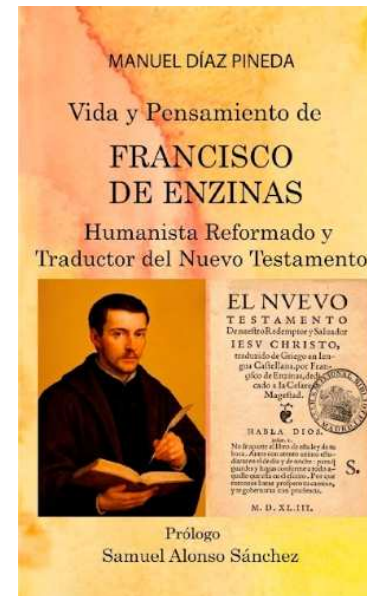
considerado sujeto apto para ejercer el ministerio de la reconciliación. Considera las posibles objeciones, y entre otros, considera que no es un dogma.

**El capítulo 17.** Trata de situaciones canónicas críticas al diaconado permanente y se plantea que la disciplina propia de la Iglesia no es un dogma inmutable (Matrimonio, divorcio y nuevo matrimonio) apreciándose una cuestión legalista, ajena a la iglesia como servidora de la misericordia, que hiere la credibilidad evangélica.

**Epílogo.** Tras expresar el autor su experiencia diaconal, manifiesta públicamente su confesión de fe, con la que me identifico y asumo plenamente, señalando que la única autoridad que merece tal nombre es la que se pone de rodillas para servir.

Termino señalando que quienes lean las páginas de este libro encontrarán un estudio sólido, escrito con sensibilidad, profundidad, seriedad y con una documentación que llaman poderosamente la atención.

Manuel Díaz

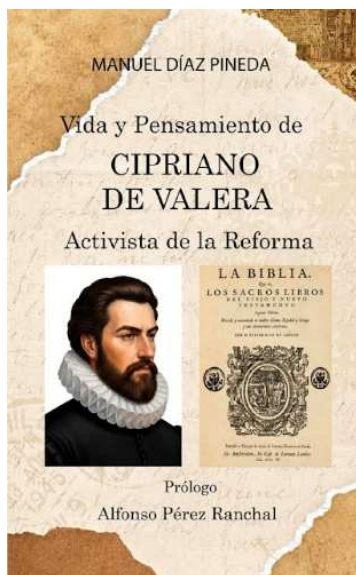


protestantismo, entre otros

**3. Vida y Pensamiento de FRANCISCO DE ENZINAS: Humanista Reformado y Traductor del Nuevo Testamento,** 2026, Independently published, 200 páginas.

Francisco de Enzinas es uno de los personajes más atractivos del humanismo y la Reforma española y europea del siglo XVI. Un humanista. Y un cristiano cabal. Firme en sus creencias, pero no dogmático. Un hombre valiente. Que defendió con tesón lo que su fe y su razón le dictaban, siempre con un carácter conciliador. Fue altamente reconocido y considerado por los eruditos y las figuras más importantes del con: Philip Melanchton, Heinrich Bullinger, Konrad Pellikan, Martín Bucero, Joachim Vadian, Juan Calvino, etc.

Ha pasado a la historia por haber realizado la primera traducción del Nuevo Testamento del griego al castellano, publicado en 1543. El compromiso de Enzinas con la palabra de Dios nunca disminuyó, a pesar de la amenaza de la Inquisición. Su testimonio de fe cristiana, así como su labor de traductor bíblico, merecen ser recordados por el protestantismo, y en especial por los evangélicos de habla española.



4. ***Vida y Pensamiento de CIPRIANO DE VALERA: Activista de la Reforma***, 2026, Independently published, 200 páginas.

Cipriano de Valera fue un monje jerónimo español, humanista y destacado reformista evangélico que huyó de la Inquisición a Inglaterra. Es mundialmente conocido por revisar y editar la traducción de la "Biblia del Oso" (1569) de Casiodoro de Reina a la que dedicó veinte años, conocida como la "Biblia del Cántaro" (1602), dando origen a la célebre versión Reina-Valera, fundamental para el protestantismo hispano.

Cipriano de Valera nunca dejó de identificarse como español, que mantuvo un celo evangelístico, y que no paró de anhelar la salvación de su propio pueblo durante toda su vida. Cipriano de Valera, es una gran fuente de aliento, así como un recordatorio, de que la predicación del evangelio y sus verdades no han sido desconocidas en nuestra lengua española.

**Todos están a la venta, en papel y en Kindle, en Amazon**