

CUADERNOS DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA

AÑO II, Vol. 6

Otoño de 2020

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
ESTADO ACTUAL DE LA DECLARACIÓN CONJUNTA SOBRE LA JUSTIFICACIÓN	
Alfonso Roperó.....	9
LA MÚSICA EN EL ANTIGUO ORIENTE MEDIO	
José Hutter.....	27
HAWKING ANTE EL PROBLEMA DE DIOS	
Francisco González de Posada.....	41
JUAN CALDERÓN: FILÓLOGO, CERVANTISTA, PERIODISTA Y TEÓLOGO PROTESTANTE	
Manuel Díaz.....	59
JESÚS LLAMADO EL CRISTO Y LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO	
Alfonso Pérez Ranchal.....	77
“AL JUDÍO PRIMERAMENTE, Y TAMBIÉN AL GRIEGO” LA PRIORIDAD DEL PUEBLO JUDÍO: ¿PRINCIPIO GENERAL O SITUACIÓN COYUNTURAL?	
Rubén Gomez.....	91
NOTICIAS DE LA FACULTAD.....	109
RESEÑA DE LIBROS.....	111

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

EDITORIAL

En el presente número que aparece de *Cuadernos de Reflexión Teológica*, publicamos en primer término el trabajo ***“Estado actual de la declaración conjunta sobre la justificación”*** de Alfonso Roper Berzosa. Se trata de un estudio que profundiza en el conocimiento de este tema. Su interés radica en la importante contribución que aporta a la vida de las iglesias en un momento de crisis, porque es urgente que las iglesias “sean testigos de la posibilidad de unión y reconciliación. Estudio que suscitará probablemente muy diversas reacciones.

Del profesor José W. Hutter, presentamos el estudio de ***“La música en el antiguo Oriente Medio”*** en el que se destaca la importancia de la música en la vida del pueblo de Dios y la presencia de los instrumentos en el servicio sagrado.

El profesor y Académico Francisco González de Posada, nos presenta su estudio sobre ***“Hawking ante el problema de Dios”***, se trata de un ensayo crítico, desde la Física y desde la Teología cristiana, de su pensamiento público acerca de Dios, de su existencia o no, de su necesidad o no, a la luz de su concepción del Universo.

Publicamos el estudio de Manuel Díaz Pineda titulado ***“Juan Calderón: Filólogo, Cervantista, Periodista y Teólogo Protestante”***. Juan Calderón ocupa un lugar de honor en el protestantismo español. Era, además, un competente filólogo, Periodista, traductor y comentarista del Quijote.

Presentamos el trabajo titulado ***“Jesús llamado el Cristo y la esencia del cristianismo”***, de Alfonso Pérez Ranchal, un breve pero enjundioso estudio llevándonos a reflexionar sobre el papel inicial del término y su aplicación hoy día.

Por último, Rubén Gomez, nos presenta su investigación sobre ***“Al judío primeramente y también al griego”. La prioridad del pueblo judío: ¿Principio general o situación coyuntural?”***, donde estudia la corriente académica, conocida como “perspectiva radical sobre Pablo” o “Pablo dentro del judaísmo”, que en las últimas décadas aboga por interpretar la persona, mensaje y obra del apóstol a la luz de su condición de “israelita, de la descendencia de Abraham, de la tribu de Benjamín” (Rom 11:1), “hebreo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo” (Flp 3.5).

ESTADO ACTUAL DE LA DECLARACIÓN CONJUNTA SOBRE LA JUSTIFICACIÓN

Alfonso Roperó*



A primero de Abril de 2019 se reunieron los firmantes del documento la *Doctrina conjunta sobre la doctrina de la justificación*, con vistas a una futura profundización de los lazos de comunión intereclesial hasta llegar a la meta de completa unidad visible de todos los cristianos. La *Doctrina conjunta* no obedece únicamente a motivos dogmáticos, sino prácticos y urgentes en orden al testimonio cristiano en la sociedad actual. Su interés radica en la importante contribución que aporta a la vida de las iglesias en un momento de crisis, porque en medio de un mundo dividido, violento, donde aumenta el odio y crecen los muros y vallas de separación, es urgente que las iglesias “sean testigos de la posibilidad de unión y reconciliación, y que manifiesten el coraje, el valor de permanecer junto en metas que proclamen la justicia y la compasión” [1].

Es muy de lamentar que en nuestro país, España, y en nuestros medios haya una casi total desconocimiento de la mencionada *Doctrina conjunta sobre la doctrina de la*

justificación, fruto de un rechazo ignorante y obstinado de la misma, fruto de una persistente mentalidad de enfrentamiento y beligerancia propia de épocas más oscuras.

Con vistas a arrojar un poco de luz sobre esta cuestión, en este artículo hacemos un breve recorrido sobre la historia de la *Declaración conjunta*, sus avatares, críticas y la situación actual en que nos encontramos, de modo que sirva para hacernos una idea doctrinal, teológica y eclesial del trascendental acuerdo al que se ha llegado en un punto, la *doctrina de la justificación por fe sola*, que fue en su día el motivo de la división de la Iglesia en Occidente; el caballo de batalla de Lutero contra Roma.

La nueva perspectiva de Roma sobre Lutero

En un discurso en el encuentro con los obispos de la Iglesia nacional danesa, en la residencia del obispo luterano de Roskilde, martes 6 de junio 1989, Juan Pablo II razonaba:

“Los esfuerzos científicos de los investigadores evangélicos y de los católicos, que han logrado resultados excelentes, han conducido a un panorama pleno y diferenciado de la personalidad de Lutero y a una complicada conexión de los acontecimientos históricos en la sociedad, en la política y en la Iglesia de la primera mitad del siglo XVI. De todos modos, lo que ha salido a la luz de modo convincente es la profunda religiosidad de Lutero que ardía de ansia abrasadora por el problema de la salvación eterna” (Carta al cardenal Willebrands, 31 de octubre, 1983).

Otro tanto hizo su sucesor Benedicto, en su visita a Erfurt en 2011. “Como Obispo de Roma, es para mí un momento

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

emocionante encontrarme en el antiguo convento agustino de Erfurt con los representantes del Consejo de la Iglesia Evangélica de Alemania. Aquí, Lutero estudió teología. Aquí, en 1507, fue ordenado sacerdote. Contra los deseos de su padre, no continuó los estudios de derecho, sino que estudió teología y se encaminó hacia el sacerdocio en la Orden de San Agustín. En este camino, no le interesaba esto o aquello. Lo que le quitaba la paz era la cuestión de Dios, que fue la pasión profunda y el centro de su vida y de su camino. ‘¿Cómo puedo tener un Dios misericordioso?’. Esta pregunta le penetraba el corazón y estaba detrás de toda su investigación teológica y de toda su lucha interior. Para él, la teología no era una cuestión académica, sino una lucha interior consigo mismo, y luego esto se convertía en una lucha sobre Dios y con Dios.

”¿Cómo puedo tener un Dios misericordioso? No deja de sorprenderme que esta pregunta haya sido la fuerza motora de su camino. ¿Quién se ocupa actualmente de esta cuestión, incluso entre los cristianos? ¿Qué significa la cuestión de Dios en nuestra vida, en nuestro anuncio? (...) La pregunta: ¿Cómo se sitúa Dios respecto a mí, cómo me posiciono yo ante Dios? Esta pregunta candente de Martín Lutero debe convertirse otra vez, y ciertamente de un modo nuevo, también en una pregunta nuestra. Pienso que esto sea la primera cuestión que nos interpela al encontrarnos con Martín Lutero” (29 de septiembre de 2011).

Por este motivo, Benedicto XVI no tuvo reparos en poner en poner a Lutero como un modelo para los católicos. Además que “el pensamiento de Lutero y su entera espiritualidad eran cristocéntricas” y “Cristo fue el corazón de su espiritualidad y que el amor por Él, viviendo en comunión con Él, fue lo que guió su vida”. Afirmaciones

valientes y totalmente correctas histórica y teológicamente, pero que molestaron a muchos de sus fieles.

El cardinal Walter Kasper, uno de los teólogos vivos más prestigiosos de la Iglesia católica, el pasado 18 de enero de 2016 dictó una conferencia la Universidad Humboldt de Berlín sobre la figura de Lutero, al que sitúa en una lista de padres, santos y doctores de la Iglesia [2]. Con esta valoración —¡Lutero entre los santos padres de la Iglesia!—, Kasper se atrajo las iras de los conservadores, y más por tratarse de un teólogo muy próximo al actual papa Francisco, que está en el centro de la diana de todos los ataques del catolicismo integrista.

El papa Bergoglio, durante su vuelo de retorno de Armenia a Roma (domingo 26 de junio de 2016), dio una conferencia de prensa a los periodistas que iban a bordo del avión, que levantó grandes ampollas en los medios tradicionalistas. A la pregunta sobre Martín Lutero y lo que representó la Reforma, el papa respondió:

“Yo creo que las intenciones de Martín Lutero no eran equivocadas, era un reformador (...) En ese tiempo la Iglesia no era un modelo de imitar, había corrupción en la Iglesia, había mundanidad, el apego al dinero, al poder, y por esto él protestó. Él era inteligente, ha dado un paso adelante justificando por qué lo hacía, y hoy luteranos y católicos, protestantes, todos, estamos de acuerdo con la doctrina de la justificación, en este punto tan importante él no se estaba equivocando” [3].

Al decir que Lutero “no estaba equivocado” sobre el gran caballo de batalla de Roma y la Reforma, la doctrina de la justificación por fe sola, Francisco hacía referencia a la

Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación, documento que recoge el acuerdo al que se llegó sobre este tema entre los representantes oficiales de la Iglesia Católica y de la Federación Luterana Mundial, que agrupa a 74 millones de fieles. Esta declaración fue firmada 1999 en Augsburgo, precisamente porque en esta ciudad fue escrita una página decisiva de la reforma luterana, la *Confesión de Augsburgo*, la última tentativa verdaderamente seria que, después de la ruptura, tuvo lugar para intentar llegar a un acuerdo entre luteranos y católicos. En esta Declaración Conjunta las dos Iglesias reconocen un acuerdo fundamental en la doctrina de la justificación. “Ahora podemos confesar conjuntamente una doctrina que fue causa de separación: Sólo Dios justifica al pecador, sólo Dios salva”.

Los católicos tradicionalistas, integristas, o como se les quiera llamar protestaron enérgicamente, ¿cómo es eso de que *Lutero tenía razón* en una doctrina tan propia del catolicismo como la salvación por fe y obras? ¿Cómo se puede decir que el hereje que provocó la ruptura de la Iglesia, el cismático que dividió la Iglesia, el monje soberbio que no quiso someterse a la autoridad eclesiástica *tenía razón*? ¿Acaso la Iglesia que es una, santa católica y apostólica, guiada por el mismísimo vicario de Cristo, cuya infalibilidad garantiza todos sus dogmas, *se equivocó* en este punto tan importante? Demasiado para todos aquellos que, de un modo u otro, siguen creyendo que fuera de la Iglesia no hay salvación, o al menos, no otras iglesias verdaderas.

“El hecho de que el Antipapa Francisco haya declarado que Lutero «no se ha equivocado» sobre la justificación, y que él está de acuerdo con los protestantes en este asunto, es del tipo de herejía más notoria e indignante. Él mismo es un

protestante. Aquellos que obstinadamente consideren al Antipapa Francisco como siendo un católico a la luz de estos hechos, definitivamente son unos herejes. (...) La *Declaración conjunta con los luteranos sobre la Justificación* fue aprobada completamente por los Antipapas Juan Pablo II y Benedicto XVI. Benedicto XVI incluso dijo que fue “firmado por la Iglesia Católica”. (...). Entonces, al estar de acuerdo con Lutero y aceptar la herejía protestante, Francisco está siendo un fiel hijo de la Gran Ramera, la secta del Vaticano II. Esta es la razón por la cual no sólo se debe rechazar al declarado apóstata Antipapa Francisco. Uno debe también rechazar a todos los Antipapas del Vaticano II (a toda la falsa Iglesia) y abrazar la fe católica, íntegra e inmaculada” [4].

Acuerdo y desacuerdo sobre la *Declaración conjunta*

Los protestantes también recibieron negativamente la *Declaración conjunta*. La Iglesia Evangélica Luterana Argentina (no afiliada a dicha Federación Luterana Mundial) manifestó abiertamente su rechazo argumentando que «la alternativa que la *Declaración conjunta* presenta como propuesta para concretar la unificación de la iglesia que se dividió en el siglo XVI, no es buena por más de una razón, pero la más importante es que pretende dar una alternativa de consenso por la vía más peligrosa para el evangelio mismo. Porque una verdad distorsionada es una falsedad, pero una verdad aguada no puede ser ni verdad ni falsedad. (...) Jesús lo dice: “o están conmigo o contra mí”; términos medios para la verdad de Dios no hay” [5].

También la Iglesia evangélica de Dinamarca (luterana), rechazó dicha declaración argumentando que es un texto

que el propio Lutero habría rechazado, pues se acerca a la doctrina católica sobre la justificación y se aparta del *sola fide* reformada, pese que a que el texto de la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación es bastante claro al respecto. Entre otras cosas afirma que «sólo por gracia mediante la fe en Cristo y su obra salvífica y no por algún mérito nuestro, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo que renueva nuestros corazones, capacitándonos y llamándonos a buenas obras».

Todos los seres humanos somos llamados por Dios a la salvación en Cristo. «Sólo a través de Él somos justificados cuando recibimos esta salvación en fe».

Algunos pueden pensar que la Federación Luterana Mundial es liberal y que busca más el compromiso religioso que la verdad de Dios, lo cual es aprovechado por Roma para llevar a cabo su táctica y maniobra de neutralizar del mensaje de la Reforma.

Pero no ha sido solo la Federación Luterana Mundial, sino que el Consejo Metodista Mundial, que comprende la mayor parte de las denominaciones mundiales wesleyanas con cerca de 75 millones de fieles, también se unió a la *Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación* en julio de 2006, después de siete años de deliberaciones. Por si fuera poco, recientemente, el pasado día 5 de julio 2017, las Iglesias Reformadas representadas por la Comunión Mundial de las Iglesias Reformadas (con unos 80 millones de fieles en 108 países), se sumaban, en Wittenberg (Alemania), precisamente donde Lutero impulsó la reforma, a la *Declaración Conjunta* [6], lo cual “quiere decir prácticamente, según monseñor Brian Farrell, secretario del Consejo Pontificio para la Unidad Cristiana

(PCPUC), que la Iglesia católica y todas las Iglesias históricas protestantes tienen la misma visión teológica de cómo se hace real la salvación. Y, por lo tanto, tenemos una base común para una gran colaboración, no sólo espiritual, sino también eclesial: es decir que ahora las Iglesias tienen una base para poder colaborar más intensamente” [7].

En el borrador preparado para la ocasión por Comunión Mundial de las Iglesias Reformadas, podemos leer: “Afirmamos nuestro acuerdo doctrinal fundamental con la enseñanza expresada en la DCDJ, y expresamos profunda gratitud por el gran avance que se ha logrado en este consenso ecuménico. Nos regocijamos juntos y juntas en que las diferencias doctrinales históricas sobre la doctrina de la justificación ya no nos dividan, y experimentamos esto como un momento de auto-examen, de conversión y de nuevo compromiso mutuo, manifestando una nueva unidad y avances en nuestro testimonio común por la paz y la justicia. De acuerdo con el principio reformado, “*ecclesia reformata semper reformanda secundum verbum dei*”, abrazamos la nueva realidad que este acuerdo compartido promete” [8].

Los redactores de este borrador, como buenos reformados, al tiempo que afirman su acuerdo, añaden la contribución que pueden hacer al mismo. “Esperamos no sólo afirmar, sino también enriquecer y ampliar el actual grado de consenso. Abrazamos el modelo de consenso diferenciado y la apertura, la diversidad y la riqueza del lenguaje teológico que hacen que sea posible. Aquí también deseamos añadir nuestros énfasis distintivos a los que ya fueron compartidos por otros” [9]. El documento sigue con diversos subrayados y aportaciones.

¿Se equivocó Trento?

Luteranos, metodistas, reformados [10] y católicos, pues, reconocen estar de acuerdo sobre la doctrina de la justificación. Algo sorprendente e inaudito. ¿Cómo explicar, pues, los 500 años de enfrentamiento y polémica habido sobre este punto? ¿Se equivocó el concilio de Trento cuando condenó claramente la doctrina reformada de la justificación. En el canon IX sobre la justificación dice:

“Si alguno dijere, que el pecador se justifica con sola la fe, entendiendo que no se requiere otra cosa alguna que coopere a conseguir la gracia de la justificación; y que de ningún modo es necesario que se prepare y disponga con el movimiento de su voluntad; sea anatema”.

¿Ha cedido Roma o ha cedido la Reforma?

José Grau escribió en su día: “Así como en Trento la iglesia romana descafeinó a Agustín, ahora estos luteranos del brazo de los católicos descafeinan a Lutero” [11]. Afirmación que me parece una frivolidad [12].

¿Quién se equivoca, o quién engaña a quién?

Hans Küng sorprendió al mismo Karl Barth cuando aquel demostró que la doctrina de la justificación creída por la Iglesia católica y las Iglesias reformadas no era incompatible, sino muy semejantes en contenido, aunque diferentes en la manera de explicarla. Precisamente este año se cumplen 60 años de la publicación de Hans Küng sobre *La justificación en la teología de Karl Barth, una interpretación católica* [13], que una década después fue publicada en español [14].

Otro teólogo católico alemán, Otto Hermann Pesch, varios años después publicó un importante estudio sobre la teología de Tomás de Aquino [15], en la que muestra la compatibilidad de la teología de la salvación y la gracia de este gran teólogo medieval con la teología de Lutero [16].

Para Pesch los decretos del Concilio de Trento no atañen realmente a Lutero, ni tampoco Lutero está realmente en oposición al Concilio.

¿Cómo es esto posible?

Para Pesch, ciertamente Lutero puede hablar con propiedad de la fe sola, que recibe de Dios la justicia, y no falta nada entonces, y menos que nada la “cooperación” del hombre mediante sus méritos que vendría a completar la acción de Dios en beneficio del pecador. Trento si habla de la necesaria “cooperación” del hombre en su justificación, pero, según Pesch, la “cooperación” que afirma el Concilio es siempre ya un obrar del hombre literalmente “suscitado” *por la gracia de Dios*. “Para que hubiera una oposición *real*, haría falta que Lutero hubiera dicho: la que recibe la justificación es una gracia que no tiene necesidad de «la gracia de Dios que despierta y que llama». Ahora bien: esto sería absurdo para *Lutero*. Para él, la gracia que justifica es enteramente don de la gracia de Dios”. “La fe que justifica es un don de la gracia de Dios, y como lo muestran numerosas afirmaciones de Lutero, el amor a Dios y al prójimo forma parte de la fe, como el fruto forma parte del árbol” [17].

“Lutero rechazó la representación *de la gracia misma* como *realidad interior* al hombre. Por eso él *distingue* entre la justificación y la santificación que le está ligada o que la sigue, entre el favor de Dios y nuestra renovación, entre la

imputación de la justicia de Cristo y sus efectos en una vida nueva. A la inversa, los Padres de Trento, eran prisioneros de un temor: quien rechaza esta idea de la gracia como *realidad interior* al hombre declara que Dios es impotente: es aparentemente incapaz de cambiar al hombre interiormente por su gracia” [18].

No vamos a entrar ahora en las aguas profundas de la teología, pero valgan estas notas para que nos demos cuenta que la cuestión es más compleja de lo que a primera vista parece.

Entonces, ¿fue la Reforma protestante un caso de «mucho ruido para nada»? ¿Fruto de un equívoco?, como se pregunta Raniero Cantalamessa. No, lo que ocurre es que en los días de Lutero, como reconoce Cantalamessa, la situación de la Iglesia, desde hacía tiempo, no reflejaba realmente las convicciones de los grandes teólogos católicos sobre la gracia — Agustín, Gregorio, Bernardo, Tomás de Aquino—. La vida, la catequesis, la piedad cristiana, la dirección espiritual, por no hablar de la predicación popular: todo parecía afirmar lo contrario, es decir que lo que cuenta son las obras, el esfuerzo humano.

“El fenómeno tenía raíces lejanas comunes a toda la cristiandad y no sólo a la latina. Después de que el cristianismo se convirtió en religión de estado, la fe era algo que se absorbía espontáneamente a través de la familia, la escuela, la sociedad. No era tan importante insistir sobre el momento en que se llega a la fe y sobre la decisión personal con la que se llega a ser creyente, cuanto insistir en las exigencias prácticas de la fe, en otras palabras, sobre la moral, sobre las costumbres”. “Gracias a Lutero, la doctrina de la justificación gratuita por la fe tuvo por efecto una

indudable mejora de la calidad de vida cristiana, debido a la circulación de la palabra de Dios en lengua vulgar y a los numerosos himnos y cantos inspirados” [19].

Muchos no admiten la observación del sacerdote Cantalamessa, cuando dice que Lutero tuvo el mérito de traer a la luz esta verdad —la salvación como pura gracia—, después de que durante siglos, al menos en la predicación cristiana, se había perdido el sentido, y es esto sobre todo lo que la cristiandad le debe a la Reforma. “¿Realmente se puede afirmar con justicia que los santos, doctores, predicadores y maestros espirituales desconocieron en sus predicaciones la gratuidad de justificación del hombre por la gracia que en la fe tiene su inicio?” [20]

Por experiencia personal, puedo afirmar que sí. Y esto durante siglos, casi hasta nuestros días. Se partía de la base que todos los bautizados éramos cristianos y la mayoría de las homilias consistían en hacer llamamientos al buen comportamiento, a las buenas obras, a la penitencia, al sacrificio, a adquirir méritos para la eternidad. Hasta la misma palabra griega utilizada por el Nuevo Testamento para “conversión”, *metanoia*, se traducía por “penitencia”, con todas las connotaciones de esfuerzo y dolor que esta palabra evocaba y sigue evocando.

La fe parecía consistir en aprender de memoria el credo, las oraciones y la confesión del yo pecador. Cada domingo se cantaba la misma canción tomada del Salmo 85:2: “Perdona a tu pueblo, perdónalo Señor, no estés para siempre enojado”. Y así una vez tras otra. Yo recuerdo que, en mente infantil, me entristecía y me enfadaba con Dios, casi reconveniendo: “Pero ¿cuándo nos perdonarás de una vez? ¿Cuándo dejarás de estar enfadado?”

Ciertamente la doctrina de la gracia estaba ahí **[21]**, en los manuales de teología, pero no llegaba al pueblo, quizá porque muchos sacerdotes eran los primeros que carecían experiencia de la misma. El mismo Lutero dijo, cuando se le recriminó que también los doctores católicos creían y enseñaban la gracia de Dios en la salvación, que podía admitir que esto es verdad, pero lo que le preocupa es que esta enseñanza no llegaba al pueblo.

La Biblia, al ser un libro cerrado para la mayoría de los fieles, poco podía ayudarles. Aquí la Biblia tiene un papel principal. Como ocurrió con Lutero y el resto de reformadores. Se puede decir que en este punto se dejaron instruir por Dios, y aunque en otros muchos puntos discreparon, todos fueron unánimes en resaltar el mensaje de la salvación por gracia de Dios, recibida mediante la fe, la fe sola, desnuda de méritos y pretensiones, pero rebotante de amor y gratitud a un Salvador tan grande.

Ocurre que siempre que se “descubre” la Biblia se produce una renovación religiosa. No por sí misma, sino por lo que ella transmite: el mensaje de Dios. Esto lo comprendió con honestidad y lo dijo con valentía el papa Francisco en su viaje a Suecia, el 31 octubre de 2016, “con gratitud, reconocemos que la Reforma ha contribuido a dar mayor centralidad a la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia” **[22]**. Y prosiguió:

“La experiencia espiritual de Martín Lutero nos interpela y nos recuerda que no podemos hacer nada sin Dios. ‘¿Cómo puedo tener un Dios misericordioso?’. Esta es la pregunta que perseguía constantemente a Lutero. En efecto, la cuestión de la justa relación con Dios es la cuestión decisiva

de la vida. Como se sabe, Lutero encontró a ese Dios misericordioso en la Buena Nueva de Jesucristo encarnado, muerto y resucitado. Con el concepto de ‘solo por la gracia divina’, se nos recuerda que Dios tiene siempre la iniciativa y que precede cualquier respuesta humana, al mismo tiempo que busca suscitar esa respuesta. La doctrina de la justificación, por tanto, expresa la esencia de la existencia humana delante de Dios” **[23]**.

El nuevo tipo de cristiano, lector de la Biblia, iniciado por la Reforma, ensanchó la experiencia del creyente común, el cual pasó de ser un mero sujeto pasivo a un sujeto activo. Alguien que no solo conoce su fe como conjunto de creencias, sino que las vive como experiencia personal. La experiencia le lleva a aumentar el conocimiento, y a la vez el conocimiento le lleva a nuevas experiencias; lo cual contribuye a ahondar en la conciencia de su ser como persona, como portador de sentido, y no solo como receptos de dogmas que ni comprende ni hace suyos. La lectura de la Biblia acostumbra al creyente a hacer suyo el mensaje evangélico, a enriquecer su ser personal, su subjetividad, su capacidad de responder e intervenir en aquello que más le concierne, su relación con Dios y con su prójimo. Confiado en Dios, que eso es la fe, confía en sí mismo en cuando amado por Dios, y es capaz de aceptar por sí mismo la responsabilidad de la vida eterna fiado en la gracia del Dios que ha dado su vida para que él viva.

Creo que esto va a dar origen a la conciencia del hombre, que luego se va a secularizar, pero que comenzó siendo una experiencia de gracia. Lutero decía, no te conformes con creer que Jesús nació en un pesebre de Belén, lo que importa y salva es que Jesús nazca en tu corazón.

El hombre antiguo —que todavía pervive en el moderno— pensaba en términos de “sangre”, de genes, diríamos hoy. Uno es lo que es por su “buena” o “mala” sangre. Esto es algo que no se puede modificar. La pertenencia a la familia determinaba el carácter y el destino de cada cual. Los hijos de los nobles serían nobles, y lo de los plebeyos, plebeyos. Lo mismo tocante a los oficios y ocupaciones. A partir de la Reforma, y sobre todo de John Locke, se empezó a ver que la naturaleza humana no está determinada por la sangre (sin negar la herencia biológica de cada uno), sino que puede cambiarse se introducen cambios en la economía, la cultura, la política, la familia[24]. El futuro se mejora y determina por la mejora y determinación de cada cual de cambiar en la sociedad todo aquello que impide el buen desarrollo de la persona, independientemente de su “sangre”, familia, rango, poder, riqueza, o abolengo.

NOTAS

[1] “DDJ signatories look toward common future” http://werc.ch/news/jddj-signatories-look-toward-common-future?fbclid=IwARorKIUouaQPdVOYfHiIqc7ixQuRDYlugztWEnasMzTp-kRfFbtl_3bllXM

[2] W. Kasper, *Martín Lutero. Una perspectiva ecuménica*. Sal Terrae. Santander 2016.

[3] ¿Qué dijo el Papa Francisco sobre Lutero y la corrupción en la Iglesia?”, <https://www.aciprensa.com/noticias/que-dijo-el-papa-francisco-sobre-lutero-y-la-corrupcion-en-la-iglesia-18302> Texto completo de la conferencia: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160626_armenia-conferenza-stampa.html

[4] <http://www.vaticanocattolico.com/iglesiaticolica/francisco-martin-lutero-justificacion/#.Wa-07rEryi5>

[5] Rechazo a la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación, <http://www.sanlucas.org/portal/node/3>

[6] La Comunión Reformada se sumó al acuerdo Luterano – Católico sobre la Justificación, [http://americalatinacaribe.lutheranworld.org/es/content/la-](http://americalatinacaribe.lutheranworld.org/es/content/la-comunion-reformada-se-sumo-al-acuerdo-luterano-catolico-sobre-la-justificacion-4)

comunion-reformada-se-sumo-al-acuerdo-luterano-catolico-sobre-la-justificacion-4

[7] Nuevo paso ecuménico sobre la Doctrina de la Justificación”, http://es.radiovaticana.va/news/2017/07/04/nuevo_paso_ecumenico_sobre_la_doctrina_de_la_justificacion/1323026

[8] <http://werc.ch/wp-content/uploads/2016/07/JDDJRevisedDraftOnAssociation-Espanol.pdf>

[9] Id.

[10] Leonardo De Chirico critica que estas iglesias están altamente influenciadas por tendencias liberales y postliberales, por lo que no son capaces de entender las diferencias entre la “sola gracia” reformada y la “gracia sacramental” católica. Is the Roman Catholic Church Now Committed to “Grace Alone”? <http://wrfnet.org/articles/2017/07/wrf-member-leonardo-de-chirico-responds-warc-statement-justification#.WcoGSLeryi5>

Próximamente dedicaremos un estudio a al análisis al documento de la *Declaración conjunta* para disipar tergiversaciones.

[11] José Grau, “Declaración Católico-Luterana acerca de la Justificación”, <http://www.conocereislaverdad.org/Declarcatlutergrau.htm>. Por el contrario, César Vidal considera que la Declaración conjunta asume de manera absoluta y clara las posiciones reformadas en lo que a la justificación por fe se refiere. Así que él la considera un triunfo de la Reforma (*El caso Lutero*, p. 196. Edad Madrid 2008).

[12] A la pregunta “¿Se ha alcanzado por vía de compromiso: a base de callar las divergencias y pactando unas fórmulas ambiguas sin apenas contenido?”, el prelado y teólogo católico español Pedro Rodríguez, responde con conocimiento de causa: “El riesgo de la fórmula ambigua está siempre presente en este tipo de trabajos y no es infrecuente que un teólogo encuentre el consenso de una comisión mixta no suficientemente fundado. De ahí la naturaleza propia de esos documentos, que son, en cuanto tales, documentos de trabajo. Ahora estamos, en cambio, ante un documento que pasa más allá. Es una declaración común. Pero una declaración que, al tener esa estructura un tanto complicada de “Declaración” más “Anexo”, ha de ser leída con mucha atención y con una cierta práctica en este tipo de cuestiones. No olvidemos que en este Acuerdo se abordan cuestiones que se han hecho célebres en la historia de la cultura europea y casi han cristalizado en fórmulas explosivas... Quien lea con sencillez y “todo seguido” la *Declaración conjunta*, advertirá, por ejemplo, al llegar al cap. III (*La interpretación común de la justificación*) qué patrimonio tan grande de fe cristiana en materia de justificación tenemos, un patrimonio que

permite "avanzar" —y tratar de comprender a su luz nueva— las divergencias, que puede resultar que no lo sean tanto... Siempre he pensado que la unidad la da de Dios sólo Dios, pero que nosotros hemos de luchar por buscar las convergencias". Primer acuerdo «oficial» entre católicos y luteranos.<http://www.conoze.com/doc.php?doc=1417>

[13] Original: *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. Johannes Verlarg, Einsiedeln 1957

[14] Hans Küng sobre *La justificación por la fe según Karl Barth*. Estela, Barcelona 1967.

[15] *Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie*. Mainz en 1988.

[16] Otto Hermann Pesch, *Tomas de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*. Herder, Barcelona 1992. Comentando el dicho paulino "la letra mata, pero el Espíritu da la vida" (2 Cor 3:6), Tomás de Aquino escribe que por "letra" se entienden también los preceptos morales del Evangelio, por lo cual "también la letra del Evangelio mataría, si no se añadiera, dentro, la gracia de la fe que sana" (*Summa Theologiae*, I-IIae, q.106, a.2).

[17] Otto Hermann Pesch, "La respuesta del Concilio de Trento. Decisiones doctrinales antireformatorias y sus consecuencias", http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lbib/vol41/164/164_pesch.pdf

[18] Id.

[19] R. Cantalamessa, «Se ha manifestado la justicia de Dios». El V centenario de la Reforma protestante, una ocasión de gracia y de reconciliación para toda la Iglesia, <https://es.zenit.org/articles/quinta-predicacion-de-cuaresma-2017-del-padre-cantalamessa-con-la-presencia-del-papa/>

[20] José Miguel Arráiz, "¿Martín Lutero tenía razón?", <http://www.apologeticacatolica.org/Protestantismo/Protestantes/protes23.html>

[21] Desde el mismo inicio del *Catecismo* que se impartía a la infancia y que comenzaba con la pregunta: "¿Eres cristiano?", a lo que se respondía: "Soy cristiano por la gracia de Dios".

[22] Hay quien considera que las palabras de encomio de Bergoglio sobre Lutero, son solo un guiño para contentar a sus ilustres anfitriones protestantes, diplomacia vaticana. "Lutero no fue reivindicado por el papa Francisco. La ceremonia en Lund se restringió a expresar consideraciones generales, que dejaron intocado el entramado eclesiástico del siglo XVI que condenó al ex monje agustino, llamado por León X el peor de los herejes y bestia salvaje" (Carlos Martínez García,

¿Reivindicó el papa Francisco a Lutero?
<http://www.jornada.unam.mx/2016/11/09/opinion/023a2pol>).

Sinceramente, me parece un juicio equivocado e injusto que no tiene en cuenta los acontecimientos de los últimos años ni la nueva apreciación romana de la Reforma, a los que ya hemos aludido.

[23] "Roma y Lutero se abrazan en Suecia", <http://www.vidanuevadigital.com/2016/11/13/roma-y-lutero-se-abrazan-al-fin-en-suecia-2/>

[24] Véase Manuel Durán, *Diario de un aprendiz de filósofo*, p. 226. Editorial Renacimiento, Sevilla 2007.

Para saber más:

J.L. Alonso Ponga, F. Joven Álvarez, L. Fajado Vaquero, M. Pilar Panero, coords., *Martín Lutero: Perspectivas desde el siglo XXI*. Ediciones Universidad de Valladolid, Valladolid 2018.

Hans Küng, *La justificación por la fe según Karl Barth*. Estela, Barcelona 1967.

Santiago Madrigal Terrazas, *Lutero y la Reforma. Evangelio, Justificación, Iglesia*. BAC, Madrid 2019.

Otto Hermann Pesch, *Tomas de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*. Herder, Barcelona 1992

LA MÚSICA EN EL ANTIGUO ORIENTE MEDIO

José Uwe Hutter[†]



El tema de la música está presente en toda la Biblia. Nadie puede negar la importancia de la música en la vida del pueblo de Dios y la presencia de los instrumentos en el servicio sagrado. La música y la danza surgen con las más primitivas expresiones religiosas. Las múltiples referencias a la música en los Salmos suscitan naturalmente la pregunta sobre el carácter de la música en el pueblo hebreo.

En la Biblia hay un total de 577 referencias a la música en 44 de 66 libros. [1] Hay aproximadamente 190 referencias en las Escrituras relativas al uso de instrumentos en el culto a Dios. Sin embargo, no se puede considerar la importancia de la música entre los israelitas de forma aislada, sino que hay que tomar en cuenta que, a su vez, forman parte de un espacio cultural mucho más amplio: el Oriente Medio.

Infelizmente, ninguno de los pueblos antiguos tenía la costumbre de escribir las melodías que usaban de modo que nos serviría para reproducirla. Por lo tanto, desconocemos

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

las melodías de las canciones antiguas y por supuesto las de los Salmos.

La Biblia menciona a Jubal [2] como padre de todos los músicos y nombra explícitamente dos instrumentos: כנור וצוגב *kinnôr we'ûgab* (arpa y flauta). En el caso de la flauta se trata de una flauta sencilla hecha de caña. En aquel momento de la historia y también en siglos posteriores todavía no existía una conexión explícita entre la música y el culto, como las siguientes referencias nos indican: Génesis 31:21; Éxodo 32:17-18; Números 27:17 y Jueces 11:34-35.

Los instrumentos musicales fueron usados durante toda la historia del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento también en contextos que, estrictamente hablando, no tenían nada que ver con el culto; por ejemplo, en Josué 6:4-20 (la caída de la muralla de Jericó), la entronización de los reyes (1 Reyes 1:39.40; 2 Reyes 11:14), música tocada en la corte (2 Samuel 19:35; Eclesiastés 2:8) y en fiestas (Isaías 5:12; 24:8-9).

Características de la música semítica

Algunas características de la música semítica de aquellos tiempos (y hasta cierto punto hasta el día de hoy) son:

La música es rítmica, pero carece de métrica de forma regular. La estructura rítmica es muy compleja.

La naturaleza general de la música es diatónica. Sin embargo, esa diatonía se mezcla con tonos de cuartos, que es algo ajeno a la música occidental.

La música es monofónica y no armonizada y depende para su belleza de una elaborada ornamentación de la melodía. El elemento de la improvisación es muy frecuente, ya que el autor de la canción y el intérprete muchas veces es la misma persona.

¿Cómo tenemos que imaginarnos, entonces, el sonido de las melodías de los Salmos? Gracias al trabajo del musicólogo francés Amédée Gastoué [3] y el judío Abraham Z. Idelsohn [4] sabemos que existe una curiosa conexión entre la música judía del Antiguo Testamento y los cánticos gregorianos más antiguos.

Entre la tradición judía yemenita y los cánticos gregorianos más antiguos existe una relación. Este hecho es interesante porque los judíos yemenitas salieron de Israel al inicio de la era cristiana debido a la destrucción de Jerusalén a mano de los romanos.

En la historia del pueblo hebreo la música tuvo diferentes papeles:

- 1) Fue una expresión de fiesta y alegría. La más antigua referencia a la música se encuentra en la lista de los descendientes de Caín en el libro de Génesis 4:21.
- 2) Fue una estrategia de combate para producir ruido y espantar a los enemigos. Uno de los casos más peculiares en que los instrumentos musicales y el ruido sirvió de estrategia para la guerra lo encontramos en Josué 6:18.
- 3) Como una expresión de adoración. Samuel profetizaba usando la música (1 Samuel 10:5), de la misma forma lo

hizo Eliseo (2 Reyes 3:15), pero uno de los que más uso la música como arte y expresión de adoración fue el Rey David.

Los instrumentos

Vamos a ceñirnos a los instrumentos musicales que aparecen nombrados a lo largo de las Sagradas Escrituras. Se mencionan aproximadamente dieciséis instrumentos musicales en la Biblia, pero la traducción de términos para definirlos es compleja, ya que recibieron la influencia de idiomas donde se originó.

Muchos han alcanzado el texto bíblico con una función combinada de forma ugarítica, y sumerio acadiano; de donde podemos extraer información que ayuda a identificarlos correctamente [5]. Consideremos algunas de ellas, que podemos clasificar en tres categorías:

- a) instrumentos de percusión, su sonido se origina al ser golpeado o agitado.
- b) instrumentos de viento, y producen el sonido por la vibración del contenido de aire en su interior.
- c) instrumentos de cuerda, producen sonidos por medio de las vibraciones de una o más cuerdas, usualmente amplificadas por medio de una caja de resonancia.

a) instrumentos de percusión

En cuanto a los instrumentos, hay que tener mucho cuidado en no identificar instrumentos del Antiguo Testamento a toda costa con instrumentos de la actualidad.



1) *Las panderetas*. Uno de los instrumentos más antiguos es el *mena'anîm*, era lo que hoy llamaríamos un sistro; de ritmo similar a la pandereta [6]. Tenía la forma de una herradura alargada, con orificios a los lados en los cuales se insertaban varillitas de metal dobladas en las puntas para que no se salieran. Estaba sujeto a un mango, hacía un sonido como de sonajero cuando se lo sacudía. La Reina Valera 1960 traduce esta palabra en 2 Samuel 6:5 de forma equivocada como “flauta”. El instrumento tiene su origen en Mesopotamia y llegó desde allí a Palestina.



2) *Los címbalos*. La palabra “címbalos”, viene del griego kúmbala, vocablo que usa la LXX para traducir la palabra hebrea צלצלים [tseltselim](plural צלצל [tselatsal], (“zumbido”) que aparece tres veces en el Antiguo Testamento (una vez en 2 Samuel 6:5, y dos veces en el Salmo 150:5), y מצלתים *mesiltayim* y aparece sobre todo en los libros de Esdras, Nehemías y Crónicas (13 veces). Ambos vocablos vienen del verbo צלל tsalal, “batir”, “golpear”, “retñir”, “sonar”.

Normalmente es traducido como “címbalos”. Algunos eran platillos de bronce que se golpeaban unos contra otros. Otros eran cónicos o casi cónicos, con agarraderas, y se entrechocaban verticalmente. Había otros que se raspaban uno con otro. No se mencionan los címbalos en la Biblia antes del tiempo de David. Aunque se conocieron en el valle de Mesopotamia. Según la Biblia, su uso se limitaba a las ceremonias religiosas.



Otra palabra que viene de la misma raíz es צלצל *tseltselim*. En el traslado del Arca, “David y toda la casa de Israel bailaban delante de Jehová con toda clase de instrumentos de madera de haya; con arpas, salterios, panderos, flautas y címbalos” (2 Samuel 6:5). Sin embargo, en este caso quedan dudas de si se trata del mismo instrumento o si bien se podría tratar de otro diferente, pero igualmente idiofónico.



3) *El Tambor*. Otro instrumento mencionado 17 veces en el Antiguo Testamento es el tamborín (תוף *toph*). Era tocado tanto por hombres (1 Samuel 10:5) como por mujeres (Éxodo 15:20). Labán, padre de Raquel, se lamenta de que Jacob les haya dejado casi furtivamente: “...para que yo te despidiera con alegría y con cantares, con tamborín y arpa” (Génesis 31:27).

Se permitía usarlo en el templo, pero es mencionado en el Salmo 150:4 y en Jeremías 31:4. Ese tambor estaba hecho de un aro de madera y muy probablemente de dos cueros, sin ningún tipo de sonajero o cascabel, ni se usaban baquetas para tocarlo”. En el Talmud se afirma que los cueros eran de carnero o de cabras silvestres.

La Reina Valera 60 lo traduce como “pandero”, tamboril o tambor de mano. Y la traducción parece bastante acertada, porque con toda probabilidad se trataba de un pequeño tambor que podía ser transportado con facilidad.



4) *Pandero*. Es un instrumento de madera cuyo vano está cubierto por una piel muy tirante. Se parece al tambor, pero tiene sólo una piel estirada sobre el marco, y a veces lleva discos de metal en la parte de fuera. Al golpear sobre la piel, los discos tintinean aumentando la alegría de la fiesta. Éxodo 15:20; 1 Samuel 10:5; Salmo 81:2; 150:4 lo mencionan.



5) *El Triangulo*. Shalishim: Es el triángulo de toda la vida. Cuando David regresaba de matar a Goliath, las mujeres salieron a su encuentro "...cantando y danzando, para recibir al rey Saúl, con panderos, con cánticos de alegría y con instrumentos de música. (1 Samuel 18:6).



6) *Las Campanillas*. Diversas clases de campanillas se empleaban en tiempos bíblicos. Las campanillas se mencionan, por ejemplo, en Éxodo 28:33-34 y Zacarías 14:20, pero allí no tienen un sentido estrictamente musical.



7) *Las Castañuelas*. Posiblemente 2 Samuel 6:5 se refiera al instrumento musical que David y sus músicos tocaban. El nombre de este instrumento se deriva de "castaña", pues en tiempos antiguos se pegaban dos castañas a los dedos y se golpeaban para hacer música. Más adelante las castañuelas se hicieron de pequeños

címbalos en forma de cuchara. Salmo 150:5 puede referirse a las castañuelas.

b) instrumentos de viento



1) *El Shofar*. El instrumento que se menciona con más frecuencia y el más antiguo (unos 3.000 años) en el Antiguo Testamento es el שופר *shophar*. Un sencillo instrumento de viento que producía una serie de notas empleadas para comunicar mensajes y fue fabricado originalmente de los cuernos de una cabra, más tarde se usaron también los cuernos de una especie de antílopes.

Entre otras fiestas, servía para anunciar el Rosh Hashaná (año nuevo) y el Yom Kipur (fiesta del perdón). Se oyó por primera vez en la teofanía del Sinaí, luego en el asalto a Jericó, en las batallas de Saúl y David y en la proclamación de Salomón... También aparece en varios salmos (Exodo 19:16; Josue 6:6; 1 Reyes 1:34; Salmo 81, etc.).



2) *La trompeta*. La trompeta (hebr חצצרה *Jatsotserah*) era un instrumento de viento, igual que el shofar, pero a diferencia de aquél era de cerámica o metal. Su forma era más alargada. Con este instrumento solamente podían ser reproducidos un número muy limitado de tonos, posiblemente no más de dos o tres. Por lo tanto, tiene poco que ver con las trompetas actuales, por lo menos en cuanto a la variedad de la música.

Servía para usos militares, pero también litúrgicos. A Moisés se le ordenó hacer dos trompetas de plata para el templo. En Numeros 10 tenemos una reglamentación completa del uso de las trompetas, y en 2 Crónicas se nos describe detalladamente el traslado del Arca de la Alianza en una solemnisima procesión con toda clase de instrumentos y cánticos, dirigida por el rey Salomón. Joel proclama el ayuno a toque de trompeta.



3) *Las Flautas.* También hay testimonios del uso de flautas en la región desde los tiempos más remotos. En 1 Samuel 10:5 se menciona una forma más desarrollada de una flauta doble que en hebreo se llama חליל *jalil*. Su nombre en hebreo significa literalmente “perforado”, lo cual podría indicar que se trataba de un tipo de flauta al estilo tradicional con agujeros que se tapan con los dedos. Hay indicios de que una persona tocaba a veces dos flautas de este tipo al mismo tiempo.

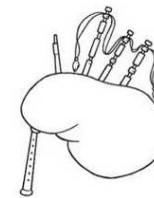
Se trataba de un instrumento muy popular que fue usado en múltiples ocasiones en la vida de los hebreos, por ejemplo, en las bodas, en los entierros y en las fiestas; en términos generales. No se nota un uso específicamente litúrgico.



Existe una versión más sencilla que se asocia más bien con el uso de los pastores, por ejemplo, en Jueces 5:16 o Daniel 3:5ss. Este tipo de flauta se hacía normalmente de cañas, pero también existen ejemplares más refinados, hechos de plata. La palabra hebrea 'ugab, que aparece

cuatro veces en el Antiguo Testamento, parece designar ese instrumento. Según Génesis 4:21, fue uno de los primeros instrumentos que el hombre inventó.

Otro nombre para una flauta es משרוקי *mashroqî*. Esta flauta figura entre los instrumentos que se mencionan en el Salmo 150. Aparte de este Salmo, solamente es mencionado tres veces más en el Antiguo Testamento. El contexto de Job 21:12 y 30:31 indica que fue usado para celebraciones.



4) *Gaita,* (Daniel 3:5, 10, 15), Es un instrumento rústico que consistía en dos tubos conectados a una bolsa de aire, hecha con pieles de cabras. La bolsa se hinchaba soplando por un tercer tubo. El aire de la bolsa salía por medio de los tubos dobles. Estos tenían huecos para los dedos, que se podían abrir o cerrar, con lo que se producía toda una gama de notas. Estuvo presente en las grandes solemnidades. La Reina Valera la llama *zampoña*.

c) instrumentos de cuerda



1) *La Lira.* Junto con la flauta, es el primer instrumento que se menciona en la Biblia (Génesis 4:21). De los instrumentos de cuerda destaca la lira, que erróneamente es traducida a menudo como “arpa”. Su nombre hebreo es כנור *kinnôr*. Se tocaba con los dedos o con un plectro. David es relacionado con este instrumento con frecuencia (1 Samuel 16:16; Salmo 137), pero también los levitas. El instrumento también viene

originalmente de Mesopotamia y tenía entre tres y doce cuerdas, hechas de intestinos de animales. Se empleaba en el culto en el Templo y en diversas fiestas.

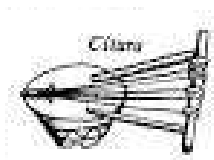


2) *El Arpa*. Sin lugar a dudas, el instrumento más popular en todo el Medio Oriente era el arpa (נבל *nabel*) mencionada, por ejemplo, en Amós 6:5. En los tiempos de Josefo, el arpa tenía doce cuerdas [7]. Sin embargo, sabemos por hallazgos arqueológicos que mucho antes de los tiempos de Josefo existían en Egipto

arpas con veinte cuerdas. La más antigua representación de un arpa, un instrumento de once cuerdas, aparece en un relieve de piedra de Lagash (Baja Mesopotamia). Tradicionalmente era un instrumento tocado por hombres y formaba parte de las orquestas levíticas.



El instrumento mencionado en los Salmos 33:2, 92:3 y 144:9 era probablemente un instrumento especial con diez cuerdas. De allí viene su nombre en hebreo נבל עשור *nebel 'asor*. Es el “arpa de diez cuerdas” o decacordio. Aparece en varios salmos. Pero hay diversas opiniones en cuanto a la forma exacta de este instrumento.



3) *Cítara* (Daniel 3:5), es una forma mejorada de la lira, que tenía la forma de una "U" con una barra donde estaban las cuerdas fijas, con caja de resonancia su utilización estaba muy extendida entre las civilizaciones antiguas. El hecho de que encontramos la lira en la orquesta de

Nabucodonosor (Daniel 3), podría indicar que hubo un instrumento hebreo (1 Samuel 16:23; Job 21:12).

Instrumentos y culto

No es fácil determinar hasta qué punto los instrumentos musicales jugaban papeles específicos en el culto de los israelitas. Pero sabemos que David dispuso que hubiera músicos tocando arpas y acompañando a los cantantes. Trompetas, címbalos y “salterios” también eran utilizados en los servicios de alabanza (1 Crónicas 15:16; 16:42; y 25:1).

Después con Salomón, en el templo, los sacerdotes estaban cantando en el altar mientras que otros tocaban “címbalos, salterios y arpas” y 120 sacerdotes tocaban las trompetas. Los címbalos y otros instrumentos estaban presentes cuando se ofrecía alabanza a Dios. (2 Crónicas 5:11-14).

Por Amós 5:22-23 sabemos que acompañaban a los sacrificios en el templo. La misma impresión tenemos en los escritos proféticos de Isaías y Jeremías (Isaías 30:29; 64:11; Jeremías 33:11). Según Esdras 3:10-11, la dedicación de nuevo templo después del exilio fue acompañada con cantos y por música de diferentes instrumentos, como címbalos y trompetas.

La relación entre música, Salmodia y el culto en el templo nos ayuda, sin dudas, a entender el contenido y uso de algunos de los Salmos. Algunos de ellos fueron escritos, para un uso específicamente cívico o litúrgico. Por otro lado, sería un craso error buscar para cada uno de los Salmos su origen únicamente en el culto en el santuario. Éste es un error que se ha cometido en repetidas ocasiones. Existen Salmos que carecen completamente de un uso litúrgico y

que tienen por el contrario un uso casi estrictamente personal, compuesto en una situación muy personal, como por ejemplo el famoso Salmo 51.

Otros Salmos tienen una forma más didáctica, que indica que pudieron haber tenido su aplicación fuera del culto, como por ejemplo los Salmos 1, 112 y 119 [8].

Los coristas en el culto

Pero según las Escrituras fue David el primero en organizar grupos musicales para el culto en el templo, estableció 4000 levitas entre músicos y cantores (véase por ejemplo: 1 Crónicas 15:6-28; 16:4-43; 23:1-5; 25:1-3 y también 1 Samuel 6:5 y 1 Crónicas 13:8). La música jugó un papel vital en la adoración en el templo de Jerusalén; en especial, los salmos ocupaban un lugar muy importante, 1 Crónicas 16:4 indica diferentes tipos de Salmos.

También Salomón organizaba el uso de la música (2 Crónicas 5:11-14; 7:6). Josafat reformó el sistema con la ayuda de Jehoiada (2 Crónicas 20:21.22; 23:18). Las reformas de Ezequías incluyeron la organización musical de los cultos (2 Crónicas 29:25-28,30; 30:27; 31:2). Josías también hizo una importante contribución (2 Crónicas 35:15).

Hay frecuentes referencias a coros o grupos de músicos tanto en el Antiguo Testamento como en la literatura extra-bíblica. Entre los músicos había tanto hombres como mujeres (véase 2 Crónicas 35:15; Ezequiel 2:65; Eclesiastés 2:8; 2 Samuel 19:35) y, por supuesto, podemos incluir las canciones de María y de Débora. Las crónicas de la tercera campaña de Sanaquerib contra Jerusalén en los días de

Ezequías mencionan específicamente cantantes masculinos y femeninos entre los deportados [9].

Es posible que los músicos hayan vivido en una residencia en el templo (1 Crónicas 9:33-34) y que tuvieran posiblemente ropa especial (2 Crónicas 5:12; 20:21-22). Algunos pertenecían posiblemente a escuelas proféticas y pudieron haber escrito algunos de los Salmos (véase 1 Crónicas 25:2-3; 2 Crónicas 20:14; 15:22-27).

CONCLUSIÓN.

El canto y la música instrumental han estado presentes de manera permanente en la vida del pueblo de Israel. Sin duda, la música ocupaba un lugar muy importante en la vida de los hebreos, sobre todo en su adoración a Dios.

NOTAS

[1] Mutz, Alvano. «Os instrumentos rítmicos e a igreja». Estudos teológicos 37, n.o 1 (1997): 92.

[2] Su nombre en hebreo *ywbl* (יָבֹל) está relacionado al la palabra hebrea para “macho cabrío”.

[3] Amédée Gastoué: *Les Origines du Chant Romain*, reedición de la edición de 1907, publicada por A. Picard, París.

[4] Abraham Zebi Idelsohn: *Jewish Music: Its historical development*, sobre todo pp. 56-61, Courier Dover Publications, 1995.

[5] A. D. Kilmer y D. A. Foxvog, “Ancient near eastern music”, The New Standard Bible Dictionary Encyclopedia (Grand Rapids, Michigan: William B Eerdmans Publishing Company, 1986).

[6] Véase, por ejemplo, H.M. Best y D. Huttar en el artículo *Music, Musical Instruments*, en ZPE, vol 4, p. 319.

[7] Flavio Josefo, *Antigüedades VII*, 12,3.

[8] Harrison, *Introduction to the OT*, pp. 987-990.

[9] ANET, p. 288.

HAWKING ANTE EL PROBLEMA DE DIOS

Francisco González de Posada[‡]



Introducción

Fruto de los tradicionales cursos universitarios anuales dictados en Laredo (Universidad de Cantabria), La Laguna (Instituto de Estudios Canarios) y Gandía (Real Academia de Cultura Valenciana) durante muchos años, hemos podido elaborar numerosos estudios, de momento inéditos, relativos a la problemática siempre viva que se genera en torno a los temas fundamentales de Cosmología.

Uno de los puntos de mayor trascendencia es el problema del origen del Universo, dada, como obviedad, su existencia real. Pero, a modo de primera pregunta: ¿por qué existe?; y, quizás, tras ella: ¿cómo surgió?, han constituido preguntas planteadas, de una u otra manera, en todo tiempo y en todo lugar, en todas las culturas y en todas las religiones, en la ciencia y en la filosofía, y, ¡cómo no!, desde perspectivas religiosas. Y en la práctica totalidad de los intentos de respuesta se ha recurrido, de diferentes modos, de ordinario para afirmarlo, a la existencia de un Ser superior, Dios, creador del Universo. En algunos momentos, como en los

actuales, ha florecido del ateísmo, han surgido voces significativas negando la existencia de Dios.

Un caso singular en la historia ha sido precisamente el del científico Stephen Hawking, que probablemente sea el escritor, sin necesidad de que añadamos el adjetivo científico, que más veces emplee la voz Dios, en relación con el número de páginas escritas, aunque niegue su existencia. En este breve trabajo pretendemos realizar un sintético análisis, comentario y crítica, de su obra cosmológica, tomando como referencias sus tres principales libros entre los considerados de divulgación: *Historia del tiempo* (1988), *El gran diseño* (2010) y *Breves respuestas a las grandes preguntas* (2018).

Así, pues, se trata en estas páginas de un ensayo crítico, desde la Física y desde la Teología cristiana, de su pensamiento público acerca de Dios, de su existencia o no, de su necesidad o no, a la luz de su concepción del Universo.

1. El problema del Universo en relación con el problema de Dios

En nuestra concepción de problemas fundamentales de la historia del pensamiento aparecen como problemas filosóficos: el primero, *el problema del Universo* (siglo VII a.C.), y el tercero, *el problema de Dios* (siglo IV d.C.). Desde entonces han permeado conjuntamente la historia de la filosofía, de la ciencia, de la teología y más recientemente el de la psicología.

Un conjunto de preguntas capitales se hace el insigne físico Stephen Hawking en la obra central y más específica para el tema objeto de nuestra atención, *El gran diseño: ¿Cómo*

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

podemos comprender el mundo en que nos hallamos? ¿Cómo se comporta el Universo? ¿Cuál es la naturaleza de la realidad? ¿De dónde viene todo lo que nos rodea? ... para concluir con la considerada radical: ¿Necesitó el Universo un Creador? [1] Y a estas interrogaciones responde de manera común por el hipotético ámbito disciplinar de la pertenencia de todas ellas: Tradicionalmente eran cuestiones para la filosofía ... pero **la filosofía ha muerto**.

Han sido varias las ocasiones solemnes en la historia en las que se han difundido anuncios de la muerte de la metafísica, la muerte de Dios y la muerte de la Física. Ahora Hawking nos anuncia, quizás otra vez, cuando ciertamente la filosofía se encuentra en horas muy bajas, su muerte. Parece claro que la filosofía ha renunciado hace tiempo a tratar de los temas de Cosmología, dadas las dificultades que para los estudiosos de las letras suponen los necesarios conocimientos matemáticos y físicos desde al menos hace un siglo. En todo caso, ante las pretensiones que pudieran hacerse desde la filosofía reclamo como objetos de principal pertenencia a la física las preguntas ¿Cómo se comporta el Universo?, es decir, cómo funciona, qué leyes rigen su funcionamiento, etc.; y si no existiera, de acuerdo con sus creencias, Dios, sin ninguna duda, la respuesta a la pregunta: ¿De dónde viene todo lo que nos rodea?, que también sería objeto primordial, si no exclusivo, de la Física, tal como viene pretendiendo explicar él desde sus creencias, aquí no sabemos, físicas. Y lo mismo podríamos decir, en su perspectiva, sobre la pregunta ¿Necesitó el Universo un Creador? Pertencería, en su caso, también a la Física. Las preguntas de la filosofía *primera*, de la que ciertamente se están olvidando los filósofos, quizás la única del catálogo expuesto, es la ¿Cuál es la naturaleza de la realidad? Que, por otra parte, habría que descomponer en otras muchas.

Ante el decaimiento del interés de los filósofos por la *filosofía primera* no debe extrañar que se filosofe desde el conocimiento primitivamente científico [2].

Tras este rapapolvo a la filosofía, interesa señalar unas notas relativas a lo que podría considerarse como la **posición intelectual** que adopta Hawking, caracterizada a mi juicio por las siguientes notas mutuamente respectivas.

Primera. Una visión del pasado histórico consistente en que el conocimiento del mundo se obtenía mediante observación directa y las cosas eran lo que parecían, lo percibido por los sentidos.

Segunda. La firme convicción de que esa ‘visión ingenua’ de la realidad no es compatible con la física moderna.

Tercera. La afirmación fuerte de que la física moderna está basada en **conceptos** que chocan con la experiencia cotidiana, creando *modelos*.

Cuarta. La captación y crítica, como si proviniera de un filósofo, del proceder de la física actual en este ámbito, en la aceptación de que si el modelo explica satisfactoriamente los acontecimientos... le atribuimos –al modelo, a los elementos y a los conceptos- la calidad de realidad o verdad absoluta. ¡Cuánto error de los físicos!

Quinta. Un aporte complementario de utilitarismo: si dos o más teorías o modelos de una misma situación física, cada una con conceptos y elementos diferentes predicen los mismos acontecimientos con exactitud ... somos libres para emplear el más conveniente.

¿En qué consiste su **fundamentación científica**? He aquí los principios (es decir, las creencias científicas) en los que se apoya.

Uno. “Según la física cuántica, el universo no tiene un solo pasado o una historia única”. Por ello “Aplicaremos la formulación de Feynman de la mecánica cuántica al universo como un todo”. (“Tal como ocurre con una sola partícula, el universo no tiene una sola historia sino todas las posibles, cada una con su propia probabilidad”).

Dos. “El origen del Universo fue un suceso cuántico”.

Tres. “Realismo dependiente del modelo”.

Y ofrece como **recurso** para el conocimiento y consecuente respuesta a los problemas pendientes a la concebida como teoría última, la teoría de *todo* y del *todo*: la **teoría M**, en tanto que candidata máxima.

Su visión de esta teoría como *familia de teorías distintas*, tales que cada una proporciona una buena descripción de las observaciones de un cierto dominio de situaciones físicas, de modo que serían versiones de la teoría aplicables cada una de ellas tan sólo en dominios limitados.

En todo caso, su afirmación definitiva, apodíctica, como manifestación de una fe extrema: “Según las predicciones de la *teoría M*, nuestro universo no es el único, sino que muchísimos otros universos fueron creados de la nada. Su creación, sin embargo, **no requiere la intervención de ningún Dios o Ser Sobrenatural**, sino que dicha **multitud de universos surge naturalmente de la ley física: son una predicción científica**”.

Creencia, pues, en una ley (que habría de ser no de nuestra física sino de una física suprauniversal y preuniversal), presupuestamente física, y en todo caso no propiamente cognoscible, salvo en su capacidad generadora de multitud de universos, que serían, así, consecuencia de una predicción de aquella ley primordial preuniversal. Esta hipotética ley desempeñaría el papel de creador de todo lo existente.

Regresando a lo que ciertamente sabemos que existe, el Universo o ‘Nuestro Universo’, quedaría por conocer la **intención del libro** *El gran diseño*: “**Necesitamos saber no tan sólo cómo se comporta el universo sino también por qué**”, formulando otro conjunto de preguntas tradicionales y de planteamiento generalizado: ¿Por qué hay algo en lugar de no haber nada?, recordando a Leibniz; ¿Por qué existimos?, con una orientación usual del Principio antrópico; y ¿Por qué este conjunto particular de leyes y no otro?, la pregunta capital de los físicos que adoptan actitudes.

2. Acerca del tema “Dios”

Lo primero que sorprende en esta obra, *El gran diseño*, como en la anterior, *Historia del tiempo*, son las referencias frecuentes a Dios, el uso reiterado de la voz Dios. Da la impresión de que, a su juicio o al de la editorial, ‘Dios vende’, o, en consecuencia, que tanta referencia sugiere que se utiliza con fines comerciales. Pero, surge la pregunta: ¿Dios vende realmente? No hay duda acerca de que vendió mucho en 1988 y años siguientes, la *Historia del tiempo*, pero la generación de *El gran diseño*, 2010, es otra, muy alejada del planteamiento del problema de Dios respecto del interés de las generaciones precedentes.

En 1993 en *Agujeros negros y pequeños universos y otros ensayos* escribía: “La ciencia podría afirmar que el Universo tenía que haber conocido un comienzo... A muchos científicos no les agradó la idea de que el Universo hubiese tenido un principio, un momento de creación”. Pero “En el Universo primitivo está la respuesta a la pregunta fundamental sobre el origen de todo lo que vemos hoy, incluida la vida”.

El problema de Dios integra cuatro subproblemas en la respectividad con el Universo: primero, el de su existencia; segundo, el de la necesaria naturaleza para ser creador; tercero, el de su acción creadora; y cuarto, el de su actuación sobre él.

En esta perspectiva interesa destacar una confesión importante de Hawking: “No soy religioso en el sentido normal de la palabra. Creo que el Universo está gobernado por las leyes de la ciencia. Esas leyes pueden haber sido creadas por Dios, pero Dios no interviene para romper las leyes” (2010).

En resumen: Dios, si existe, pudo crear el Universo, pero, en todo caso, de ninguna manera actúa sobre él; el Universo estaría gobernado por unas leyes creadas por Él, pero que, de ninguna manera, ejerce acciones en él contra ellas ni al margen de ellas.

Pero tras esta consideración, completa su visión, desde el conocimiento que posee del Universo, tal como escribimos en el punto anterior, ahora con una reproducción, en síntesis, para fijación de su *creencia*: “Según las predicciones de la teoría M, nuestro universo,... **no**

requiere la intervención de ningún Dios o Ser Sobrenatural ...”.

3. Consideraciones acerca de las ‘creencias religiosas’ de Hawking

Todo proceso, como el de la vida de un ser humano, es dinámico. Así, pues, conviene datar unos acontecimientos biográficos o decires, fijando los momentos en la natural evolución de un ser humano.

En la ocasión de la publicación de la *Historia del Tiempo*, 1988, y en el entorno de ese año, Stephen Hawking utiliza reiteradamente la palabra ‘Dios’, no sólo en el libro sino también en sus discursos públicos de divulgación científica, pero explicando que lo hace en sentido meramente **metafórico**. Una declaración sintética y firmemente expresiva de su actitud en aquellos momentos, la formula en los términos citados: “No soy religioso en el sentido normal de la palabra. Creo que el **Universo está gobernado por las leyes de la ciencia**. Esas leyes pudieron haber sido creadas por Dios; pero **Dios no interviene para romper las leyes**”. Una actitud de cierto agnosticismo público en el que predica una profunda manifestación de concepto pleno de Dios, en su relacionalidad con el Universo. Esta visión acerca del funcionamiento del Universo es perfectamente compatible con nuestra perspectiva de engrandecimiento de los atributos cósmicos de Dios en cuanto a su *omnisciencia*: Lo hizo todo tan bien desde el principio, estableciendo las leyes de su funcionamiento, de tal modo que creado de una vez por todas y por completo, en su estructura y en su dinamicidad, no necesita estar arreglándolo o dirigiéndolo. Las ideas de Calvino acerca de la gobernanza y la providencia de Dios, pendiente de y actuante en el Universo,

asumidas por Newton en su Sistema del Mundo, no concuerdan con el conocimiento, las experiencias y las expectativas de la ciencia actual.

En 1991, la primera esposa de Hawking, Jane Wilde, tras su divorcio, afirma que las citas de Hawking a Dios son “sólo marketing”.

En *El gran diseño*, entorno del año 2010, la manifestación de **compromiso con el ateísmo** es nítida. Veamos unas afirmaciones que son respuestas a algunas de las preguntas que se ha formulado:

a) El *Big Bang* fue la consecuencia inevitable de las leyes de la física.

b) **El Universo** pudo crearse y **se creó de la nada**. La creación espontánea es la razón de que haya algo en lugar de nada, es la razón por la que existe el Universo, de que existamos.

c) Una nueva serie de teorías torna superfluo pensar en la existencia de un creador del Universo. **Dios no creó el Universo.**

d) No es necesario invocar a Dios como el que encendió la mecha y creó el Universo.

e) **La física moderna descarta a Dios como creador del Universo**, tal como en el pasado lo hizo el darwinismo, que echó por tierra las ideas de Dios como creador de los seres vivos.

Estas manifestaciones acerca de que Dios no creó el Universo, originaron fuertes polémicas, así como críticas de los representantes de numerosas religiones.

En declaraciones de 2014, *Breve historia de mi vida*, “concluye” su peregrinar por la Tierra dejando absolutamente claro su pensamiento mediante dos afirmaciones radicales, sin matices: **a) es ateo; y b) entre religión y ciencia no hay ninguna compatibilidad**. En forma literaria escribe: “Lo que quise decir cuando dije que conoceríamos ‘la mente de Dios’ era que comprenderíamos todo lo que Dios sería capaz de comprender si acaso existiera. Pero no hay ningún Dios. Soy ateo. La religión cree en los milagros, pero éstos no son compatibles con la ciencia.”

En *Breves respuestas a las grandes preguntas*, 2018, comienza “La gente siempre ha querido respuestas a las grandes preguntas. ¿De dónde venimos? ¿Cómo comenzó el Universo? ¿Qué sentido y qué intencionalidad hay tras todo esto? ¿Hay alguien ahí afuera? [...] uno de nuestros grandes temas de discusión era el origen del universo, y si hace falta un Dios para crearlo y ponerlo en marcha”.

Pues bien, el primer capítulo de este último libro se refiere a la primera gran pregunta, que se formula así: ¿Hay un Dios?, que da título al mismo. Veamos algunas de las ideas que expone.

1) La ciencia responde cada vez más a preguntas que solían formar parte de la religión.

2) Las personas siempre se aferrarán a la religión, porque proporciona consuelo, y porque no confían ni entienden la ciencia.

3) No tengo ningún resentimiento hacia Dios.

4) Todo se puede explicar mediante las leyes de la naturaleza.

5) Si lo deseamos, podemos decir que dichas leyes son obra de Dios, pero eso es más bien una definición de Dios que una demostración de su existencia.

6) El universo es una máquina gobernada por principios o leyes, unas leyes que pueden ser entendidas por la mente humana.

7) Las leyes físicas, además de inmutables, son universales... y no se pueden transgredir.

8) Si se acepta, como yo lo hago, que las leyes de la naturaleza son fijas: qué papel queda para Dios.

9) Podríamos definir a Dios como la encarnación de las leyes de la naturaleza. Sin embargo, no es lo que la mayoría de las personas piensan de Dios. Dios significa para ellas un ser parecido a los humanos, con quien podemos relacionarnos personalmente.

10) Creo que el universo fue creado espontáneamente de la nada, según las leyes de la ciencia. Esas leyes pueden, o no, haber sido decretadas por Dios, pero éste no puede intervenir para transgredirlas.

11) ¿Creó Dios las leyes cuánticas que permitieron que ocurriera el *Big Bang*? No deseo ofender a ninguna persona de fe, pero creo que la ciencia tiene una explicación más convincente que un creador divino.

12) El universo se creó a sí mismo.

13) Nadie creó el universo y nadie dirige nuestro destino.

4. Concepción filosófica de Dios (judeo-cristiano) en relación con el Cosmos: atributos cósmicos.

Aquí, como recurso, debo referirme al libro *Teología de la Creación del Universo y de la relación de Dios con su obra cósmica*, donde se estudian con cierto detalle las concepciones históricas de la visión cosmológica de la ciencia y de la filosofía y el problema de los *atributos cósmicos* del Dios único: 1) Eterno; 2) Omnisciente; 3) Omnipotente; y 4) Creador de todo lo que existe. Con esta referencia eludimos la repetición de nuestra concepción teológica de Dios, en perspectiva cósmica, al margen de toda consideración acerca de la existencia y naturaleza del ser humano, salvo el hecho de que dado que es libre, inteligente y responsable, se plantea todos los problemas citados, y en concreto dar respuesta al problema de la existencia y naturaleza del Dios único, en concreto en su relación con el Cosmos. [3]

Asimismo, en estos *Cuadernos de Reflexión Teológica* (Año I, Vol. 2) en las pp. 77-82, en el punto “En torno al primer problema: Dios y la Creación” se tratan sintéticamente los temas: 1) El concepto de Dios; 2) La creación del Universo según el Génesis; y 3) El concepto genesiaco de Dios.

Y se plantea, en el plano de la construcción filosófica del Dios único judeo-cristiano, la cuestión clave: ¿Actúa en el Cosmos? [4] Si restringimos nuestra actitud acerca de la realidad a la construcción de Zubiri, disponemos de tres realidades radicales: realidad cósmica, realidad humana, realidad divina. Aquí, nuestra referencia trasfondo es la realidad cósmica, y respecto a ella, a la luz de la física (tarea del ser humano, de la realidad humana), la perspectiva de la realidad cósmica, el Universo, se asienta en la *creencia científica* de que funciona de acuerdo con unas leyes, por sí mismo y desde sí mismo, sin necesidad de que la realidad divina -Dios- esté interviniendo en aquél; versión actual de la creencia científica galileana de que “El Universo está escrito en lenguaje matemático”, escrito, determinado, creado, impuesto.

5. Consideraciones ante el *problema* del origen del Universo: a modo de conclusiones

He aquí, en cierto modo paralelamente a las ideas de Hawking, un breve conjunto de consideraciones que estimo pertinentes, si se quiere, como confrontación con las por él expuestas.

Primera. La ciencia ha asumido en la actualidad una cosmología -un ‘modelo’ del Universo- en la que éste tiene un punto singular en su origen: el *Big Bang*.

Segunda. El *Big Bang* tiene naturaleza de ‘hipótesis harto plausible’. No de ‘hecho’ real.

Tercera. La **física “sabe que no puede saber nada”** de ese instante singular inicial ni de nada (sería una enteleguía) anterior a él.

Cuarta. El modelo supone no sólo su compatibilidad con la idea religiosa de la Creación, sino que históricamente la **cosmología actual es la más compatible con la creencia** en un Ser Supremo -Dios- Creador del Universo.

Quinta. Pero, eso sí, desde la luz que aporta la Ciencia, a la hora de interpretar el *Génesis*, hay que optar por la concepción de **Dios con sus atributos cósmicos -eterno, omnipotente, omnisciente, creador-todos ellos en sentido máximo** y desde ellos asumir en plenitud la opción de “Dios descansó”, de modo que no es que no actúe en el Universo sino que no tiene la menor necesidad de hacerlo porque lo hizo tan bien que funciona por sí y desde sí.

Sexta. Hawking puede pensar lo que quiera, como cualquiera de nosotros, pero no debe utilizar la física fuera de su recinto propio. **La física no sabe nada de Dios ni de no-Dios.**

6. A modo de mensajes racionales para el mundo actual

Me atrevo, como en ocasiones precedentes, desde y a la luz de la inteligencia que caracteriza a los seres humanos, y en uso de la racionalidad que nos es común, ... y sin marchamo alguno de apologética religiosa, a lanzar unos mensajes.

6.1. Con carácter general

a) La ciencia es **conocimiento generalizable, objetivo** ... aunque esté siempre en construcción y en desarrollo.

b) La ciencia merece **atención y aceptación** (crítica, no dogmática, en revisión... de ordinario consistente ésta en detalles, complementos, ... aunque a éstos se les dé, desde unos puntos de vista u otros, sentires de radicalidad).

6.2. Para los no creyentes en el Dios de la tradición judeo-cristiana-occidental

A la luz del conocimiento actual de la ciencia:

a) Pueden permanecer, con todo derecho y razón, en la increencia; pueden pensar acerca del origen del Universo (s, ...) lo que quieran. El ser humano, en la perspectiva religiosa, ha sido creado inteligente, libre y responsable. Hagamos uso, pues, de las tres notas determinantes de los individuos de nuestra especie.

b) Pero, atención, no pueden 'basarse' para ello en el conocimiento científico. La **física "sabe que no puede saber nada"** de ese instante singular inicial ni de nada hipotéticamente anterior a él. Y esto por mucho que diga Hawking, carente de autoridad intelectual para ello. Pero eso sí, como persona puede pensar lo que quiera, concebir lo que pueda, imaginar cuanto se le antoje, pero con la condición de que lo que se refiera a Dios sea suyo y no lo atribuya a la física.

c) La Física no sabe nada ni puede saber nada de Dios o de no-Dios, Dios no es objeto de atención por la física, diga lo que diga Hawking.

6.3. Para los creyentes en el Dios de la tradición judeo-cristiana-occidental...:

a) Los asuntos relativos a la ciencia que se tratan en la Sagrada Escritura hay que interpretarlos a la luz del conocimiento de la ciencia. Ya lo manifestó sin tapujos Galileo a principios del siglo XVII.

b) Pero desde la Ciencia, a la hora de interpretar el *Génesis*, hay que optar por: 1) La concepción de **Dios con sus atributos cósmicos en sentido máximo -Ser Supremo- (eterno, omnisciente, omnipotente y creador)**; y 2) Por la perspectiva que ofrece el repetido "Dios descansó" (porque vio que todo estaba bien hecho, y no necesita actuar en el Universo).

6.4. A modo de conclusión actual en perspectiva histórica

La visión cosmológica actual de la física (modelo del *Big-Bang*) es, de todas las cosmovisiones de la historia, la que más fácilmente se manifiesta en coherencia con los dos mensajes anteriores:

1) La concepción de Dios como Ser Supremo, creador del Universo; y

2) El Universo funciona solo, sin necesidad de 'arreglos' o modificaciones de sus leyes, ... en la interpretación bíblica de que Dios "descansó", tras el proceso de la creación, porque "estaba bien hecho".

NOTAS

[1] Me resisto a escribir universo con la u minúscula, costumbre extendida hasta casi la generalidad. ¿Habrá otro término que se refiera a la Realidad, a la Naturaleza, que se use en astronomía, física, o filosofía, que 'exija' la mayúscula inicial más que Universo? Y esto, aunque fuera

sólo 'nuestro Universo' y no en el marco de la creencia de que fuera uno entre otros numerosos universos.

[2] Aquí parece oportuna una loa a mis maestros Mario Bunge y Roger Penrose, quizás los más completos *filósofos primeros* de las últimas décadas tras Xavier Zubiri.

[3] Este libro pide otro de *Teología de la Vida y del Hombre y de la relación de Dios con ellos*. Quizás lleguemos a tiempo de escribirlo.

[4] *Cuadernos de Reflexión Teológica*, Año I, Vol. 2, pp. 81-82.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

González de Posada, F. (2018): *Teología de la Creación del Universo y de la relación de Dios con su obra cósmica*. Barcelona: CLIE.

- - - (2019): "Los papeles de la ciencia y de la religión en el 'culto' mundo occidental actual" en *Cuadernos de Reflexión Teológica*, Año I, Vol. 2, pp. 69-92.

Hawking, S. (1988): *Historia del Tiempo*. Barcelona: Crítica.

- - - (2010) *El gran diseño*. Barcelona: Crítica.

- - - (2018): *Breves respuestas a las grandes preguntas*. Barcelona: Crítica.

Sagradas Escrituras: *Sagrada Biblia* de Nácar-Colunga (1963), *Santa Biblia* de Reina-Valera (1960).

Zubiri, X. (1989): *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza.

--- (1996): *Espacio, tiempo, materia*. Madrid: Alianza.

JUAN CALDERÓN: FILÓLOGO, CERVANTISTA, PERIODISTA Y TEÓLOGO PROTESTANTE

Manuel Díaz Pineda[§]



Su nombre completo era, Juan Antonio Hermógenes Calderón Espadero, hijo del médico Juan Calderón, natural de Arganda y de Juana Espadero, natural de Alcázar de San Juan, nació el 19 de abril de 1791 en Villafranca de los Caballeros. **[1]** La familia se trasladó a Los Yébenes en 1793 cuando se le ofreció al padre la plaza de médico titular de dicha villa y en 1804 obtuvo la plaza de médico segundo en Alcázar de San Juan, llegando a ser en 1816 médico titular. **[2]**

Pasó su infancia en Los Yébenes (11 años) y en Alcázar de San Juan. Años de formación, de aprendizaje de las primeras letras, de acompañar a su padre en las visitas a los enfermos, tal y como él mismo cuenta. Desde muy pequeño, fue un gran aficionado a la lectura, que su padre fomentó con su bien nutrida biblioteca familiar. En 1806, a los 15 años, ingresa en el convento franciscano de Alcázar de San

Juan, para complacer a su madre y más por afición a los estudios que por deseo de llevar vida monástica, ya que en aquella época el estudio se veía como propio de los clérigos. Calderón aprendió allí gramática, artes y teología. Angel Romera nos dice que: “Calderón ganó entre sus condiscípulos cierta fama por sus singulares dotes dialécticas y se creyó adecuado enviarlo al convento de Lorca para que estudiase filosofía” **[3]**.

Empezaba ya entonces a tener dudas en cuanto a su fe católica. En Lorca se impregna de principios liberales. “La educación impartida en algunas áreas era excelente. Desde luego, una de las mejores en hermenéutica bíblica”, nos dice Romera **[4]**. En sus estudios manejó el Aparato Bíblico de Lamy además de comentar el texto *De la Lección de las Sagradas Escrituras en Lengua Vulgar*, de Joaquín Lorenzo Villanueva que posteriormente leería en Valencia. “Esta importante formación filológica sería después aplicada al Quijote con no poco fruto”, comenta también Romera **[5]**.

En 1810 termina de estudiar filosofía en Lorca y ese mismo verano es llamado por el ejército español para luchar en la Guerra de la Independencia contra Napoleón. Desde 1810 hasta 1812 ejerce como secretario (furriel) de su tío materno, el militar con grado de coronel, Pedro José Espadero en Valencia. Allí estudiaría francés y las filosofías materialistas de la Ilustración, volviéndose deísta, pero siguió siendo fraile. Recibió, por tanto, Calderón, una formación no pequeña para su época. **[6]**

En 1814 vuelve al convento, donde fue ordenado sacerdote en 1815 otorgándosele una cátedra de filosofía en el monasterio franciscano de Alcázar de San Juan en 1819 y sus enseñanzas le granjearon reprensiones y la licencia para

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

confesar. [7] En 1820 se acoge a la Ley de monacales y sale definitivamente del claustro, ejerciendo como sacerdote secular. El 5 de mayo comienza a explicar, a instancias del Ayuntamiento de Alcázar de San Juan, los principios constitucionales de la Constitución de Cádiz de 1812. [8] Es en el año 1821 cuando se seculariza y al año siguiente es miembro fundador de la Sociedad Patriótica de Alcázar.

Al final del trienio constitucional, en 1823, Juan Calderón acababa de volver de noche de una reunión política en la Sociedad Patriótica de Alcázar de San Juan cuando le dispararon en el umbral de su casa. [9] Decide refugiarse en Madrid, donde un capitán del ejército francés le convence para ir a Francia. Detenido en Irún, ya que no tenía pasaporte para pasar a Francia, sufre una profunda crisis religiosa. Ahora encuentra que sus principios ateos no le pueden consolar y llega a considerar, aunque de una manera puramente teórica, la posibilidad del suicidio. Providencialmente, una mesonera le ayuda a pasar al país vecino. [10]

En 1824 vive en Bayona. Subsiste dando clases de español y trabajando como **zapatero** confeccionando chinelas y pantuflas, “oficio que había aprendido de unos humildes milicianos nacionales españoles emigrados, y gracias a ello pudo quedarse como residente legal, ya que las pantuflas españolas se habían puesto de moda entre las mujeres francesas”. [11]

En 1825 tiene lugar su conversión al Evangelio, a través de la lectura de la Escritura y de libros de Apologética evangélica de los escritores escoceses Tomás Chalmers, Tomás Erskine y Roberto Haldane. Estos libros fueron escritos con el propósito de dar razones y evidencias por las

que debemos creer en la Biblia como la Palabra de Dios y en Jesucristo como el único Salvador de la Humanidad. El instrumento humano en la conversión de Juan Calderón fue Henri Pyt, pastor de la comunidad protestante de Bayona, suizo, exiliado en Francia [12].

En el año 1828 Calderón escribe y entrega la primera versión de su obra más conocida, su Autobiografía, a la que titula: *Nota sobre los acontecimientos de mi vida relativos a mi conversión a la pura religión del Evangelio*. En 1829 pasó a Londres donde predica brevemente el Evangelio a los españoles exiliados, comisionado por Henri Pyt y la Evangelical Continental Society, pero no hubo suerte, ya que el interés que movía a los asistentes era más bien político que religioso. [13]

Fue ordenado ministro de la iglesia anglicana en el Londres de 1830: “Entre otras ocupaciones, fue profesor de español, latín y griego, corrector de galeras, copista de manuscritos en la British Library, traductor, agente distribuidor de biblias y folletos al servicio de asociaciones protestantes, periodista y redactor de tratados de controversia religiosa...”. [14]

Vuelve de Londres y se establece en Burdeos en 1830, donde se casará con una francesa llamada Marguerite y le dará su único hijo en 1833 en un momento es que residían en Poitiers. Este sería famoso pintor inglés y miembro de la Royal Academy, Philip Hermogenes Calderón. [15] “En este puerto a la sazón acaso el más activo del país y estrechamente conectado a Ultramar, surgió una pujante industria editorial, especializada en parte en la edición y exportación de libros en castellano a la América hispana, negocio que daba trabajo como traductores y correctores, a

un número considerable de españoles emigrados entre los cuales estaba Juan Calderón” [16].

Juan Calderón en Burdeos inicia sus clases de español y publica en 1836 el *Examen raisonné de l'emploi des verbes ser et estar dans la langue espagnole* y en 1839 su *Grammaticale de la langue espagnole*. También predicaba y difundía la Biblia en castellano, en Bayona y Burdeos, lo que le ocasionó la enemistad de algunos frailes españoles, por lo que edita en Burdeos la *Respuesta de un español emigrado a la Carta del Padre Areso*, con quien sostuvo una dura polémica [17]

En el año 1841, con sus *Diálogos entre un párroco y un feligrés sobre el derecho que tiene todo hombre de leer las Sagradas Escrituras*, acudió Calderón a un certamen de divulgación teológica convocado por la Facultad de Teología Protestante Francesa de Montauban, mereciendo su obra un accésit, que fue publicada por él mismo en las revistas que dirigió [18].

La Regencia del general Baldomero Espartero, facilitó el regreso de Calderón a Madrid donde permanecería hasta 1845. Allí, redacta la primera versión de su *Cervantes vindicado*. Tras la caída de Espartero en 1845 debe exiliarse de nuevo y regresa a Burdeos. Pero nuevamente la oposición de la jerarquía católica le obliga a buscar trabajo en Inglaterra instalándose definitivamente en Londres en 1846. Comienza entonces a colaborar con Benjamín Barron Wiffen y sobre todo con Luis Usoz y Río para el que copia las ediciones de reformistas antiguos españoles que se encontraban en la British Library de Londres. Fue también en esta época en la que fue contratado por el célebre King's College de Londres como profesor de Lengua y Literatura

Españolas. Juan Calderón muere en Londres el 28 de enero de 1854, cuando contaba 63 años, truncando en su mejor momento una vida pródiga en posibilidades. [19]



“Cuando le sorprendió la muerte”, afirma Mar Vilar, “Calderón dedicaba buena parte de su tiempo a la edición ex novo del excelente Nuevo Testamento...”. Este fue impreso en Edimburgo en 1858 y fue publicado por la Unión Bíblica Americana de Nueva York y la Trübner & Company de Londres. “Fue sin duda la empresa en su género de mayor empeño en que intervino el helenista de La

Mancha, labor en equipo de un grupo de expertos biblistas entre los cuales fue recibido” [20].

FILOLOGO

Es en su faceta de filólogo donde reside el mayor talento de Calderón, y gracias a ella se salvaría de la quema generalizada que, a juicio de Marcelino Menéndez Pelayo le sitúa entre los tres heterodoxos españoles más importantes del siglo XIX: “Fuera de Blanco White y de Usoz, el único protestante español digno de memoria entre los de este siglo, y no ciertamente por lo original y peregrino de sus errores religiosos, sino por la importancia que le dieron sus méritos de filólogo y humanista y la docta pureza con que manejaba la lengua castellana, es don Juan Calderón...” [21]

1. Lingüista. La enseñanza de su idioma fue para Juan Calderón su medio de vida. Su obra mayor como lingüista —

Análisis lógico y gramatical de la lengua española—. Su labor docente produjo en 1836, otro opúsculo importante de esta época es su *Examen raisonné de l'emploi des verbes «ser» et «estar» dans la langue espagnole* dentro de una serie titulada *Revue Grammaticale de la Langue Espagnole*, del que no quedan ejemplares, pero cuyo contenido puede conocerse a través del resumen que hizo el discípulo y amigo de Calderón Manuel Martínez de Morentín en sus Estudios filológicos. [22]

Escribió una Gramática española innovadora titulada *Análisis lógico y gramatical de la lengua española*, “un estudio gramatical sobre la lengua castellana realizado desde una perspectiva analítica, aunque a veces muy original, y está dirigida a quienes ya la dominan, pero desean introducirse en la comprensión teórica de sus mecanismos”. [23] La obra se acogió con entusiasmo, como prueba su recomendación a los centros docentes en una Real Orden de febrero de 1845. De ello fue responsable el Inspector General de Instrucción Primaria, Francisco Merino Ballesteros, que editó el libro con notas en otras dos ocasiones —1852 y 1861—, adquiriendo su propiedad e incluyéndolo en una colección pedagógica. [24]

Por todo ello, hoy la didáctica incluye a Calderón entre los primeros investigadores contemporáneos de la lengua española con criterios científicos y metodología exigente; y juzga su *Análisis* como «una de las obras más significativas de los estudios de gramática española en el siglo XIX.

2. Cervantista. A quien se acerque al *Análisis lógico* se le hace palpable el gusto de su autor por Cervantes, cuyos textos utiliza como ejemplos en no menos de veinte ocasiones. Tal interés, azuzado por las faltas de los

comentaristas del momento, que escribió una serie de comentarios gramaticales al Quijote que darían como fruto su *Cervantes vindicado*, en el que solo pretendía explicar, como filólogo, lo que llamaba la “inteligencia material del texto”, esto es, su sentido correcto, al margen de toda especulación. Pero también atendió a la importancia de la lengua oral en el Quijote, que le sirvió para resolver algunos problemas de crítica textual que se le habían pasado por algo al murciano Diego Clemencín, el más ilustre comentador del Quijote entonces. [25]

Juan Calderón es, pues, la primera figura que abre verdaderamente el cervantismo en la misma patria de Don Quijote con la obra que se edita por primera vez por Usoz en 1854 y que saldría de la imprenta madrileña de Martín Alegría a menos de un año después de la muerte y era acogido con buen gesto por españoles y extranjeros. Se trata de una obra importante, según afirmó la máxima autoridad crítica en su siglo, Marcelino Menéndez Pelayo, a quien no cegaron las ideas tradicionalistas que sostuvo para juzgar el mérito de la obra [26].

Como el mismo Calderón explicará:

Nuestro intento es el vindicar a Cervantes en cada uno de estos artículos de acusación. Así pues, notaremos:

1.º Aquellos pasajes en que su texto no ha sido entendido por los comentadores o ha sido entendido mal.

2.º Aquellos en que ha sido acusado de distracción, de inverosimilitud, de inconsecuencia o de contradicción.

3.º Aquellos en que ha sido acusado de incorrección o de impropiedad en la expresión.

4.º Aquellos en que se ha creído ver defectos gramaticales.

5.º Aquellos en que ha sido acusado de falta de orden lógico en las ideas.

6.º Aquellos en que se han hecho correcciones mal hechas o en que se ha propuesto hacerlas sin razón o motivo plausible para ello.

Aunque no ha sido nuestro objeto directo, para defender al autor hemos tenido muchas veces que interpretarle, de que ha resultado que se aclaren muchos pasajes que habían pasado por inexplicables para los comentadores. [27]

“El libro de Calderón ha sido “...utilísimo no solamente para comprender muchos pasajes oscuros del Quijote, sino también para esclarecer muchas voces y frases castellanas y fijar sus más perfectas acepciones...” [28]

CERVANTES VINDICADO

EN

CIENTO Y QUINCE PASAJES DEL TEXTO

DEL

INGENIOSO HIDALGO

D. QUIJOTE DE LA MANCHA,

que no han entendido, ó que han entendido mal, algunos
de sus Comentadores ó críticos.

POR

DON JUAN CALDERON,

PROFESOR DE HUMANIDADES.

MADRID:

IMPRENTA DE J. MARTIN ALEGRÍA,
Callejon de San Marcos, núm. 6.

1854.

TEÓLOGO PROTESTANTE

Desde su ordenación como ministro anglicano Juan Calderón estuvo dedicado a distribuir entre los españoles biblias, nuevos testamentos, tratados religiosos tanto en Francia como en Londres, así como el oficio religioso, dirigido a los exiliados españoles.

1. Traductor. Calderón tradujo dos obras apoloéticas *Pensamientos sobre el cristianismo y pruebas de su verdad*, de Joseph Droz; y un *Tratado de lecciones fáciles sobre la evidencia del cristianismo*, del arzobispo Richard Whately. (Romera Valero, Op. cit., Juan Calderon, p. 270) En 1852 tradujo la edición de Tejeda de la *Liturgia Anglicana, ó Libro de Oración Común* "edited by J. Calderón" fue publicada en Londres en 1852. [29]

Es, sin embargo, en la Biblia donde hallamos su mayor contribución. Su autoridad en ciencia bíblica era objeto en el Reino Unido de general reconocimiento. La Society for Promoting Christian Knowledge le encomendó la revisión atenta desde el hebreo y griego del texto castellano que Torres Amat que saldría a la luz en 1847. [30]

En el año 1849, trabajaba para la British and Foreign Bible Society londinense, en la revisión de un *Nuevo Testamento*, —reeditado en 1852— y quizás la revisión íntegra de la traducción de la Biblia entera en 1853.

Por último dejó inconclusa la traducción y revisión de *Las Escrituras del Nuevo Pacto*, versión de los Evangelios llevada a cabo entre 1851 y 1857. Calderón revisó la versión griega y española del texto, pero murió y su trabajo fue

completado y terminado por Lorenzo Lucena y William Norton [31]

Transcribió manuscritos en la Biblioteca del Museo Británico y otras bibliotecas londinenses para la *Biblioteca de Reformistas Españoles* de Usoz de Constantino Ponce de la Fuente, Alfonso de Valdés, Francisco de Enzinas, Antonio del Corro y otros autores de la Reforma española del siglo XVI, ya que Usoz sólo se fía de él a causa de su conocimiento de la lengua clásica. [32]

2. Periodista. Mar Vilar afirma que, “puede decirse que Juan Calderón es el iniciador del periodismo protestante en castellano”. [33] El pensamiento de Calderón se vertió en la creación de las primeras revistas de confesión evangélica en español, *El Catolicismo Neto*, redactada íntegramente por Juan Calderón, de la que se hicieron al menos dos ediciones de sus cinco números publicados entre marzo de 1849 y enero de 1851, revista destinada a entrar clandestinamente en España apoyada en la difusión por los contactos de Usoz. Se convertiría así en el primer periódico protestante español de la historia [34]

Al ser prohibida en España la revista *El Catolicismo Neto* de inmediato tuvieron que cambiar la cabecera o el nombre de la revista por el de *El Examen Libre*, saldrían seis entregas, aparecidas “con máxima regularidad: 1 (julio 1851), 2 (enero 1852), 3 (julio 1852), 4 (enero 1853), 5 (julio 1853) y 6 (enero 1854), firmadas como siempre por «Don Juan Calderón, profesor de literatura española». [35] Optó Calderón por dar nuevo nombre —y no suprimir la cabecera, como pensó en principio— al periódico. [36]

El efecto de las revistas protestantes de Calderón fue relevante para la evolución hacia el pluralismo

religioso de España durante el siglo XIX, bien a solas o bien de consuno junto a otros protestantes y colportores del interior (José Vázquez, Francisco de Paula Ruet, Manuel Matamoros, Juan Bautista Cabrera y sus colaboradores Miguel Trigo y Antonio Vallespinosa) o agentes de las sociedades bíblicas del exterior como James Graydon, James Thomson, William Harris Rule o el célebre George Borrow. [37]

Calderón ayudó (a través de sus revistas) a desarrollar núcleos protestantes en Madrid, Sevilla, Cádiz, Granada y Málaga. Su labor fue especialmente fructífera en Sevilla, aunque limitada en su alcance por las leyes y por la presión del clero católico. [38]

CONCLUSIÓN

Es muy deplorable que algunos de los mejores hombres que ha dado este país sean unos perfectos desconocidos aún en su propio entorno. Muchos de ellos, desconocidos, porque disintieron del pensamiento único instalado en España y por ello tuvieron que exiliarse. Antonio Muñoz Molina, miembro de la Real Academia y destacado novelista andaluz dice: “Algunos de los mejores españoles han sido peregrinos y expulsados, traidores a España” [39]. Esta parece ser una de las características de la vida española.

Apunta también Antonio Muñoz Molina: “En la escuela franquista nos enseñaban un pasado de reconquistas, glorias militares y heroicidades religiosas y borraban cualquier posibilidad de que conociéramos otro pasado, el que ahora podría ser más fértil para nuestro presente, el de una tradición literaria de cosmopolitismo, tolerancia y verdad, que va desde la obra del cordobés Ibn Hazm al Arcipreste de Hita, a Fernando de Rojas, a Cervantes, a

Casiodoro de Reina, a Blanco White, a don Manuel Azaña, a tantos rebeldes y desterrados que yacen ahora en el limbo absoluto del desconocimiento y que podría alimentar no solo nuestra imaginación literaria sino nuestra dignidad civil” [40].

A esta lista de ilustres perseguidos que nos proporciona Muñoz Molina podemos añadir nosotros, con cierta humildad, el nombre de nuestro Juan Calderón que ocupa un lugar de honor en el protestantismo español. A Juan Calderón se le puede considerar uno de los principales teólogos españoles del Réveil o Despertar protestante del XIX. Era, además, un competente filólogo, Periodista, traductor y comentarista del Quijote. Resulta lamentable que un personaje de esta categoría sea tan desconocido entre sus paisanos y en España en general.

El Ayuntamiento de Alcazar de San Juan ha hecho justicia a su memoria, no se ha olvidado de tan ilustre paisano, dedicándole una calle, en una barriada moderna, a Juan Calderón con una hermosa placa, además de mencionarle en otra placa en la calle donde residían su padres, la actual calle de la Independencia.

APENDICE: OBRAS DE JUAN CALDERÓN

* ***Cervantes vindicado en ciento y quince pasajes del texto del ingenioso Hidalgo D. Quijote de la Mancha, que no han entendido o que han entendido mal algunos de sus comentadores o críticos.*** Madrid: Imprenta de J. Martín Alegría, 1854. Hay edición moderna de Ángel Romera, Alcázar de San Juan: Patronato de Cultura, 2006.

* ***Don Juan Calderón.*** Edición de Luis de Usoz y Río, Madrid, 1855. Traducido y ampliado con informaciones de su hijo y mujer por Joseph Nogaret, con el título de *Don Juan Calderón. Sa vie écrite par lui-même, suivie de courtes notices sur quatre chrétiens espagnols et sur l'évangélisation de l'Espagne.* París: J. Bonhoure et Cie, 1880. Una tercera edición se hizo con el título de *Las tinieblas a la luz*, Barcelona: Imprenta y litografía de J. Robreño Zanné, 1884. Hay edición crítica moderna de Ángel Romera con el título de *Autobiografía*, Alcázar de San Juan: Patronato de Cultura del Ayuntamiento, 1997.

* ***Revue grammaticale de la langue espagnole.*** Burdeos: E. Mons, 2 vols, 1838 y 1839. La primera parte es un diccionario de reglas y dificultades de la lengua española. Fue reimpresa traducida en parte en su *Revista Gramatical de la Lengua Española*. Madrid, núm. 1, 2, 3 (Fabrero, marzo y abril de 1843; el cuarto número, correspondiente a mayo, es el *Análisis lógico y gramatical de la lengua española*.

* ***Análisis lógico y gramatical de la lengua española.*** Madrid, 1843. Reeditada dos veces más con notas de Francisco Merino Ballesteros (Madrid, 1852 y 1861).

* ***Examen raisonné de l'emploi des verbes ser et estar dans la langue espagnole.*** Bourdeaux: E. Mons, 1836. Extractado en Manuel Martínez de Morentín, *Estudios filológicos*, Londres: Trübner & Cía, 1857, p. 21-43.

* ***Respuesta de un español emigrado a la carta del padre Areso***, Burdeos: E. Mons, 1841. El único ejemplar que queda está en la biblioteca nacional de París.

Interesante por los conceptos literarios, teológicos e historico-sociales, que se describen en este importante escrito.

*** *Diálogos entre un párroco y un feligrés sobre el derecho que tiene todo el hombre para leer las Santas Escrituras y formar, según el contenido de ellas, su creencia religiosa***, manuscrito publicado casi entero por entregas con el título *Discusión amistosa de un párroco con uno de sus feligreses sobre el derecho que tiene todo hombre a leer y estudiar las Santas Escrituras en sus revistas Catolicismo Neto* (núms. 2, 3 y 5, 1849-1850) y *El Examen Libre* (núm. 1, 1851)) y traducida con el título *Conversaciones amistosas con mi sacerdote*, Londres: Jackson y Walford, 1854.

NOTAS

[1] *Del Libro Onceno de bautismos (1789-1795) de la iglesia parroquial de Villafranca de los Caballeros* (Toledo, f. 154v/ -Juan Antonio Hermogenes de Don Juan Calderon -Juan Antonio Hermogenes de Juan Calderon en la Yglesia parroquial desta villa de Villafranca/ en veinte de Abril de mil setecientos noventa y uno. -Yo, Fr. Victor de Santo Tomas de Aquino, Religioso Trinitario descalzo, con licencia de Fr. Don Alfonso Lujan/ cura Prior de dicha Yglesia, Bautice solemnemente a un / niño que nació el día diezynueve del dicho, a las / cinco de la tarde, hijo legitimo de Don Juan Calderon,/ natural de Arganda, y de Doña Juana Espadero, natural de Alcazar, legítimamente casados y vecinos desta dicha villa; puse / le pornombre Juan Antonio Hermogenes; fue/ su Madrina, que lotuvo ynsacrofonte, Francisca /Maria Diaz Alejo, muger de Felipe Rodriguez Yzquierdo, / vecina desta Citada villa, ala que adveri el Parentesco Espiritual y la obligación densenarle la doctrina / Christiana; y lo firma con dicho Seño Prior. -Fr. Don Alfonso Lujan y Cañizares. Fr. Victor de Sto. Thomas de Aquino (cura parroco y bautizador respectivamente), en <https://juanantoniohermogenescalderon.wordpress.com/>

[2] Calderón, J., *Cervantes Vindicado*, Edición, introducción y notas Ángel Romera Valero. Alcázar de San Juan, 2005, p. 23.

[3] Romera Valero, A., en *Juan Calderón, Autobiografía*. Edición crítica de Ángel Romera Valero. Ayuntamiento de Alcázar de San Juan. Patronato de Cultura. Ciudad Real 1997. p. 51.

[4] *Ibíd*, p. 54.

[5] *Ibíd*, p. 54.

[6] Romera Valero, *Op. cit.*, Juan Calderón, p. 17

[7] Romera Valero, *Op cit.*, Cervantes, p. 24.

[8] *Ibíd*, p. 25.

[9] Romera Valero, *Op. cit.*, Juan Calderón, Autobiografía, p. 68

[10] Moreno Berrocal, J., “La historia evangélica de la comarca de Alcázar de San Juan [siglos XVI-XXI]”, Alcázar de San Juan, Patronato Municipal de Cultura, 2005, p. 12.

[11] Romera Valero, *Op cit.*, Cervantes, p. 29.

[12] Moreno Berrocal, J. y Romera Valero, A., *Juan Calderón Espadero: primer cervantista manchego y primer periodista protestante español*, Editorial Peregrino, 2017, p. .

[13] Cf. Juan Bautista Vilar, “El filólogo, helenista y reformador religioso Juan Calderón, en la emigración liberal española de 1823-1833”, en VV. AA. *Antiguo Régimen y Liberalismo. Homenaje al profesor Miguel Artola*, 1994, t. III, pp. 619-626.

[14] Vilar, M., “Juan Calderón, un olvidado gramático en Francia e Inglaterra: su contribución a la enseñanza del español a mediados del siglo XIX”, en *Estudios de Lingüística. Universidad de Alicante*, nº 11, 1996, págs. 411-424, pág. 413).

[15] Romera Valero, *Op cit.*, Cervantes, p. 30.

[16] Vilar, M., “El nacimiento de la Prensa Española en Lengua Española”, en *Actas de las Jornadas sobre Prensa y Sociedad en la España Contemporanea*, Murcia, Publicaciones de la Universidad, 1995, página 113.

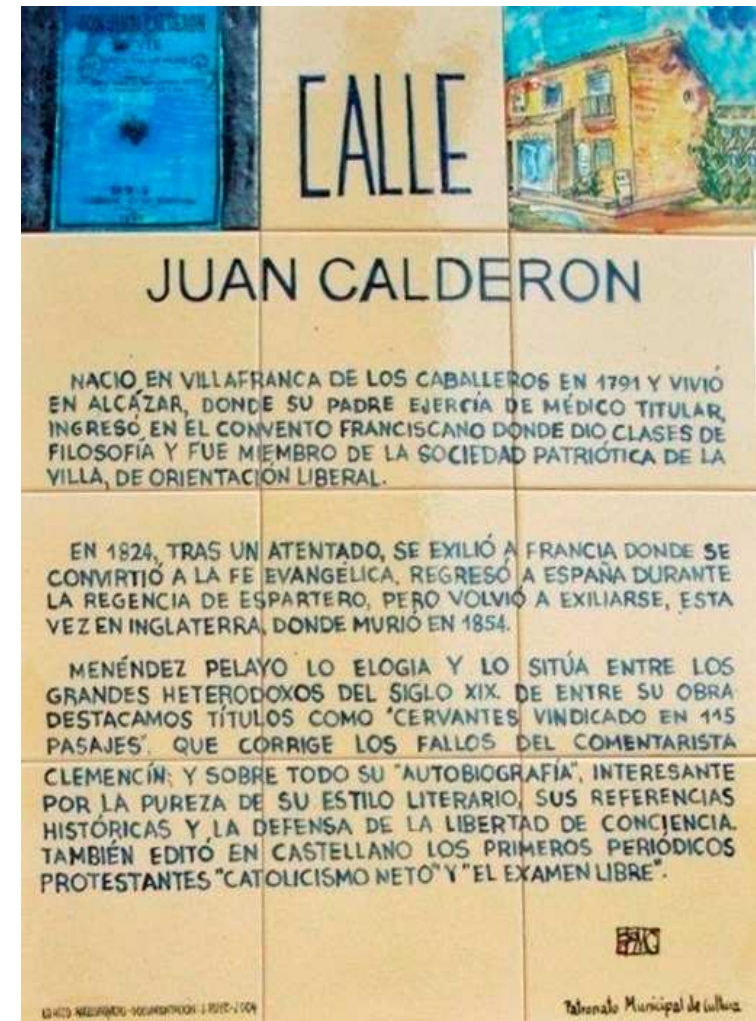
[17] Romera Valero, A., “La respuesta de un español emigrado a la carta del padre Areso de Juan Calderón. Estudio y edición.”, en *Carthaginensia*, núm. 24 (Julio-Diciembre 1994), pp. 411-426.

[18] Vilar, M., *Op. cit.*, El nacimiento..., p. 125. Lo publicaría en *El Catolicismo Neto* núms. 2.º (29 de sept. De 1849), pp. 53-66; núm. 3 (enero de 1850), pp. 123-141); núm. 5 (enero de 1851), pp. 193-203 y *El Examen Libre* núm. 1.º (julio de 1851), p. 2-8.

[19] Vilar, J.B. y Vilar, M., “Juan Calderón, traductor de la Biblia al español en la Inglaterra victoriana”, en *Diálogo Ecuménico*, tomo 30, nº. 96, Universidad Pontificia de Salamanca, (1995), p. 9. <https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000002046&name=00000001.0riginal.pdf>

- [20] Vilar, El nacimiento..., página 123.
- [21] Menéndez Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, Vol. II, Editorial CSIC, Madrid, 1992, pp. 1228-1229.
- [22] Romera Valero, A. Juan Calderón, Patronato Municipal de Cultura, Alcazar de San Juan, 2006, p. 36, en https://www.academia.edu/1153971/Cervantes_vindicado_en_ciento_y_quince_pasajes_del_texto_del_Ingenioso_hidalgo_D._Quijote_de_la_Mancha_que_no_han_entendido_o_que_han_entendido_mal_.
- [23] Romera Valero, A., Juan Calderón. "Un gramático, pensador y cervantista manchego del siglo XIX", en *El quijote dilatado: Ensayos con ocasión del IV centenario de la publicación de la Segunda parte del Quijote*, Ediciones Santa María de Alarcos, Ciudad Real, 2015, p. 240.
- [24] Laguna, J., La biografía de Juan Calderón sale a la luz, en <http://iglesiadeciudadreal.es/recursos/libros/396-la-biografia-de-juan-calderon-sale-a-la-luz>
- [25] Romera Valero, *Op. cit.*, Cervantes, págs. 39-40. Romera nos informa de que también en Inglaterra figuró el manual «en las listas de libros recomendados en las clases de español de la Institución Tayloriana entre 1858 y 1881, y en el King's College de Londres entre 1877 y 1900».
- [26] Menéndez Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, La Editorial Católica, 1978, II, cap. XXX, p. 898. "Pasajes que a doctos académicos, comentadores del *Quijote*, les parecieron jeroglíficos egipcios o escrituras rúnicas, quedan limpios y claros en este opúsculo con sólo cambiar un signo de puntuación, con mudar el sitio de una coma".
- [27] Romera Valero, *Op cit.*, Cervantes, p. 56.
- [28] Viñaza, Conde de la, *Biblioteca histórica de la filología castellana*, Madrid, Imprenta y Fundición de Manuel Tello, 1893.pág. 1.009. https://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=10066450
- [29] Vilar, M., *Op. cit.*, El nacimiento, p. 124
- [30] Vilar, J.B. y Vilar, M., *Op. cit.*, Juan Calderón, traductor, p. 18
- [31] Romera Valero, *Op. cit.*, Juan Calderon, p. 271
- [32] Romera Valero *Op. cit.*, Cervantes, p. 32.
- [33] Vilar García, M., *Docentes, traductores e intérpretes de la lengua inglesa en la España del siglo XIX: Juan Calderón. Los Hermanos Uoz y Pascual de Gayangos*. Murcia, Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2004.
- [34] Vilar, El nacimiento..., *Op. cit.*, págs. 126-127
- [35] *Ibid.*, pág. 136.

- [36] Menéndez Pelayo, *Historia...*, *Op. cit.*, vol. II, pág. 897.
- [37] Romera Valero, *Op. cit.*, Juan Calderón, p. 46.
- [38] *Ibid.*, p. 47
- [39] Muñoz Molina, A., *Pura Alegría*. Círculo de Lectores, Barcelona, 1999, p. 218.
- [40] *Ibid.*, pp. 235,236.



JESÚS LLAMADO EL CRISTO Y LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO

Alfonso Pérez Ranchal**



Jesús llamado el Cristo

Jesús es el único personaje histórico del cual se ha dicho que apenas podemos saber nada sobre él y, sin embargo, ha cambiado la historia de la humanidad de forma radical y definitiva. Incluso alguno llega a negar su existencia.

Resulta paradójico que alguien que marcó de esta forma toda la cultura occidental y sus valores, sea un personaje casi totalmente creado por sus seguidores más inmediatos y por una segunda generación de cristianos de entre la que debemos destacar al apóstol Pablo.

La crítica más radical cuando abordaba la lectura de los Evangelios no se limitó a identificar lo que era perteneciente al Jesús histórico y aquello otro que se debía ubicar bajo la figura ficticia del Cristo de la fe. El Cristo de la fe sería la idealización y divinización del hombre Jesús, todo ello a partir de una fe postpascual sostenida por aquellos que decían haber visto a Jesús resucitado.

** Alfonso Pérez Ranchal es Diplomado en Teología por el CEIBI (Centro de Investigaciones Bíblicas), Licenciado en Teología y Biblia por la Global University.

El Jesús histórico, después de varias “búsquedas” y una infinidad de libros y artículos que reflejaban sobre todo la mentalidad de cada autor, habría sido un judío típico de su tiempo que atrajo a gentes a su alrededor por sus “poderes” taumatúrgicos y que se habría rodeado de un núcleo original de discípulos.

También es muy posible, continúan, que se hubiera creído una especie de mesías con ideas apocalípticas pero que, como tantos otros, habría acabado sus días crucificado y enterrado en una fosa común y cuyo cuerpo quedó ilocalizable. Después alguien dijo haberlo visto vivo de nuevo y el resto, como se suele decir, es historia.

"Al basar la obra de Jesús en la historia de la salvación, ni Pablo ni los Evangelios han introducido un elemento extraño a la persona histórica del Señor. Ciertamente, algunos teólogos modernos consideran que Jesús no tenía conciencia de cumplir una misión divina precisa para con su pueblo, Israel, y de llevar a cabo de este modo el plan de la salvación que Dios había previsto especialmente para él. Pero la mutilación de la tradición evangélica, que esta opinión preconcebida implica necesariamente, es arbitraria y brutal. En realidad, la doctrina y la obra del Jesús histórico no pueden ser comprendidas más que admitiendo que tenía una conciencia de cumplir, en el sufrimiento, la misión del servidor de Yahvé, y la del Hijo del hombre volviendo a la tierra". Oscar Cullmann. [1]

De esta forma el Cristo de la fe es una figura inventada a la luz precisamente de esa fe, enormemente ingenua, dicho sea de paso, que además habría tomado elementos de mitos hartos conocidos de su entorno y gracias al apóstol Pablo pudo extenderse por el Imperio Romano. Pablo es el

responsable de este éxito difícilmente imaginable para un pobre judío fracasado llamado Jesús.

Pero al Jesús histórico tampoco le ha tocado mejor suerte. Amparados en una serie de principios denominados de “autenticidad” se somete a los relatos evangelísticos a los mismos para así catalogarlos como auténticos, posiblemente auténticos o directamente creación de la comunidad. Cuantos más criterios cumpla un texto, más hablaría a su favor.

"El kerigma depende de los hechos históricos, de los hechos sobrenaturales de Dios. Si hablamos de Dios, podemos hablar de milagro. Es extraño que aquellos que se sienten incapaces, debido a su naturalismo, de creer en los milagros, siguen refiriéndose a Dios, el cual es la entidad sobrenatural más grande del relato bíblico. Si Dios existe, los milagros no representan un problema. Y, podemos añadir, que, si Dios no existe, todo lo demás es un problema." Clark Pinnock. [2]

Curiosamente algunos especialistas han llamado la atención a que, si estos criterios se aplican a los relatos de la resurrección, se cumplen todos y así se tendría que llegar a la conclusión de que son verdaderos (esto es originales), auténticos, que recogen un dato real. Pero lo cierto es que en estos casos los resultados no se admiten porque, se argumenta, nadie vuelve a la vida. Esto evidencia una falta clara de coherencia en la metodología.

Pero apliquemos estos mismos principios a un elemento central en los evangelios que nada tiene de milagroso: la conciencia mesiánica de Jesús. De nuevo, no pocos creen que este concepto fue insertado posteriormente y que

obedece a la fe postpascual de los primeros creyentes. Jesús nunca se habría presentado como el Mesías, y mucho menos con ese mesianismo desconocido (o casi) que unía al *Hijo del Hombre* con el *Siervo Sufriente de Yavé*.

Especialmente esto es sostenido por estudiosos de fe judía que intentan rescatar al “hombre histórico” Jesús, y así lo identifican con un judío típico de su tiempo que jamás se salió de la religiosidad de su pueblo. Si se argumenta que en los evangelios hay textos que indican esa identificación como Hijo del Hombre y Siervo Sufriente, la respuesta es que son añadidos posteriores.

Si preguntas por qué, la respuesta es una vuelta a enunciar lo primero que se ha manifestado: era un judío propio de su tiempo. Esto es claramente un argumento circular, se retroalimenta, es una autoreferencia, no es sostenible racionalmente.

“Según el carácter literario e histórico de los Evangelios, tenemos buenas razones para verlos como serias fuentes de información sobre la vida y enseñanzas de Jesús y, por ello, sobre los orígenes históricos del cristianismo (...) Luego, la decisión que el experto tome de aceptar o no aceptar dichos relatos estará más condicionada por su concepción del mundo 'sobrenatural' que por las consideraciones estrictamente históricas.” R. T. France. [3]

De esta forma, si aplicamos los siete principios de autenticidad más relevantes (Testimonio múltiple; Desemejanza; Vergüenza; Contexto y expectación; Efecto; Principios de adorno; y Coherencia), la conclusión es que se trata de textos que recogen dichos y creencias originales de y sobre Jesús. Y si tanto los relatos de la resurrección como

los que hablan de su mesianismo son fundacionales, los evangelios adquieren una dirección que marca hacia la fe tradicional y todo el conjunto se muestra coherente hasta con las razones por las que Jesús, el Mesías, fue crucificado.

No es que los evangelios no tengan sentido y sean el resultado de un refrito alargado en el tiempo, sencillamente no pueden aceptar lo que los mismos nos dicen. Nuestra mentalidad posmoderna o líquida ya no admite este tipo de declaraciones porque para ella lo real es el aquí y ahora, las pantallas de ordenador, las sensaciones al límite y las rayas de cocaína.

“Muchos piensan que es posible determinar si un milagro del pasado ocurrió realmente examinando testimonios ‘de acuerdo con las reglas ordinarias de la investigación histórica’. Pero las reglas ordinarias no entran en funcionamiento hasta que hayamos decidido si son posibles los milagros, y si lo son, con qué probabilidad lo son. Porque si son imposibles, entonces no habrá acumulación de testimonios históricos que nos convenzan. Y si son posibles pero inmensamente improbables, entonces sólo nos convencerá el argumento matemáticamente demostrable. Y puesto que la historia nunca nos ofrecerá este grado de testimonio sobre ningún acontecimiento, la historia no nos convencerá jamás de que ocurrió un determinado milagro.

Si, por otra parte, los milagros no son intrínsecamente improbables, se sigue que las pruebas existentes serán suficientes para convencernos de que se ha dado un buen número de milagros. El resultado de nuestras investigaciones históricas depende, por tanto, de la visión filosófica que mantengamos antes incluso de empezar a

considerar las pruebas. Es, pues, claro que la cuestión filosófica debe considerarse primero.” C. S. Lewis. [4]

Karl Rahner decía algo impresionante que en más de una ocasión he citado, aunque en estos momentos no recuerdo en dónde: *“Nosotros, los cristianos ortodoxos, no deberíamos eliminar con excesiva rapidez un Jesuanismo de ese tipo en sus manifestaciones más variadas. Se podría uno preguntar si un ser humano detentador de un amor absoluto y puro, libre de todo género de egoísmo, no ha de ser algo más que mero hombre”.* [5]

O expresado con otras palabras: aunque Jesús fue un ser humano como nosotros, todo en él apunta a otra realidad más grande y que lo envuelve. Esto evidencia que aquellos que son capaces de diseccionar los evangelios e incluso pretenden conocer qué es lo que Jesús dijo o lo que probablemente hizo o no, parecen no percatarse de que existen toda una serie de actitudes y comportamientos, de pequeños gestos y acciones que son de un carácter verdaderamente milagroso pero que no se incluyen dentro de esta categoría o definición.

Catalogar, por ejemplo, como no histórica la alimentación de los cinco mil y acto siguiente afirmar que no habría problema en aceptar como real la negativa de Jesús a vengarse de sus adversarios, es no haberse percatado de la cohesión que tienen los evangelios a este respecto. Personalmente me parece tan milagrosa la multiplicación de los panes y los peces como la demostración de su amor incluso a aquellos que lo odiaban. Esto último, en el ámbito humano, sí que es auténticamente milagroso.

"Nunca abrigó un mal pensamiento; no hubo engaño en su boca, no tuvo deseos egoístas ni fingió, no causó daño a persona alguna, actuó sin malicia ni odio, aún con quienes lo calumniaban y maltrataban. Entendía a las personas como nadie, y hablaba y enseñaba 'como quien tenía autoridad'...". Alvin J. Schmidt. [6]

La tragedia de nuestra sociedad poscristiana es que vive en un absoluto atolladero moral. Horrorizada por la violencia que se da en su seno, no deja de clamar para que se erradiquen las muertes de mujeres a manos de sus parejas, para que se conciencie sobre el terrible acoso escolar que no pocos sufren o para que se potencie cada vez más una correcta sensibilidad por el planeta y sus recursos. Pero parece estar ciega al hecho de que no se puede ir en contra de sus propias raíces morales, que son judeocristianas, y a la par reclamarlas en el vacío y descontextualizadas.

Fue Jesús el primero que hizo del desvalido el protagonista, del maltratado el personaje central de la bondad divina. El héroe para el Galileo no estaba en la mitología griega, sino que era un despreciado samaritano. Con ello volcó los valores de su sociedad y cambió la historia para siempre.

"Creamos a hombres sin corazón y esperamos de ellos virtud e iniciativa. Nos reímos del honor y nos horrorizamos al encontrar traidores entre nosotros. Castramos y mandamos al castrado a ser fructífero". C. S. Lewis. [7]

No está nada mal para una persona de la que, según algunos, no sabemos casi nada. Si todo esto ocurrió con base en un personaje mítico e inventado, lo mejor es pensar en

una nueva variante de lo que consideramos milagroso y colocar allí a Jesús llamado el Cristo.

¿Qué es aquello que podemos considerar como auténticamente cristiano? Expresado de otra forma, ¿cuál es el núcleo, el meollo, el centro desde donde comenzar a comprender la fe, aquello que sirva de guía para dirigir la vida cristiana?

¿Se trata en sostener una determinada teoría de inspiración bíblica? ¿Tal vez la respuesta se encuentre en el libro de Hechos y en la acción del Espíritu Santo sobre las congregaciones? ¿Está la clave en una fe inquebrantable, en buscar la prosperidad a toda costa o en sentir cada vez con mayor fuerza la acción del Espíritu divino? En claro contraste, ¿será lo más conveniente considerar las Escrituras y la mentalidad bíblica como algo proveniente del pasado, de una cosmovisión precientífica que debe ser superada en todos y en cada uno de sus relatos?

Sin duda, el judaísmo primero y posteriormente el cristianismo no se consideraban a sí mismos como el resultado de tradiciones puramente humanas, esto es de la acumulación de experiencias cotidianas explicadas en términos sobrenaturales. Tanto para unos como para otros la irrupción de Dios en la historia se había producido. No se trata, por tanto, de la creación del teísmo desde la antropología, sino de la consideración de la revelación divina desde el propio ser humano. El hombre no inventa a Dios, sino que lo explica desde su realidad, su entorno y su historia.

La Biblia en cuanto Palabra de Dios, es el registro en términos humanos de un encuentro personal entre Dios y el

hombre, que conforma la historia de la salvación y guía la experiencia creyente. Como tal historia, con el lenguaje, localización, símbolos y figuras propios de un tiempo y situación históricos, obedece a los parámetros de lo temporal, la situación a la que originalmente corresponde. La atemporalidad de las verdades de la revelación no está en su forma, sino en su contenido, en cuya apropiación existencial e intelectual intervienen factores de fe, formación, estudio y momento histórico. [8]

De todas estas consideraciones se desprende algo esencial, y es que sin una auténtica revelación divina no podría existir un cristianismo real, distintivo, y por el contrario se trataría de otro tipo de religiosidad en medio del ancho mar de las espiritualidades humanas.

Esta revelación fue registrada en las Sagradas Escrituras, tanto de judíos como de cristianos. Por tanto, es allí a donde deberemos ir para intentar responder a la cascada de preguntas iniciales. Pero aquí se produce uno de los mayores problemas que en el presente tiene cierto cristianismo: ¿dónde está lo genuinamente cristiano en la Biblia? ¿En toda ella? ¿Es lo mismo el libro de Levítico que el de Amós? ¿Extraemos las mismas conclusiones en Josué que en Lucas? Como consecuencia de esta desorientación es que se dan posiciones enfrentadas, serias descalificaciones y no pocas acusaciones.

D. S. Russell apunta: *No todos los libros de la Sagrada Escritura eran considerados con la misma autoridad, así como tampoco las tres secciones en las que estaba dividida inspiraban la misma autoridad. Los judíos situaban como formando un edificio de tres pisos, en el cual, el más alto*

representaba la Tora, el próximo los Profetas y el inferior los Escritos.

Desde Esdras en adelante el judaísmo, que gradualmente se desarrolló, concedió la mayor de la importancia a la revelación como tal de la Tora dada por Dios a Moisés, y reconoció la subsiguiente historia como de mucha menos importancia... [9]

El judaísmo en el cual vivió Jesús en absoluto creía que toda la Escritura que ellos poseían era igualmente inspirada y, ni mucho menos, con la misma autoridad. Por encima de todo estaba la Torá, lo que nosotros llamamos Pentateuco. Después venían los “Profetas”, y a mucha más distancia los “Escritos”. Ellos tenían muy claro que si algo aparecía en, por ejemplo, el Deuteronomio era esto lo normativo, lo esencial y lo verdaderamente inspirado.

Cierto tipo de cristianismo parece que está muy desorientado en este sentido. Con una idea fijada a fuego que sostiene que todo lo que está en la Biblia tiene la misma inspiración, autoridad y vigencia, lo paradójico se da cuando aparecen diferencias enormemente marcadas que se traducen en posiciones muy distanciadas unas de otras.

Un numeroso grupo está de continuo hablando con términos del Antiguo Testamento. Acaban encarnando posiciones duras, legalistas, auténticos asesinos de la alegría y de la Gracia. Curiosamente, muchos de los que pertenecen a grupos carismáticos también han encontrado en esta división de nuestras Biblias un arsenal de términos que, bajo la pretendida acción del Espíritu, los colocan como centro de su espiritualidad. Así hablan de adoración, de

templo, de unción, de profecías, de entrar en la presencia de Dios, etc.

Los carismáticos han encontrado aquí su razón de ser. Han extraído estos vocablos y expresiones, y para “actualizarlos” han considerado que el libro de Hechos es el adecuado. Es bajo el poder del Espíritu Santo que la iglesia verdadera debe vivir, y este poder tiene sus manifestaciones en lo que llaman dones sobrenaturales. Lenguas, milagros, éxtasis, profecías... es el estado natural en el que viven y es el que toda iglesia verdadera debe procurar.

En medio de estos dos extremos podemos colocar a otro gran grupo que toma tanto de unos como de otros. En ocasiones se consideran a sí mismos como creyentes “equilibrados”, ya que bajo su criterio desechan unas interpretaciones y potencian otras, y dicen no identificarse con ninguno de los dos grupos anteriores. Lo que todos ellos parecen no haber comprendido es que la Biblia no es un todo que deba ser considerado como normativo para los cristianos.

El judaísmo del Segundo Templo llegó a entender esto de manera muy clara, ya que necesitaba fundamentar su vida de fe como pueblo escogido, y de esta forma hicieron esa estructura de tres pisos en donde colocaron en lo más alto los escritos atribuidos a Moisés.

Jesús participada de esta concepción y es en este contexto en donde el evangelista Juan nos informa de lo siguiente: *“Porque la ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad nos vinieron por medio de Jesucristo”* (Juan 1:17).

Juan nos está diciendo que lo más relevante de toda la Escritura no es un libro o un texto más, sino una persona. La revelación máxima y final es Jesús de Nazaret y su figura se encuentra registrada en los Evangelios. Son estos Evangelios los que tienen toda la prioridad y relevancia sobre cualquier otra porción escritural. La razón es que únicamente entendiendo la figura del Verbo encarnado llegaremos a tener la clave para la comprensión del resto de la revelación escrita.

Los judíos habían hecho de la Torá el centro de su vida religiosa. Eran los escritos de Moisés los que se consideraban con una inspiración sin igual, una autoridad por sobre todo lo demás. Jesús nos compele a que hagamos lo mismo con su persona. Es esencial que comprendamos que el cristianismo se trata de precisamente esto, del seguimiento del Maestro tal y como él nos los marcó.

No es cierta, por tanto, la caricatura del Dios legalista que algunos nos quieren hacer creer; tampoco el supuesto poder, unciones y prosperidad que otros nos pretenden colar, ni por supuesto los que nadan en medio tomando, sin ningún criterio claro, de aquí y de allí. La centralidad de la fe no hay que buscarla ni en Moisés ni en el libro de los Hechos, sino en el Jesús que presentan los Evangelios canónicos. Si comprendemos su figura y propuesta, entenderemos el resto, de lo contrario estaremos distorsionando su mensaje y traicionando su persona.

Ser cristiano, por tanto, no es considerarse por encima del resto de mortales, no es ascender a la categoría de ángel encarnado, sino todo lo contrario, vivir la plenitud de lo humano. Debemos imitar a un Hombre que decía ser la encarnación de la voluntad divina.

Jesús consideró que existía más grandeza en los lirios del campo que en todo el esplendor del rey Salomón. Le gustaba verse rodeado de niños, disfrutaba acudiendo a un banquete de bodas, quería estar en compañía de los suyos. Sus parábolas hablaban de la vida cotidiana, del quehacer diario de cada persona y era allí, en cada momento, que Dios acontecía, que estaba presente.

NOTAS

[1] Cullmann, O. (1968). *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Editorial Estela, S. A., p. 94.

[2] Pinnock, C. (2004). *Revelación bíblica*. Barcelona: Clie, p. 36.

[3] France, R. T., citado en Michael, W. y Moreland, J. P., eds. (2003). *Jesús bajo sospecha*. Barcelona: Clie, p. 201.

[4] Lewis, C. S. (2009). *Los milagros*. Madrid: Ediciones Encuentro, S. A., pp. 8, 9.

[5] Rahner, K. citado en Sobrino, J. (1982). *Jesús en América Latina*. Santander: Sal Terrae, p. 47.

[6] Schmidt, A. J. (2004). *Impacto demoledor. Cómo el cristianismo ha transformado la civilización*. Miami: Editorial Vida, p. 17.

[7] Lewis, C. S. (1998). *La abolición del hombre*. Madrid: Ediciones Encuentro, p. 29.

[8] Ropero, A., *Introducción a la filosofía* (Terrassa, CLIE, 1999) 38.

[9] Russell, D. S., *El período intertestamentario* (El Paso, Casa Bautista de Publicaciones, 1997) 55.

“AL JUDÍO PRIMERAMENTE, Y TAMBIÉN AL GRIEGO” LA PRIORIDAD DEL PUEBLO JUDÍO: ¿PRINCIPIO GENERAL O SITUACIÓN COYUNTURAL?

Rubén Gómez^{††}



Después de muchos siglos de cuestionar a Saulo (Pablo) como judío de pro, hay una corriente académica que en las últimas décadas aboga por interpretar la persona, mensaje y obra del apóstol a la luz de su condición de “israelita, de la descendencia de Abraham, de la tribu de Benjamín” (Rom 11:1), “hebreo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo” (Flp 3.5). Esta escuela, conocida como “perspectiva radical sobre Pablo” o “Pablo dentro del judaísmo”, aporta un enfoque ciertamente interesante que nos invita a releer los escritos paulinos en una clave muy distinta a la que ha sido habitual entre la mayoría de intérpretes y teólogos cristianos. Así, pese a ser el “apóstol [enviado] a los gentiles” (Rom 11:13), se nos dice que Pablo nunca renunció a ser quien era: un judío observante de la Torá que había tenido un encuentro personal con el Mesías

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

de Israel y Salvador del mundo [1]. Si esto fuera así, no sería descabellado pensar que este hecho se dejaría traslucir en su correspondencia, la cual supone una parte muy significativa de lo que hoy conocemos como Nuevo Testamento.

Dado el considerable tamaño del corpus paulino, en este artículo vamos a fijarnos tan solo en un breve pasaje: Romanos 1:16-17, considerado por muchos como el tema principal de esta famosa carta, donde encontramos sintetizada la tensión dialéctica entre el “para todos” del evangelio, la salvación y la fe, es decir, la igualdad entre judíos y gentiles en el Mesías, y la prioridad de Israel (“al judío primeramente, y también al griego”, 1:16b). Teniendo en cuenta que el tema de la justificación por la fe es algo universal y atemporal en opinión de prácticamente todos los comentaristas, ¿cabe tomar la prioridad del Israel histórico (“según la carne”, 1 Cor 10:18), algo que tanto parece preocupar al apóstol (cf. Rom 9-11), como un asunto igualmente perentorio o una simple contingencia del momento? Para responder a esta pregunta, analizaremos la última parte del versículo 16 a la luz del ministerio y la enseñanza de Pablo, con la intención de dilucidar la posible vigencia teológica y misional de estas palabras.

Romanos en el contexto de los escritos paulinos

Numerosos autores consideran la epístola a los Romanos como lo más parecido que podemos encontrar en el Nuevo Testamento a una obra de teología sistemática. Sin embargo, aun siendo a todas luces el más sistemático de sus escritos, Romanos mantiene su carácter de documento *ad hoc*, pegado a las circunstancias concretas de los creyentes que vivían en ese momento en Roma. Dice Beker que la hermenéutica de Pablo “se caracteriza por la interacción recíproca entre la constante del evangelio y las variables de

la circunstancia histórica. A esta interacción la llamo la relación dialéctica entre la coherencia del evangelio y la contingencia de las situaciones a las que se aplica el evangelio” [2]. Le corresponde al lector-intérprete, por tanto, distinguir cuidadosamente entre lo universal y lo particular, entre el principio inalterable y la aplicación coyuntural.

Dentro de la visión global de Pablo, el cuerpo del Mesías está compuesto por miembros de Israel y de las naciones (los gentiles). Es una especie de *e pluribus unum* [3] espiritual en el que priman tanto la unidad como la diversidad (cf. Rom 12:4-5), pero donde nadie pierde su particularidad. En este sentido, es como un ramo, cuya hermosura no reside en que cada flor deje de ser lo que es, sino en que rosas, claveles, lirios y demás variedades conformen una unidad armónica de colores y aromas sin dejar de lado su especificidad. Así sucede también con el cuerpo de Cristo. No es una masa amorfa, sino una unidad en la que se mantienen las distinciones.

El apóstol expone en detalle su evangelio (cf. Rom 2:16b). Este evangelio es, de forma sintética, el cumplimiento de las promesas proféticas (1:2) en la persona de Jesucristo (1:3; por eso es el “evangelio de su Hijo”, 1:9). Un evangelio que es poder de Dios (1:16), que revela su justicia (1:17) y que se recibe por fe (1:17) [4]. Una fe que ha de traducirse en obediencia por parte de todos los seres humanos (1:5) [5].

En ningún escrito del apóstol, y mucho menos en Romanos, hay el mínimo atisbo de que judíos y gentiles tengan vías distintas de acceso a Dios o que los primeros sean más importantes que los segundos (cf. Rom 3:9; 29; 10:12). En cuanto a la salvación por medio de la fe, no hay discusión posible: todos estamos en pie de igualdad (Rom 1:16-17). No

hay lugar para ningún tipo de teología del doble pacto, de una Torá o ley mosaica para los judíos y un nuevo pacto basado en la gracia para los gentiles. Solamente la fe, un sentido profundo de confianza en la salvación provista por Dios a través del Mesías que se expresa mediante la obediencia, es la tabla de salvación que puede evitar que perezcamos. Es lo soteriológico lo que nos iguala a todos, lo que nos une. Ahora bien, existen distinciones, ya que esa unidad no nos convierte en un ente informe.

Toda jactancia o arrogancia queda excluida ante lo que Dios ha hecho en Cristo. Es por pura gracia, así que nadie –judío o gentil– puede atribuirse merecimiento alguno (Ef 2:9). Sin embargo, a tenor de Rom 1:16, “Porque no me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree; al judío *primeramente*, y también al griego”, existe cierta prioridad en la actuación divina. ¿A qué se refiere Pablo? ¿Se trataba tan solo de una prioridad misionera, condicionada históricamente, o de una prioridad teológica de mayor calado?

La prioridad de los judíos en el Nuevo Testamento

La prioridad de los judíos ya aparece en los propios evangelios. Así, Jesús le dice a la mujer sirofenicia que acude a él en busca de ayuda que deje saciarse primero “a los hijos” (Mc 7:27). El pasaje paralelo de Mt 15:24 aclara que esos “hijos” son “las ovejas perdidas de la casa de Israel” (es decir, el pueblo del pacto). Y esta no es la única ocasión en que el Señor emplea este término. En Mt 10:5-6, Jesús envía a sus discípulos a predicar y les encarga explícitamente: “Por camino de gentiles (lit. “las naciones”) no vayáis, y en ciudad de samaritanos no entréis, sino id *antes* a las ovejas perdidas de la casa de Israel”. Por tanto, de la misma manera que Jesús fue enviado a la casa de

Israel (Mt 15:24; cf. Jn 1:11), también lo fueron, en primera instancia, sus discípulos. Únicamente al final del evangelio de Mateo se hace extensiva la obligación de llevar el mensaje a todos (Mt 28:18-20; cf. Lc 24:46-47).

Tras las instrucciones del Jesús resucitado (Hch 1:8 “pero recibiréis poder, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo, y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria, y hasta lo último de la tierra”), el libro de Hechos continúa evidenciando esa prioridad cuando el propio apóstol Pedro, en un discurso dirigido a la multitud dice: “Vosotros sois los hijos de los profetas, y del pacto que Dios hizo con nuestros padres, diciendo a Abraham: En tu simiente serán benditas todas las familias de la tierra. A vosotros *primeramente*, Dios, habiendo levantado a su Hijo, lo envió para que os bendijese, a fin de que cada uno se convierta de su maldad” (Hch 3:25-26). Ese concepto de “a vosotros *primeramente*” se repite en Hechos 13:46: “Entonces Pablo y Bernabé, hablando con denuedo, dijeron: A *vosotros* a la verdad era necesario que se os hablase *primero* la palabra de Dios; mas puesto que la deseáis, y no os juzgáis dignos de la vida eterna, he aquí, nos volvemos a los gentiles” [6] y Hechos 26:20 “anuncié *primeramente* a los [judíos] que están en Damasco, y Jerusalén, y por toda la tierra de Judea, y a los gentiles, que se arrepintiesen y se convirtiesen a Dios, haciendo obras dignas de arrepentimiento”.

Así pues, la prioridad de los judíos está profundamente enraizada en la visión que Pablo tiene de su ministerio. En ese sentido, Romanos 1:16 encaja perfectamente con Efesios 1:12-13. Allí, las bendiciones que Dios ha derramado sobre todos los creyentes han llegado *primeramente* a *nosotros*, los que *primeramente* esperábamos en Cristo (el Mesías). Y luego, también, a *vosotros*, esto es, a los gentiles.

La prioridad de los judíos en Romanos

Hablar de prioridad es abrir la caja de Pandora. El simple hecho, fácilmente constatable, de que los cristianos del siglo XXI se sientan cómodos con la primera parte de Romanos 1:16 (una salvación para “todos”) y pasen de puntillas o se muestren ofendidos o agraviados por la segunda parte del mismo versículo (primero para el judíos, luego para los demás), ya debería alertarnos de que algo no anda bien con las interpretaciones mayoritarias al uso.

Prioridad **no** significa favoritismo, ni mucho menos privilegio étnico. Existe un orden de prioridades, tanto para lo bueno como para lo malo (cf. Rom 2:9-10), pero eso no implica que Dios haga acepción de personas (Rom 2:11; cf. Dt 10:17; Hch 10:34; 1 Pe 1:17) [7]. La prioridad obedece a la existencia de un pacto y a la fidelidad inquebrantable de Dios hacia ese pacto. Esto no resulta tan difícil de entender si pensamos en nuestros cónyuges. Nuestro esposo o esposa no son más que el resto de hombres y mujeres que habitan esta planeta, pero son los únicos con los que hemos establecido un pacto, y por eso son, y con razón, lo primero. Otro ejemplo: nuestros hijos pueden comportarse mejor o peor, incluso cometer actos horribles, pero nunca dejan por ello de ser nuestros hijos. Existe un vínculo con ellos que no cambia en función de las circunstancias. Seguramente habrá otros hijos que sean mejores, pero no son los nuestros.

Así pues, algunas de las preguntas que deberíamos hacernos son: ¿Qué quiere decir Pablo cuando habla del “judío *primeramente*”? ¿Se trata de un principio general o de algo coyuntural? ¿Existe alguna vinculación de causa y efecto entre Romanos 11:29, “Porque irrevocables son los dones y el llamamiento de Dios”, y un evangelio “para el judío *primeramente*”? ¿Tiene algo que ver con la elección y los

pactos (Rom 3:2; 9:4-5)? ¿Qué incidencia deben tener este versículo y su contexto con la labor actual de los discípulos de Cristo?

Interpretaciones de la prioridad de los judíos a lo largo de la historia

La declaración “al judío primeramente” ha sido interpretada de distintas maneras a lo largo de la historia [8]. Dauermann [9] habla de la interpretación descriptiva (histórica o declarativa), paradigmática (modelo o patrón), restrictiva, prescriptiva (orden o mandato) y profético-progresiva. Fritz [10] las resume en tres: prioridad histórica (donde incluye tanto la descriptiva como la paradigmática de Dauermann), prioridad histórico-pactual y prioridad misional. David Rudolph [11] identifica hasta seis opciones; a saber: los que eliminan el adverbio “primeramente” por completo, los que lo pasan por alto (infravalorando su importancia), los que lo consideran un auténtico misterio, los que lo toman en un sentido cronológico o secuencial, los que lo entienden como una estrategia fruto del pragmatismo y los que lo interpretan en el contexto de la elección y el pacto de Dios con Israel.

Siguiendo en líneas generales la clasificación de Rudolph, el más claro ejemplo de la primera postura sería Marción, para quien el evangelio no era para el judío primeramente, sino para todos. Lógicamente, para que esto fuera así, deberíamos contar con pruebas textuales sólidas de la omisión del adverbio *proton*. Sin embargo, la lectura actual está perfectamente atestiguada [12].

Käsemann [13] lo explica muy bien: “al penetrar en las realidades terrestres, al evangelio le corresponde tratar con la ley [*nomos*] desde el comienzo mismo. Una época posterior ya no lo comprendió. Así, Marción, seguido por

algunas variantes textuales, suprimió *πρώτον*. El carácter ofensivo del término todavía puede verse cuando se hace referencia a una concesión sin valor real (Lietzmann), cuando se conjetura sobre una posible interpolación procedente de 2:1s. (J. Weiss, ‘Beitrage’, 212s.), o (Zahn; Kühl; H. W. Schmidt) cuando el término se aplica por igual a judíos y griegos como aquellos que comparten un privilegio y una necesidad comunes”.

Hoy día nadie considera la opción de que el versículo 16 no incluyera originalmente el término *proton* (que, además, tiene mucho sentido en el contexto general de Romanos y de la visión del apóstol). Por lo tanto, ante la imposibilidad de escindirlo del versículo, algunos autores se limitan a eliminarlo de hecho, de hacer como si no existiera. Es lo que hace F. F. Bruce, quien no le dedica ni una sola palabra a Rom 1:16b en su comentario a la epístola. Por su parte, Lietzmann [14] lo vacía de auténtico significado cuando afirma displicentemente que se trata de “una concesión sin valor real al ‘pueblo escogido de Dios’”.

Los hay que optan por no mojarse, como Luke Timothy Johnson, quien comentando el pasaje dice que “la tensión entre universalismo y particularismo ocupa el lugar central del problema que aborda Romanos o, por mejor decir, el núcleo del misterio de la voluntad de Dios que Romanos pretende desentrañar” [15]. Así, relegando la cuestión al ámbito de los misterios inescrutables de Dios, se deja en suspenso cualquier decisión sobre por qué Pablo dice lo que dice.

La interpretación cronológica o histórica está muy extendida entre los comentaristas. En este grupo encontramos a quienes lo constatan sin más, como Dodd [16], quien asevera que [Pablo] “admitirá que los judíos tienen una

cierta prioridad”, pero no especifica más, salvo que se trata, en principio, “de un simple hecho histórico”, aunque lo más habitual es leer comentarios que reconocen la prioridad histórica para, acto seguido, atenuarla apelando al carácter universal del evangelio.

El famoso teólogo Karl Barth toma el término *judío* como representante del “hombre religioso-ecclesial” [17], despojándolo de cualquier sentido literal. Cranfield, por su parte, reconoce que “«primero» indica que el judío tiene cierta prioridad” [18]. En cuanto a Samuel Pérez Millos [19], considera que *al judío primeramente* “no indica necesariamente prioridad, sino sucesión... y que no permite entender que exista una determinada preeminencia del judío ante el gentil”. Esta afirmación la basa en que “los elementos diferenciales quedan resueltos en la nueva creación de Dios en Cristo (1 Co. 7:19; Ef. 2:13-14; Col. 3:11)... La Cruz elimina cualquier distinción en la oferta de salvación. Por tanto, las restricciones que el Señor establece en esta primera misión a los discípulos son temporales y necesarias en el desarrollo inicial de la misión evangelizadora”. Para Pérez Millos, el evangelio niega cualquier diferencia (Rom 10:12). Hendriksen opina que ese “fue el orden divino planificado por Dios en la historia” [20], pero que con la venida de Cristo las cosas cambiaron, de manera que “la pared intermedia de separación entre judío y gentil ha sido completamente derribada (Ef. 2:11-22), y que ya no existe ninguna distinción (Ro. 10:11, 12)”. Igual piensa Newell [21], para quien la predicación del evangelio comenzó en Jerusalén, siguió en Antioquía y luego tuvo como “centro de operaciones” la ciudad de Éfeso. Allí “fue abolida en las congregaciones toda distinción entre judíos y griegos”. En consecuencia, no cabe entender esta expresión como “un orden de presentación del evangelio para esta dispensación” ya que, de lo contrario, se estaría

negando “la Palabra de Dios de que ya no hay distinción entre judío y griego, ni en cuanto al hecho del pecado (Rom 3:22), ni en cuanto a la eficacia de la salvación (Rom 10:12). Quedan sin sentido las palabras de Pablo en Gálatas 4:12, si los judíos conservan aún un puesto especial”. Ernesto Trenchard [22] enfatiza asimismo la universalidad del evangelio, y escribe: “Es el mensaje que «ha sido predicado en toda la creación que está debajo del cielo» según las palabras de Pablo en Col. 1:23, lo que significa que, potencialmente, no admite diferencia ni excepción, aunque el proceso de llevar el mensaje a todos puede ser muy largo. Los judíos fueron los primeros en escuchar el Evangelio por boca del Señor mismo y de los Apóstoles –sin mencionar aquí los primeros rayos del Evangelio que se vislumbran en el Antiguo Testamento– pues tal privilegio correspondía al pueblo del pacto. Sin embargo es el mismo Evangelio para ellos y para los gentiles, basándose en la obra redentora de Cristo y ofrecido a todos a condición de que se arrepientan y pongan su fe en el Salvador”.

Ahora bien, abundan igualmente los que ven detrás de lo puramente cronológico motivos de mayor peso. Así, C. K. Barret dice: “Para Pablo, que los judíos fueran los primeros en escuchar el evangelio es algo más que un hecho histórico; se debió a la elección de Dios” [23]. Kuss reconoce: “Ciertamente que el judío – visto desde la historia de la salvación – tiene una ventaja sobre los otros, y es la de haber sido llamado antes a tomar una decisión; pero en definitiva y a la larga el Evangelio es un mensaje para todo el mundo” [24]. Para Fitzmyer, existe “una prioridad para el judío, tanto *de facto* (en un sentido temporal, cronológico) como *de iure* (según ve Pablo la historia de la salvación, este evangelio fue anunciado a través de los profetas de Israel, 1:2 cf. 2:9; 9:1-11:36)” [25], mientras que Dunn considera que Pablo “no olvida ni por un instante, y tampoco quiere que sus lectores

gentiles lo hagan... la prioridad judía en los propósitos salvíficos de Dios (cf. 3:3-4; caps. 9-11); pero igualmente fundamental es su convicción de que la prioridad de los judíos no mueve ni un ápice los ‘términos de la salvación’ más allá de la fe. La necesidad de explicar y defender este doble énfasis es la fuerza motriz que está detrás de toda la epístola” [26]. Schreiner concluye: “Para Pablo, la prioridad de los judíos no era una mera realidad histórica que ahora hubiera caducado” [27].

Otros, aun reconociendo que *al judío primeramente* hace referencia a una prioridad histórico-salvífica, se aprestan rápidamente a añadir que esa prioridad dentro de la historia de la salvación ha sido abolida en Cristo. Lo cierto es que la prioridad cronológica es un hecho histórico incuestionable (i.e., el mensaje del evangelio llegó primero al pueblo de Israel y posteriormente a las naciones), así que es una obviedad que no aporta nada sustancial a este versículo tan importante. Si *primeramente* alude a algún tipo de prerrogativa, esta debe encontrarse necesariamente en la elección y los pactos, no en una superioridad ontológica o étnica. Esa debe ser, pues, la clave interpretativa (Dt 7:6 “Porque tú eres pueblo santo para Jehová tu Dios; Jehová tu Dios te ha escogido para serle un pueblo especial, más que todos los pueblos que están sobre la tierra”).

Campbell [28] lo resume perfectamente: “Para Pablo, *al judío primeramente* no significa una misión a los judíos solo hasta que Israel sea ganado para el evangelio. Para Pablo, *al judío primeramente* se refiere a mucho más que esta prioridad temporal. En su labor evangelizadora, Pablo probablemente fue primero a las sinagogas pero, mucho más importante todavía, el apóstol espera que los gentiles reconozcan la inalienable posición del cristianismo judío como el árbol en el que ellos, como ramas, están injertados.

Para Pablo, *al judío primeramente* significa el reconocimiento de la permanente elección de Israel”.

Cómo aplicar la prioridad de los judíos en la actualidad

Tras este breve repaso, resulta obvio que la evidencia textual nos impide erradicar *primeramente* del texto canónico. En consecuencia, tampoco se puede ignorar su presencia o dejar en suspenso su significado. Por su parte, si interpretamos Romanos 1:16b en un sentido puramente histórico o estratégico, tal como hacen muchos, el texto parecería tener una fecha de caducidad y difícilmente podría aplicarse hoy. Pero es que, además, para cuando el apóstol escribió estas palabras el grueso de sus compatriotas ya se mostraba reacio a recibir el mensaje del evangelio, con lo que pensar en motivos estrictamente cronológicos o de estrategia misionera no tendría mucho sentido. Así pues, nos quedaría como única opción algo que entronca perfectamente con la enseñanza de Pablo y con el resto de escritos neotestamentarios: la elección y el pacto de Dios con Israel.

En cuanto a elección y pacto, la prioridad de Israel sigue vigente (cf. Rom 3:1-2; 9:4-5; 11:28-29 – obsérvese que los verbos que se emplean en estos pasajes están en tiempo presente). Ni siquiera la incredulidad generalizada del pueblo judío (su “endurecimiento en parte”, Rom 11:25), tanto entonces como ahora, pone en peligro su estatus o relación especial de pacto con Dios, ya que estos se sustentan en la fidelidad del Señor (Rom 3:3-4). Ahora bien, en lo que respecta a si las palabras de Rom 1:16b (“al judío primeramente”) deberían determinar nuestra labor evangelística y misionera, parece claro que las circunstancias socio-culturales y religiosas en España, así

como en otros muchos lugares de América Latina, han cambiado notablemente con respecto a la época en la que escribió el apóstol. Hoy día no hay sinagogas en cada localidad importante, y aun habiéndolas, el judaísmo y el cristianismo no guardan la misma relación que existía entonces entre el judaísmo mesiánico y el conjunto de judaísmos del siglo I. Dicho esto, el principio sí creemos que mantiene todo su vigencia. Aquellos que han tenido acceso al conocimiento de las Escrituras, que han conocido las líneas generales de la historia bíblica, la historia de la salvación (léase judíos y cristianos culturales o nominales – en definitiva, aquellas personas que provienen de un contexto judeocristiano), deberían tener prioridad a la hora de compartirlas el evangelio. Dicho lo cual, nos parece totalmente legítimo que cualquier iglesia, misión, etc. priorice a un grupo concreto de la población en su estrategia evangelística y misionera (estudiantes, musulmanes, etc.).

Por último, tengamos muy presente que la prioridad del pueblo judío debe mantenerse no por razones étnicas o de favoritismo caprichoso, sino porque lo que está en juego es la fidelidad de Dios, su carácter. Más aún, es por la elección soberana y el pacto eterno con Israel que los gentiles, los no judíos, tenemos esperanza. Si decayeran la elección y las promesas por parte de Dios, entonces quedaría anulada su fidelidad (Rom 3:3) y no habría esperanza de salvación para nadie. Concluimos con unas palabras del teólogo judío Michael Wyschogrod [29] que deberían llevarnos a una profunda reflexión:

Si bien Dios es tanto el creador como el que rige el universo, él no se revela al ser humano como la conclusión de las demostraciones cosmológica o teleológica, sino como el Dios de Abraham que sacó al pueblo de Israel de la tierra de Egipto, un pueblo

que sigue siendo su pueblo hasta el fin de los tiempos. Así pues, Él sigue siendo inaccesible para todos aquellos que desean alcanzarlo y que, al mismo tiempo, quieren sortear a este pueblo. Porque Él dijo: “Bendeciré a quienes te bendigan, y maldeciré a quien te maldiga; en ti serán benditas todas las familias de la tierra” (Gn 12:3), es que ha vinculado su interés salvador y redentor por el bienestar de todos los hombres a su amor por su pueblo Israel. Solo quienes aman al pueblo de Israel pueden amar al Dios de Israel. Así pues, Israel es el primogénito de Dios, el más precioso ante sus ojos.

De esto se derivan dos grandes peligros, y ambos se han producido. El primero es el vano orgullo de Israel en su propia elección y el segundo son los celos de las naciones ante esa misma elección. Este doble drama está prefigurado en la historia de José y sus hermanos, pero también lo está la reconciliación que nos espera al final de los tiempos.

NOTAS

[1] Las implicaciones de semejante afirmación son variadas y profundas. De entrada, Pablo no habría pretendido en ningún momento *fundar* una nueva religión, sino que habría permanecido durante toda su vida dentro del judaísmo del segundo templo (caracterizado, entre otras cosas, por su gran diversidad). Por otro lado, cualquier contraposición entre el apóstol y la figura de Jesús carecería del sentido y la relevancia que algunos autores cristianos pretenden darle.

[2] Cf. J. C. Beker. “The Faithfulness of God and The Priority of Israel in Paul’s Letter to the Romans”. *Harvard Theological Review*, 79, 1986 (pp. 10-11).

[3] Esto es, “de muchos, uno”.

[4] Pablo explica el contenido nuclear de este evangelio en 1 Corintios 15:1-4.

[5] Si para los griegos de la época, el mundo se dividía entre *griegos* y *bárbaros* (esto es, no griegos, cf. Rom 1:14), desde la óptica judía, se hablaba de *Israel* y *las naciones* o, lo que es lo mismo, *judíos* y *griegos* (que aquí, en Rom 1:16 equivale a *gentiles*, es decir, no judíos).

[6] Nótese que pese a lo que pudiera entenderse en primera instancia, Pablo continuó priorizando la visita a las sinagogas y la predicación entre los judíos aun después de este incidente (p. ej., Hch 14:1).

[7] Ser *primero* entraña una mayor responsabilidad: “porque a todo aquel a quien se haya dado mucho, mucho se le demandará; y al que mucho se le haya confiado, más se le pedirá” (Lucas 12:48b); “porque es tiempo de que el juicio comience por la casa de Dios; y si primero comienza por nosotros, ¿cuál será el fin de aquellos que no obedecen al evangelio de Dios?” (1 Pedro 4:17).

[8] El término griego en sí (πρῶτον) puede referirse a *primero* en un sentido puramente temporal, numeral o espacial, pero también se aplica a la idea de destacado o especial. Para más información, véase BDAG (*A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Third Edition) revised and edited by Fredrick William Danker.

[9] Cf. Stuart Dauermann. “To the Jew, of Course!”. Ponencia presentada en la *9th LCJE International Conference* en High Leigh (Gran Bretaña), en agosto de 2011. Disponible online: <https://bit.ly/2YZ4n4t>

[10] Cf. Antoine X. J. Fritz. *To the Jew First or to the Jew at Last? Romans 1:16c and Jewish Missional Priority in Dialogue with Jews for Jesus*. Cambridge: James Clarke & Co, 2014.

[11] Cf. David Rudolph. “‘To the Jew First’ As an Expression of Paul within Judaism”. Conferencia dictada en el *Borough Park Symposium V*, February 2019. Disponible online: <https://vimeo.com/391103508>

[12] Solamente el códice Vaticano (B) del siglo IV y el uncial G (siglo IX) lo omiten, así como algún manuscrito copto sahídico y de la *Vetus Latina* (s. IX), Efrén de Siria (s. IV) y Marción según Tertuliano. En su *Comentario textual sobre el Nuevo Testamento griego*, Bruce Metzger dice: “La omisión de *proton* (B G its cop^{sa} Tertuliano Efrén) tal vez se deba a Marción, para quien el privilegio de los judíos resultaba inaceptable. El resto de testigos incluye la palabra” (p. 447).

[13] Cf. Ernst Käsemann. *Commentary on Romans*. Grand Rapids, Michigan: 1980, p.23.

[14] Cf. H. Lietzmann, *An die Römer*; citado por Fritz, *To the Jew First or to the Jew at Last?*, p. 35, nota 145.

[15] Cf. Luke Timothy Johnson. *Reading Romans. A Literary and Theological Commentary*. Macon, Georgia: Smyth & Helwys, 2001, p. 28.

[16] Cf. C. H. Dodd. *The Epistle of Paul to the Romans*. Nueva York: Harper and Brothers Publishers, 1932, p. 9.

[17] Cf. Karl Barth. *La Carta a los Romanos*. Madrid: BAC, 1998, p. 88.

[18] Cf. C. E. B. Cranfield. *La Epístola a los Romanos*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1993, p. 19.

[19] Cf. Samuel Pérez Millos, *Romanos*. Viladecavalls: CLIE, 2011, pp. 104-105.

[20] Cf. William Hendriksen. *Romanos*. Grand Rapids, Michigan: Desafío, 2006, pp. 73-74.

[21] Cf. William R. Newell. *Romanos versículo por versículo*. Grand Rapids: Portavoz, 1949, p. 23.

[22] Cf. Ernesto Trenchard. *Comentario Expositivo del Nuevo Testamento*. Viladecavalls: CLIE, 2013, p. 515.

[23] Cf. C. K. Barrett. *The Epistle to the Romans*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1991, p. 29.

[24] Cf. Otto Kuss. *Carta a los Romanos. Carta a los Corintios. Carta a los Gálatas*. Barcelona: Herder, 1976, p. 39.

[25] Cf. Joseph A. Fitzmyer. *Romans*. Nueva York: Doubleday, 1993. Ed. electrónica.

[26] Cf. James D. G. Dunn. *Romans 1-8*. Dallas, Texas: Word Books, 1988, p. 40.

[27] Cf. Thomas R. Schreiner. *Romans*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1998, p. 62.

[28] Cf. W. S. Campbell. “The Freedom and Faithfulness of God in relation to Israel”. *Journal for the Study of the New Testament* 13 (1981), p. 36.

[29] Cf. Michael Wyschogrod. “Israel, la Iglesia y la elección”, en *Brothers in Hope*. Editado por John M. Oesterreicher. South Orange: Herder and Herder, 1970, pp. 79-80.

Bibliografía

Barrett, C. K. *The Epistle to the Romans*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1991.

Barth, Karl. *La Carta a los Romanos*. Madrid: BAC, 1998.

Beker, J. C. "The Faithfulness of God and The Priority of Israel in Paul's Letter to the Romans". *Harvard Theological Review*, 79, 1986 (pp. 10-16).

Brindle, Wayne A. "'To the Jew First': Rhetoric, Strategy, History, or Theology?". *Bibliotheca Sacra* 159 (April-June 2002), pp. 221-33.

Calvino, Juan. *Comentario a la Epístola a los Romanos*. Grand Rapids: Desafío, 1977.

Campbell, W. S. "The Freedom and Faithfulness of God in relation to Israel". *Journal for the Study of the New Testament* 13 (1981), pp. 27-45.

Cranfield, C.E.B. *La Epístola a los Romanos*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1993.

Dauermann, S. "To the Jew, of Course!". Ponencia presentada en la *9th LCJE International Conference* en High Leigh (Gran Bretaña), August 2011. Disponible online: <https://bit.ly/2YZ4n4t>

Dodd, C. H. *The Epistle of Paul to the Romans*. New York: Harper and Brothers Publishers, 1932.

Dunn, James D. G. *Romans 1-8*. Dallas, Texas: Word Books, 1988.

Fitzmyer, Joseph A. *Romans*. Nueva York: Doubleday, 1993.

Fritz, Antoine X. J. *To the Jew First or to the Jew at Last? Romans 1:16c and Jewish Missional Priority in Dialogue with Jews for Jesus*. Cambridge: James Clarke & Co, 2014.

Hendriksen, William. *Romanos*. Grand Rapids, Michigan: Desafío, 2006.

Hvalvik, Reidar. "To the Jew First and also to the Greek": The meaning of Romans 1:16b. *Mishkan* 10, I/1989, pp. 1-8.

Käsemann, Ernst. *Commentary on Romans*. Grand Rapids, Michigan: 1980.

Kuss, Otto. *Carta a los Romanos. Carta a los Corintios. Carta a los Gálatas*. Barcelona: Herder, 1976.

Lutero, Martín. "Romanos", *Comentarios de Martín Lutero I*. Terrassa: CLIE, 1998.

Moo, Douglas J. *Comentario a la epístola de Romanos*. Viladecavalls: CLIE, 2014.

Newell, William R. *Romanos versículo por versículo*. Grand Rapids: Portavoz, 1949.

Pérez Millos, Samuel. *Romanos*. Viladecavalls: CLIE, 2011.

Rudolph, D. "'To the Jew First' As an Expression of Paul within Judaism". Conferencia dictada en el *Borough Park Symposium V*, February 2019. Disponible online: <https://vimeo.com/391103508>

Schreiner, Thomas R. *Romans*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1998.

Timothy Johnson, Luke. *Reading Romans. A Literary and Theological Commentary*. Macon, Georgia: Smyth & Helwys, 2001.

Trenchard, Ernesto. *Comentario Expositivo del Nuevo Testamento*. Viladecavalls: CLIE, 2013.

Wilckens, Ulrich. *La carta a los Romanos - Rom 1-5, Tomo I*. Salamanca: Sígueme, 1989.

Wyschogrod, Michael. "Israel, la Iglesia y la elección". En *Brothers in Hope*. Editado por John M. Oesterreicher. South Orange: Herder and Herder, pp. 79-87, 1970.

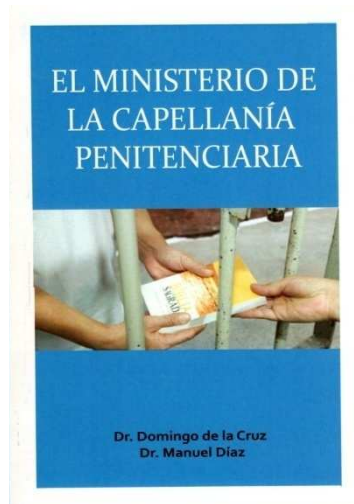
NOTICIAS DE LA FACULTAD

Por causa de Corona virus (Covid19) todas las actividades previstas tanto de la Facultad como de sus profesores han quedado paralizadas, sin que podamos llevar a cabo las actividades y los cursos previstos.

Lo mismo ha sucedido con la Exposición **“500 aniversario del humanista Francisco de Enzinas”**, que teníamos que llevar a cabo en diferentes ciudades y espacios públicos y religiosos de la isla de Gran Canaria, y que lamentablemente se han tenido que cancelar.

Algunos profesores de la Facultad tenemos participaciones en el Congreso **“Conferencias 450 aniversario del nacimiento de Casiodoro de Reina”** a celebrar en la Casa de la Cultura de Santiponce (Sevilla) del 30 y 31 de octubre 2020, que posiblemente se tenga que cancelar o realizar online.

RESEÑA DE LIBROS



“El ministerio de la capellanía penitenciaria”, Domingo de la Cruz y Manuel Díaz, FTCT, 2018 (354 páginas).

Este libro que hoy publicamos es uno de los cursos del Programa Superior de Capellanía de la Facultad Teológica Cristiana Reformada. Lo que pretendemos con este curso especial que trata del ministerio de la Capellanía Penitenciaria es ofrecer una información especializada a la vez que mostrar al público en general el material que utilizamos para la

Formación Superior de Capellanes en la FTCT.

La sociedad, no castiga a las personas con la cárcel por los pecados cometidos, sino por transgredir las leyes; por tanto, los hombres y mujeres que están en prisión tienen la fatalidad de cargar con doble pena ya que a su condición pecaminosa, se añade el castigo que la sociedad les impone.

Una cárcel es una institución creada por una sociedad en donde las personas son reclusas con el propósito de cumplir una condena por un delito cometido. No hay prisión física ni espiritual en la que Dios no pueda llevar su Luz y Verdad, que liberta y dirige al interno a vivir en el Reino de Dios y su Justicia, justicia que en su más sana interpretación significa la dignificación del ser humano.

Debemos acercarnos al preso como lo hace el padre en la parábola de El hijo prodigo, con ojos de misericordia, y sin enjuiciarles. Podemos y debemos llevarles, al igual que hicieron con nosotros, palabras de esperanza haciéndoles partícipes del mensaje de redención universal en Cristo.

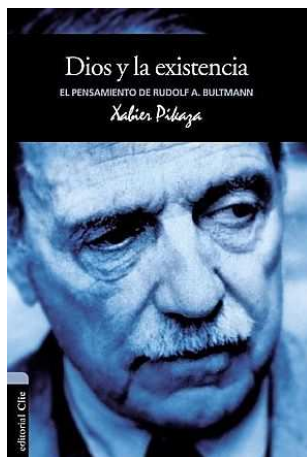
El Capellán que trabaja en las instituciones correccionales se ha de esforzar por imitar el ministerio de Jesús centrado en la persona. El capellán debería darle especial al modelo de ministerio del Señor. La Pastoral Penitenciaria tiene como meta hacer partícipe de la salvación que anuncia Jesucristo a los hombres y mujeres presos, posibilitando restaurarlos en Cristo en su dimensión personal, espiritual y comunitaria.

Los propósitos primordiales de la Capacitación de Capellanes penitenciarios son: predicar la palabra de Dios al que ha perdido su libertad y se encuentra en una cárcel. De igual manera, consolar a los familiares del confinado, y aún bendecir al personal funcionario que se encuentra en estas instituciones.

El adiestramiento que pretendemos consiste en capacitar creyentes al Ministerio de la Capellanía Penitenciaria, enseñándoles los fundamentos, estrategias y requisitos de la especialidad en esta capellanía. La capacitación ofrece una oportunidad de entrenamiento para ministrar a los confinados en centros penitenciarios y sobre todo presentarles el amor de Dios.

Creemos que el Capellán debe ser una persona madura en el Evangelio, muy responsable con el ministerio, una persona preparada y que sepa anteponer el bien para el preso mediante las buenas noticias de salvación. Debe ser una persona que ame a los presos, muy alejada del pecado pero entendedora de este, sobre todo debe ser una persona espiritual capaz de discernir cualquier asunto que se le presente, viéndolo desde la lente de Dios.

MANUEL DÍAZ PINEDA



Dios y la existencia. El pensamiento de Rudolf K. Bultmann. Xabier Pikaza, Clie, 2014.

«Este es el tema clave que seguirá dirigiendo el argumento de este libro, hasta su mismo final... Se trata de saber si el Cristianismo (Judeo-Cristianismo) es una religión "histórica", centrada en la encarnación histórica de Dios en Jesucristo y en la salvación como transformación escatológica de la humanidad, o si es una "religión gnóstica", centrada en un conocimiento o experiencia interior

de Dios, en la intimidad de la conciencia...» Xabier Pikaza.

Sin duda, estamos ante uno de los teólogos **más atacados, denostados, mal entendidos y señalados de cuantos han existido.** Al presente, para el sector más rancio del cristianismo, esta actitud para con Bultmann continúa.

Acusado de dañar seriamente la credibilidad del cristianismo, clasificado como teólogo liberal y considerado como un hereje que no tendrá parte en el Reino de los cielos, para no pocos fue, **y sigue siendo, el enemigo** a batir, y ello sin realizar el más mínimo esfuerzo por entender al hombre que hay detrás de sus ideas. Otros lo leen con el propósito de realizar un listado de todas sus equivocaciones (las que ellos creen, por supuesto) y en el mismo movimiento lo acusan de ser uno de los responsables más destacados de la descristianización de Europa.

Muchos se sorprenderían al conocer que en un momento de su vida se da lo que algunos han identificado como "conversión". Ya arrastraba una crisis desde hacía años, conocía que la teología liberal estaba agotada y la cultura que se había erigido como un ídolo ahora yacía en tierra hecha añicos.

Todo se precipita, incluso de forma violenta, en su toma de contacto con la teología dialéctica, cuyo iniciador más destacado era Karl Barth. A partir de ahí se identificará como teólogo dialéctico, pero todavía le quedaba un paso esencial en la maduración de su pensamiento. Este se producirá cuando adopta el existencialismo de Heidegger, pasando así a ser identificado como teólogo existencial.

Bultmann cree en Dios, acepta que en Jesús se produce una auténtica revelación divina y es en la Cruz en donde el cielo y la tierra se tocan. Su método de interpretación y de estudio de las Escrituras será la desmitologización lo que no le impidió sostener que en la Cruz el mito deja de ser, allí Dios realmente se reveló como salvador del ser humano. Esto significaba que la historia de la humanidad era un camino de fracaso, la cultura por sí misma no salvaba a nadie sino que, muy contrariamente, llevaba directamente a la muerte.

Este teólogo alemán vivirá los traumáticos tiempos de las dos guerras mundiales europeas. En la Primera perderá a un hermano en el frente; en la Segunda a otro en un campo de concentración nazi. Se opondrá al nazismo y en mitad de la guerra presentará su programa de *desmitologización* a una serie de pastores que eran parte de esos creyentes que se negaban a aceptar el intento nacionalsocialista de asimilar la fe en sus filas. En esa desmitologización también entraban los mitos nazis los cuales se encarga de derribar.

El neokantismo ya había saltado por los aires, la idea del progreso cultural y moral indefinido también. El liberalismo teológico ha errado ya que su labor no fue la de hacer teología,

sino que la confundió con simple antropología. Es hora de explicar la fe a las personas que viven en medio de ese contexto histórico, el antiguo lenguaje mitológico debe ser puesto en claro para que tenga sentido entre sus contemporáneos. Es esto lo que piensa Bultmann.

Este genial pensador enlaza con Kant y Schleiermacher, pasando por H. Cohen, W. Herrmann, Karl Barth y el existencialismo de Heidegger. Tanto es así que **en Bultmann se unen dos siglos de pensamiento** teológico que hay que considerar y que sirven para articular esta obra en sus cuatro capítulos:

1. *Punto de partida. Kant, Schleiermacher y W. Herrmann.* Este capítulo es a modo de introducción, pero esencial para conocer el contexto teológico en el que se desenvolverá Bultmann.

2. *Bultmann, teólogo liberal: Religión y exégesis científica.* Este periodo abarca del 1908 al 1922 y es su primera etapa. Recibe un gran impacto con la Primera Guerra Mundial e hizo que quisiera superar su etapa “liberal” pero sin condenarla.

3. *Teólogo dialéctico y existencial: Desmitologización.* Este tiempo va del 1922 al 1928 y es cuando en Bultmann se produce un gran cambio, tanto que algunos incluso lo llaman conversión. Toma para sí la estructura del pensamiento teológico de Barth. “Bultmann será desde entonces un teólogo cristiano, en el sentido estricto de este término, manteniendo, en contra de sus muchos críticos, la identidad del Evangelio” (p. 10).

Es con este fin que ideó y desarrolló su programa de “desmitologización”. Se trataba de la interpretación existencial del Nuevo estamento.

4. *Visión sistemática: Teología del Nuevo testamento.* Este capítulo se ocupará de la madurez teológica de este erudito alemán.

Este esquema nos provee un panorama del libro de Pikaza que llega a ser una visión de la teología (especialmente protestante) delos siglos XIX y XX ya que también aborda la influencia de Bultmann en los últimos 40 años.

El autor escribe desde una perspectiva católica, pero con sumo respeto con la línea protestante de Bultmann, lo que hace que estemos realmente **en una línea ecuménica**. Pero hemos de destacar que Xabier Pikaza no es precisamente un recién llegado al pensamiento Rudolf Bultmann: «He recreado y escrito –nos dice- totalmente de nuevo esta obra, en la segunda mitad del año 2012. Pero ella recoge cuarenta años de investigación sobre el tema, que comenzó con mi tesis doctoral en filosofía (sobre Bultmann y Cullmann) y continuó en varios trabajos que dediqué a su vida y obra» (p.11).

Aquí conviene que realice un paréntesis a modo de comentario más personal. Siempre que voy a realizar una reseña lo hago con un bolígrafo y un cuaderno al lado. De esta forma, voy apuntando las ideas principales, el hilo conductor del libro y las sensaciones que me produce su lectura. Pero lo que además me ha sucedido con este volumen es que finalmente he terminado por resumirlo. Tan interesante y provechosa me ha parecido su lectura. Cierro paréntesis.

Al leer este libro, sin duda, conocemos el pensamiento de Bultmann, pero también se va desplegando un panorama general –como ya he apuntado- de la teología europea protestante de todo el siglo XIX y buena parte del XX, y cómo la misma tendría su repercusión en teólogos católicos. Esta presentación de las líneas maestras de toda esta teología y autores, no es realizada desde la distancia, como mero hecho informativo, sino que **también se somete a una crítica,**

tanto en sus aspectos positivos como negativos. De esta forma, Pikaza reconoce el valor o avance que supusieron determinadas propuestas y al mismo tiempo sus limitaciones. Parece que estos autores querían superar las estrecheces y puntos ciegos que existían en el momento histórico en el cual les tocó vivir sin ser conscientes de que ellos volvían a caer en otros.

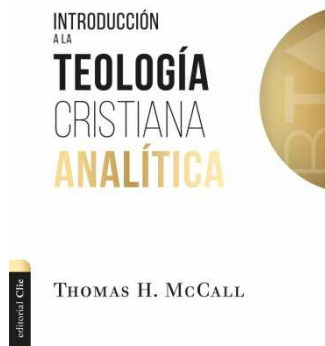
Esto mismo realizará con Bultmann, especialmente en la parte final del libro. En esta reevalúa algunas posiciones esenciales del teólogo alemán y de sus seguidores a la luz de las aportaciones posteriores provenientes de diferentes disciplinas y que llegan hasta nuestros días. El panorama ha cambiado mucho desde que la teología existencial de Bultmann reinara, y esto es tenido en cuenta por Pikaza que se ha mantenido al día al respecto. Dicho lo cual, **esto no significa que Bultmann sea algo así como naftalina olvidada dentro de un armario.** Bultmann apuntó y trató los temas esenciales sobre los cuales vuelve una y otra vez la teología cristiana, sus aportes siguen teniendo vigencia aun cuando algunos ya estén claramente superados. En opinión de Pikaza, ya es hora de escribirse una nueva *Historia de la Tradición Sinóptica* desde el enfoque de lo que se ha llamado el tercer período en la investigación de la historia de Jesús y del cristianismo.

Xabier Pikaza escribe francamente bien. Es capaz de condensar lo esencial en un solo párrafo que posteriormente pasará a explicar en detalle. Es, por así decirlo, una economía en el lenguaje que no es muy frecuente encontrar. Sabe qué decir y escoge las palabras adecuadas.

Su libro es de gran utilidad **para dejar atrás miedos y sistemas de pensamiento cerrados en sí mismos** y descubrir posturas más allá de las nuestras. Esto no significa ni renunciar a las propias ni socavar las bases de nuestra fe, sencillamente se trata de enriquecernos, madurar, dialogar y respetar a tantos otros que no piensa como nosotros. Si nos

decidimos a ello aquí tenemos un magnífico libro por el cual comenzar y a un enorme teólogo cristiano al cual descubrir.

ALFONSO PÉREZ RANCHAL



Introducción a la teología cristiana analítica, Thomas H. McCall, Editorial Clie, 2019.

En las últimas décadas ha surgido un nuevo movimiento que lleva las herramientas conceptuales de la filosofía analítica a la reflexión teológica. Llamada teología analítica, busca traer una claridad de pensamiento y un uso disciplinado de la lógica al trabajo de la teología cristiana constructiva.

En esta introducción a la teología analítica para especialistas y no especialistas por igual, Thomas McCall establece lo que es y lo que no es. El objetivo de este campo creciente y energético no es la eliminación de todo misterio en teología. Al mismo tiempo, insiste en que el misterio no debe confundirse con la incoherencia lógica. En los últimos decenios ha aparecido un nuevo movimiento relacionado con la reflexión teológica que provee de las herramientas conceptuales de la filosofía analítica. Con el nombre de teología analítica, trata de aportar lucidez de pensamiento y el uso disciplinado de la lógica a la labor de la teología constructiva cristiana.

En esta introducción, Thomas McCall señala que, aunque la meta de la teología analítica no es eliminar todo misterio, no podemos confundir el misterio con la incoherencia lógica. McCall, recurriendo al estudio de casos particulares para aportar luz a su discusión, explica la conexión entre la teología analítica y las Escrituras, entre tradición cristiana y cultura. Más allá de una mera descripción, McCall hace que la materia

llegue a estar más profundamente comprometida con los recursos naturales de la labor teológica.

"Me complace enormemente dar la bienvenida a un libro que marca toda una nueva fase en la búsqueda de la filosofía por articular y enriquecer formas consistentes de teología cristiana... Se trata de una magnífica introducción" William J. Abraham. Perkins School of Theology, Universidad Metodista del Sur

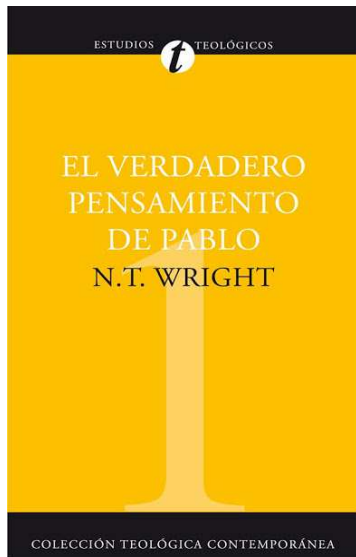
"Este libro oportuno y atractivo, escrito por uno de los principales seguidores de la teología analítica, es lectura obligatoria para cualquiera a quien interese una introducción cuidadosa, clara y accesible a este campo floreciente". Michael Rea. Universidad de Notre Dame

"La teología analítica se ha colocado a sí misma como un programa de investigación importante y dinámico de la teología actual. Pero hasta aquí no ha tenido texto introductorio alguno... Con este mismo propósito, McCall nos provee de un libro maravilloso". Oliver Crisp. Seminario Teológico Fuller

"El equilibrio y la lucidez de McCall hacen de este libro una primicia, no solo para el proyecto de la teología analítica, sino para la plena aparición de la tolerante y sabia voz teológica de McCall". Matthew Levering. Seminario Mundelein

"McCall ha escrito un libro que interesará tanto a estudiantes como a profesores". Kevin Hector. Divinity School de la Universidad de Chicago

CLIE



El verdadero pensamiento de Pablo. N. T. Wright, Clie, 2002

«Cualquier persona que haga referencia al cristianismo debe tenerle en cuenta; ahora bien, también puede, y de hecho así es, abusar de él, malinterpretarle, imponerle categorías propias, hacerle las preguntas equivocadas y cuestionar por qué no da una respuesta clara, e incluso puede tener la poca vergüenza de utilizar material suyo con fines con los que Pablo nunca habría estado de acuerdo». N. T. Wright

El anglicano N.T. Wright es uno de los mayores especialistas que hay del Nuevo Testamento y, en particular, de la figura del apóstol Pablo. Cuando en 1997 escribió el presente libro ya llevaba más de dos décadas estudiando la persona y el pensamiento del apóstol a los gentiles. Su tesis doctoral la realizó sobre la carta a los Romanos y también había escrito un comentario tanto a Colosenses como a Filemón... y todo ello sin hablar de los artículos escritos para revistas especializadas.

Este volumen es el resultado de sus muchas clases sobre Pablo junto a una serie de conferencias dadas en diversos lugares. Estas conferencias están aquí recogidas y debidamente arregladas y, sin duda, el resultado es una magnífica introducción al pensamiento paulino «según Wright», y que después plasmaría en una obra muchísimo más extensa (1 700 páginas en la edición original) llamada *Paul and the Faithfulness of God*.

El autor nos dice que conocer los pensamientos de un escritor es algo bastante complicado y en muchas ocasiones a lo más que se puede llegar es a una aproximación.

En cuanto a Pablo, el tratamiento que ha tenido en el siglo XX sin duda ha dado algunos buenos resultados, pero estos avances conseguidos se han visto opacados por los desastrosos resultados en otros aspectos.

¿Y cuál es el contenido esencial de un libro con un título al que alguno podría tachar de demasiado «atrevido»? El mismo parte del enorme redescubrimiento que realizó E. P. Sanders y que marcó una época, un punto de inflexión en la investigación sobre Pablo.

E. P. Sanders es el erudito que más ha influido, con enorme diferencia, en los especialistas del presente. Tanto es así que para aludir a esta repercusión se la conoce como «la revolución de Sanders». Esto es reconocido incluso por aquellos que no están de acuerdo con él, y se puede decir que muchos de los libros escritos antes de su propuesta son considerados en la actualidad como anticuados o desfasados. Su obra más importante en este sentido fue *Paul and Palestinian Judaism* de 1977.

Sanders no partió para su estudio tan solo de las fuentes rabínicas, sino que se abrió a un marco más amplio para contemplar el judaísmo palestino en su pluralidad y en su diversidad literaria, y así incluyó los Rollos del Mar Muerto, los escritos apócrifos, los pseudoapócrifos, los sapienciales y otros.

Desde aquí presentó su postulado esencial que era la negativa a aceptar por errado lo que a través de las épocas se había creído sobre el judaísmo del tiempo de Pablo: una religión legalista basada en que la persona podía ganar su salvación si

realizaba suficientes obras. Por tanto, Pablo no estaría combatiendo este tipo de religión que bien parece una variante pelagiana en donde el esfuerzo personal desembocaba en la justificación y en la salvación.

Sanders sostenía que «En el judaísmo, guardar la ley siempre ha funcionado íntimamente unido a la idea de pacto. Dios tomó la iniciativa, cuando hizo un pacto con el judaísmo; la gracia de Dios precede a cualquier cosa que puedan hacer los humanos (especialmente los judíos). El judío guardaba la ley porque está agradecido a la gracia de Dios -no para entrar en el pacto, sino para mantenerse en el pacto. Estar en el pacto es regalo de Dios» (p. 26).

Esto fue un golpe para la idea tradicional, ya que además significaba que el judaísmo era una religión válida. Los cristianos la deberían tratar con más respeto.

Lo que entonces Pablo estaría denunciando en algunas de sus cartas, según Sanders, no era lo equivocado que estaba el judaísmo, sino cuando desde el mismo se enfrentaba al cristianismo con su novedad del mesías Jesús. Además, Pablo había sido transformado en el seno del cristianismo, por lo que para él este tenía algo esencial que al judaísmo le faltaba.

Esta revolución tuvo respuestas diferentes. Una de ellas fue la oposición y el rechazo hostil que encontró en los ambientes más conservadores cuando comenzaron a esforzarse «... por rehabilitar la vieja visión del judaísmo como forma de protopelagianismo, y la vieja lectura de Pablo como predicador de la justificación por la fe, como medio de salvación que anula el esfuerzo humano (“obras de la ley”)» (p. 27).

Dice Wright sobre la tesis central de Sanders: «yo no creo que se llegue a refutar lo que él defiende; es más, no creo que se pueda hacer. Para ello se requieren serias modificaciones, pero creo que su argumento base ya está establecido» (p. 27).

Para exponer con más detalle esta «nueva» perspectiva de Pablo, con los énfasis, apuntes y desarrollos que nuestro autor cree necesarios, es a lo que va a dedicar el resto del libro.

Para aligerar esta reseña he creído pertinente presentar el pensamiento central del libro sin necesidad ahora de entrar en detalles sobre el contenido de cada capítulo. De todas formas, será útil apuntar al menos el título de cada uno de ellos observando cómo están perfectamente pensados y en donde al final de cada uno Wright lo conecta de forma natural con el siguiente.

Capítulo 1. Aproximaciones al pensamiento de Pablo

Capítulo 2. Saulo el perseguidor, Pablo el converso

Capítulo 3. Heraldo del Rey

Capítulo 4. Pablo y Jesús

Capítulo 5. Buenas Nuevas para los paganos

Capítulo 6. Buenas Nuevas para Israel

Capítulo 7. Justificación e Iglesia

Capítulo 8. La humanidad renovada de Dios

Capítulo 9. El evangelio de Pablo en sus días y en nuestros días

Capítulo 10. Pablo, Jesús y los orígenes cristianos

En realidad llamar nueva perspectiva de Pablo a este enfoque no es correcto, sencillamente se trata de la perspectiva original y por ello sería mejor hablar de redescubrimiento. Si la justificación por la fe estuvo escondida por mucho tiempo hasta la Reforma (y esto lo digo apuntado a que esta declaración necesitaría algunas matizaciones), esta a su vez dejó sin su verdadero significado el concepto de Evangelio y lo que pretendía decir el apóstol precisamente con «justificación», y en todo ello el lugar que ocupa la fe. Y es que como se suele decir de «aquellos polvos vienen estos barros».

Supongo que para tanto predicador que lleva toda la vida hablando como si Dios lo hiciera por su boca esto puede ser un auténtico problema, porque, ¿y si Wright tiene razón? ¿Se ha equivocado el Espíritu Santo durante todo ese tiempo? ¿Qué les dirán ahora a su congregación? Posiblemente esta sea una de las razones por las que la propuesta de Wright ha encontrado tanto rechazo en el sector más conservador, un rechazo automático como mecanismo de defensa. Por supuesto algunos «papas» del otro lado del charco han declarado hereje a nuestro autor.

Este anglicano es un erudito y se le nota. En un libro como este de 200 páginas hay tantas ideas acertadas, tantas otras tan solo apuntadas y que prometen, que el interés y la lectura fructífera se mantiene en cada una de ellas. Por ello es que perspectivas y posicionamientos como el presente son tan necesarios en unos momentos en donde la teología parece que está moribunda. Y es que una teología viva y renovada tiene implicaciones muy serias sobre las iglesias y el impacto de ellas en su entorno. Esto se traduce en aptitudes y acciones a favor del prójimo, en la lucha por la justicia social, en la propia libertad del cristiano e incluso el respeto debido a la naturaleza. Todo ello se desprende de lo que aquí se llama teología del pacto y de lo que en el siglo I significaba el vocablo técnico evangelio tanto en el contexto del judaísmo como en el romano.

Una teología de esperanza que nos llama a disfrutar de todo lo bueno que Cristo nos ha dado por cuanto Él es el Señor de todo, y de un llamado a que entre los cristianos nos consideremos como parte de la misma familia con un lugar preparado para todos nosotros en la mesa de nuestro Padre. Una teología basada en el respeto, la amistad y la lucha por los valores cristianos que son los que tienen poder para cambiar este mundo.

Todo esto y más se incluye en la propuesta y recomendación de lectura que le hago a todo lector que amablemente le haya dedicado algunos minutos de su tiempo a esta reseña. Como podrá comprobar es una propuesta de lo más atrayente.

ALFONSO PÉREZ RANCHAL

FACULTAD TEOLÓGICA CRISTIANA REFORMADA



INFORMACIÓN DE LOS PROGRAMAS DE ESTUDIO

OBJETIVOS:

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

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

FUNCIONAMIENTO:

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

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

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

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

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

NIVELES DE ESTUDIOS:

Pregrado:

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

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

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

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

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

Grado:

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

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

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

Posgrado:

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

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

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

TITULACIÓN:

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

REQUISITOS DE ADMISIÓN:

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

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

TASAS ACADÉMICAS

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

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

* 360 euros/año (Maestría).

* 420 euros/año (Doctorado).

Se abonarán en su totalidad al momento de la Matrícula.

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

CONVALIDACIONES

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

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

CONTACTO

Teléfono Móvil: **664187089**

Web: **facultadteologica.es**