

CUADERNOS DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA

AÑO III, Vol. 9

Verano de 2021

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: ftc_r_es@yahoo.es

Impreso en España

ISSN 2659-9945

INDICE

EDITORIAL.....	7
POLÍTICA, MASCULINIDAD Y NACIONALISMO CRISTIANO	
Alfonso Roperó.....	9
EL USO DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL NUEVO TESTAMENTO (I)	
José Hutter.....	23
JOSÉ CARDONA GREGORI. PASTOR Y LUCHADOR POR LA LIBERTAD RELIGIOSA	
Manuel Díaz.....	55
EL LUGAR DE LA RAZÓN EN LA FE CRISTIANA	
Alfonso Pérez Ranchal.....	75
EL PROFETISMO EN EL ANTIGUO ISRAEL	
Juan María Tellería Larrañaga.....	89
LA CUARTA VÍA: LA PROMESA DE LA REFORMA ESPAÑOLA. EL ÉXITO Y EL FRACASO DEL PROTESTANTISMO	
Andrew Messmer.....	103
NOTICIAS DE LA FACULTAD.....	115
RESEÑA DE LIBROS.....	117
INFORMACIÓN DE NUESTROS PROGRAMAS DE ESTUDIO.....	127

EDITORIAL

En el presente número que aparece de *Cuadernos de Reflexión Teológica*, publicamos ***Política, masculinidad y nacionalismo cristiano***, de Alfonso Roperio Berzosa, un tema de rabiosa actualidad, por lo sucedido, que no nos dejará indiferentes.

Del profesor José W. Hutter presentamos la primera parte del estudio ***El uso del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento (I)***. Un estudio serio del uso de las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento.

Publicamos el estudio titulado ***José Cardona Gregori. Pastor y luchador por la libertad religiosa***, de Manuel Díaz Pineda, que muestra la gran labor que realizó nuestro personaje en pro de la libertad religiosa en la España del siglo XX.

Presentamos el trabajo titulado ***El lugar de la razón en la fe cristiana*** de Alfonso Pérez Ranchal, donde se vuelve a replantear el supuesto “conflicto” entre la fe y la razón.

De Juan María Tellería Larrañaga publicamos el trabajo titulado ***El profetismo en el antiguo Israel***. La intención es presentar de manera sencilla y esquematizada, las pautas históricas del profetismo hebreo veterotestamentario.

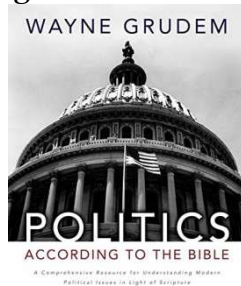
Por último, del profesor Andrew Messmer presentamos el trabajo reflexivo de investigación sobre ***La cuarta vía: La promesa de la Reforma española. El éxito y el fracaso del protestantismo***. Unas reflexiones sobre la ubicación de los Reformistas españoles del siglo XVI.

POLÍTICA, MASCULINIDAD Y NACIONALISMO CRISTIANO

Alfonso Ropero*



La falta de atención teológica y pastoral a temas como la política puede llegar a provocar graves problemas en la iglesia. Ciertamente Jesús dijo que su “reino no es de este mundo” (Jn 18:36), y durante años esta afirmación ha servido para decir que como individuos particulares los cristianos pueden hacer política y llegar a ocupar cargos políticos a nivel local o estatal, pero, en cuanto iglesia, esta no puede significarse políticamente a favor de un partido u otro, pues eso atentaría contra la buena armonía y hermandad de los miembros que la componen, cada cual con sus propias ideas políticas, o ninguna. Por tanto, la iglesia, o iglesias, deben ser apolíticas. Esa es la teoría, que se dice puertas afuera, pero en la práctica la realidad es otra. El alineamiento a un bando u otro puede llegar a ser descarado.



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

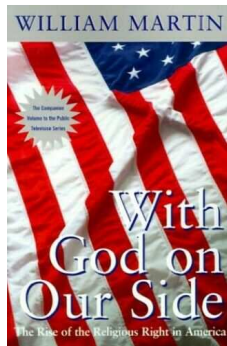
En los días pasados fue noticia el caso de Beth Moore, una popular maestra bíblica y autora de varios libros de estudio bíblico leídos por miles de personas. Todo iba bien con ella y su iglesia, de la Convención Bautista del Sur en Dallas, hasta que un día se atrevió a criticar al expresidente Donald Trump. De repente pasó de ser “un amado ícono a ser una paria en la denominación que ella había amado toda su vida[1]. La crítica no era de carácter político, sino personal, debido al comportamiento abusivo con las mujeres del cuadragésimo quinto presidente estadounidense hacia las mujeres. Si mediar más palabras, Moore fue etiquetada de “liberal”.

Beth Moore es especialmente sensible al abuso sexual, habiendo sido ella misma una víctima sexual en su infancia. En octubre de 2016 Moore se llevó lo que ella llamó “la mayor impresión de su vida” cuando leyó las transcripciones de las cintas de *Access Hollywood*, donde Trump alardeaba de su acoso sexual hacia las mujeres. “Eso no era solo inmoralidad”, dijo ella. “Eso era puro acoso sexual”. Esperaba que sus colegas evangélicos, especialmente los líderes bautistas del sur en los que ella confiaba, se escandalizaran, especialmente debido a cómo habían reaccionado ante la conducta de Bill Clinton en la década de 1990. En cambio, dijo ella, se aliaron alrededor de Trump.

Para entonces, Trump se había convertido en la gran esperanza del evangelicalismo de la gente blanca, la salvación de la iglesia de los Estados Unidos. Así que la críticas de Moore a Trump fueron vistas como un acto de traición. Ciertamente, Beth comenzó por censurar la aceptación acrítica de un inmoral y terminó por criticar el nacionalismo, el sexismo y la división racial. Al final, Beth

tuvo que dejar Convención Bautista del Sur y comenzar a congregarse en otra iglesia.

Todo esto destapa esa caja de truenos del “testimonio político” de las iglesias, cada día más preocupante en las iglesias evangélicas del mundo entero a medida que pensamiento casi único del neoliberalismo se ha ido infiltrando en casi todas las iglesias evangélicas después de la llamada revolución conservadora de Ronald Reagan.



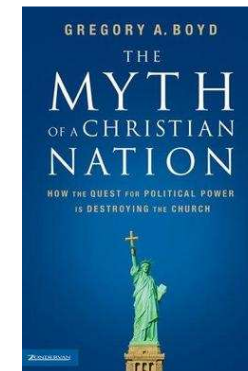
Un gran número de misioneros estadounidenses han esparcido por todo el mundo evangélico un radical “apoliticismo” de la política de la Mayoría Moral, fundada por el pastor fundamentalista Jerry Falwell, y de la *New Right* o *New Christian Right*, a la que los estudiosos han dedicado una atención pormenorizada[2].

Gregory A. Boyd es un reconocido pastor de la Iglesia Woodland Hills en St. Paul (Minnesota). Es un tipo interesante. Nacido en el seno de una familia católica, en su adolescencia se convirtió al pentecostalismo unitario. No satisfecho con sus doctrinas, a finales de 1979, se convirtió en cristiano ortodoxo. Después de obtener una licenciatura en Filosofía de la Universidad de Minnesota, asistió a la

Escuela de Divinidad de Yale, donde se graduó cum laude con una Maestría en Divinidad (1982).



Luego asistió al Seminario Teológico de Princeton, donde obtuvo un doctorado en Teología (1987). Boyd es uno de esos líderes evangélicos estadounidenses que alcanzan fama internacional: pastorean una gran iglesia; escriben libros, que se traducen a varios idiomas; dan conferencias y ofrecen retiros en mil y un lugar..., hasta que un día se topan con *algo*, cualquier cosa, en este caso con la política.



Precisamente por ser famoso, popular, atraer multitudes, multitudes que no pasan desapercibidas a los ojos de los políticos. En 2004 tuvieron lugar las elecciones presidenciales de Estados Unidos. En ellas se enfrentaron

George W. Bush, por el partido Republicano, y John F. Kerry, por el Demócrata. Como Bush Jr., no era precisamente un candidato sobrado de carisma, pero sí hijo de su padre, sus organizadores de campaña se dedicaron a tratar pescar votos en las iglesias evangélicas, no muy exigentes en cuestiones de justicia social, política internacional y derechos humanos (el único derecho del humano pecador es el infierno). Gregory Boyd confiesa que se sintió presionado para respaldar a George W. Bush como candidato a ocupar la Casa Blanca, así como otras causas conservadoras, desde el púlpito.

En lugar de eso, Boyd comenzó a predicar una serie de sermones sobre los temas que estaban en juego y dejar que su congregación eligiera libre y responsablemente el candidato más adecuado a la concepción cristiana, evangélica, de la vida, la historia y la política. En Estados Unidos los cristianos llevaban décadas dándoles vuelta a asuntos tan serios para ellos como el considerarse una nación elegida por Dios para llevar a cabo una misión cristiana y liberadora entre todas las naciones insuficientemente democráticas e ignorantes del Dios de la Biblia, el de los Diez Mandamientos, del Juicio Final y del Castigo Eterno.

Sabemos que, finalmente, la mayoría de los evangélicos apoyaron públicamente a George W. Bush y terminaron desempeñando un papel importante en su reelección, pero Gregory A. Boyd había elegido otro camino, que no tenía nada que ver con los postulados de la derecha. Por eso, en lugar de respaldar a Bush como presidente, pidió a sus fieles que adoptaran un enfoque más humilde hacia esa política triunfalista y supremacista del llamado “nacionalismo cristiano”, “una nación bajo Dios”, etc., instándoles a tener

cuidado de no alinearse con ninguna ideología política en particular, sino a centrarse en seguir a Jesús y encarnar los valores que él enseñó.

Boyd narra en su libro *El mito de una nación cristiana: cómo la búsqueda del poder político está destruyendo la Iglesia*(2005) las consecuencias de su toma de postura y argumenta los motivos de su oposición a la política derechista, supuestamente basada en valores cristianos.

Esto fue demasiado para algunos miembros de su iglesia. Vio cómo amigos y familias enteras a las que apreciaba comenzaron a manifestar su descontento dejando de congregarse. Así domingo tras domingo un cierto número de personas abandonaban la iglesia. Una verdadera prueba para cualquier pastor que se precie. Pero Boyd no podía dar marcha atrás, estaba predicando lo que en conciencia creía que era su deber como pastor cristiano.

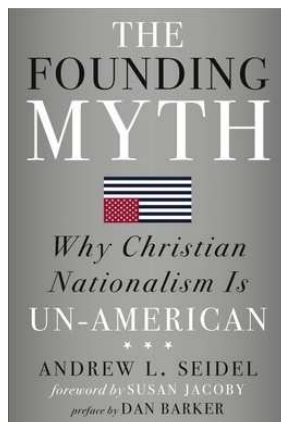
Boyd no condena a los que tomaron esta decisión, él los excusa diciendo que para ellos era una cuestión de conciencia, y entiende que algunos se sintieran ofendidos en lo que entendían como un ataque a sus convicciones políticas y patrióticas, después de tantos años de haber estado sometidos a un tipo de enseñanza contrario.

Sin embargo, otros, los que quedaron y siguen formando parte de *Woodland Hills Church*, lloraron literalmente de gratitud confesando que siempre se habían sentido como extraños en la comunidad evangélica por no seguir los pasos de la mayoría políticamente conservadora. Algunos contaron que, como resultado de los mensajes del pastor Boyd, sus ojos se abrieron y se dieron cuenta de cómo la

agenda política y nacional había oscurecido su visión de la belleza del reino de Dios.

“Creo —denuncia Boyd en su libro— que un significativo sector de evangélicos estadounidenses es culpable de idolatría política y nacionalista. Pienso que los evangélicos han confundido hasta un grado terrorífico el reino de Dios con una versión propia del reino de este mundo [...] Creo que muchos evangélicos estadounidenses han permitido que nuestra comprensión del reino de Dios esté manchada por agendas, temas y tendencias políticas” [3].

Lo más ofensivo para el orgullo de los evangélicos patriotas acostumbrados a pensar que Dios es el fundamento de la nación desde su fundación, fue cuando el pastor Boyd se alejaba de la visión dorada la Biblia patriótica americana[4]. Para Boyd, América no es en este momento, ni nunca lo ha sido, una nación cristiana. “El mito de América como una nación cristiana, con la iglesia como su guardián, ha sido, y continúa siéndolo, perjudicial tanto para la iglesia como para el progreso del Reino de Dios”[5].



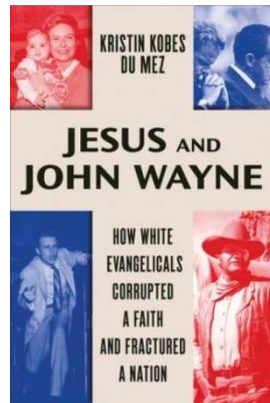
Cuenta Timothy Keller, que el pastor del cual él tomó el testigo en la *West Hopewell Presbyterian Church* de Hopewell (Virginia, 1975), el reverendo William E. Hill sufrió grandes presiones al oponerse a la costumbre de colocar la bandera en el frente, al lado del púlpito, por considerarlo un acto de idolatría. La prensa local lo tildó de “antipatriota, comunista y antiamericano”. El resultado es que la iglesia probablemente perdió entre doscientos y trescientos miembros. Pero el reverendo Hill se mantuvo firme en su puesto, creyendo como creía que se estaba incurriendo en el grave pecado de mezcla idólatra del cristianismo con el patriotismo estadounidense y los intereses blancos, y no le importaba pagar un precio por sus convicciones[6].

La religión siempre ha jugado un papel muy importante en la política de Estados Unidos, y la Biblia ha sido esgrimida generosamente en tiempos de elecciones, tanto por Republicanos como por Demócratas. Citas bíblicas salen a relucir en temas controvertidos como el medio ambiente, la emigración, el aborto, el uso de células madre, el derecho de los gays, las políticas sociales y hasta la política internacional.

Si logran “demostrar” que lo que dicen “está en la Biblia”, entonces, según su lógica, las autoridades locales y federales deben tomar las medidas apropiadas. Se dice que George W. Bush dijo de la Biblia: “Este es el único manual que tú necesitas. Este manual es el mejor compañero”. Según el profesor Jacques Berlinerblau, el uso de la Biblia por parte de muchos políticos es meramente un juego cínico[7].

Ha habido épocas en la historia reciente de Estados Unidos que esto no fue así, pero después del 11-S, el lenguaje

religioso ha pasado a ocupar un primer plano intensificándose el mito de ser una nación cristiana, como hace ver Burton L. Mack, profesor de cristianismo primitivo Claremont School of Theology[8].



En este ambiente se entiende la popularidad de Donald Trump entre el conservadurismo evangélico. Auténtico héroe de la *Religious Right*, que cada día da más miedo a más gente[9]. ¿Cómo un libertino, que carece incluso del conocimiento más básico de la fe cristiana, gana el 81 por ciento del voto evangélico blanco en 2016? ¿Y por qué los evangélicos blancos se han convertido en los partidarios más acérrimos de un réprobo presidencial? A esta cuestión trata de responder en su reciente y demoledora obra la profesora de Calvin University, Kristin Kobes Du Mez: *Jesús y John Wayne. Cómo los evangélicos blancos han corrompido la fe y fracturado la nación*[10].

En ella documenta el trabajo de zapa de algunos líderes evangélicos estadounidenses que a lo largo de las últimas décadas han ido reemplazar el Jesús de los Evangelios por un ídolo de masculinidad fuerte y nacionalismo cristiano, o

en palabras de un capellán moderno, "un rudo espiritual". Según muestra en su obra, este es un tema muy común en los escritos evangélicos blancos sobre la masculinidad desde la década de 1960 hasta el presente, los cuales vienen a decir que es necesario tener hombres muy recios y duros que puedan proteger a las mujeres y los niños; que puedan proteger el cristianismo y a la nación estadounidense, para lo cual el fin justificará los medios.

“No todos los evangélicos blancos que votaron a Trump lo equiparan a la figura de John Wayne, pero existe un fundado tipo de justificación para su voto por Donald Trump en términos de que él es un hombre fuerte. Un hombre fuerte que a proteger el cristianismo precisamente porque no está limitado por las virtudes cristianas tradicionales”[11]. La cultura popular dentro del evangelicalismo estadounidense moderno, al tiempo que los líderes evangélicos conservadores, han contribuido y promocionado los valores autoritarios y patriarcales reflejados en ese tipo de figuras como John Wayne, Ronald Reagan y Donald Trump.

Tal es así que Todd R. Gould, un cristiano tradicional, no duda en equiparar la persona de John Wayne con la de Jesús. Hay que recordar que, aparte de su papel como actor, John Wayne como persona, defendía abiertamente los valores de la derecha conservadora. Por eso, Gould, en su libro *John Wayne, Jesus Christ and Other Faded Icons*, defiende esos personajes en cuando hombres de hombría y masculinidad, sin preocuparse de ser blando (*slight*) con las mujeres. “Hoy, la masculinidad tiene mala reputación. Las fuerzas que han tenido éxito en la destrucción de la familia se están movilizando ahora contra los cimientos de la hombría. Mi propósito es hacer que los hombres regresen a

una comprensión bíblica tradicional de su papel como protector, proveedor y patriarca del hogar en obediencia al mandato de Pablo de "actuar como hombres, ser fuertes" ("portaos varonilmente, y esforzaos", 1 Corintios 16:13)" [12]. Para Gould, Jesucristo es el máximo exponente de esa masculinidad fuerte que derrotó el pecado, a Satán y la muerte de una vez por todas.

Es alarmante observar cómo se utiliza y manipula la Biblia con fines partidistas, y lo que es más grave, como herramienta para fomentar un discurso de odio que deja al cristianismo muy mal parado. La incultura bíblica se une aquí a los prejuicios patriarcales, xenófobos y raciales que durante siglos se han resistido a ser regenerados por el mensaje de gracia y libertad introducido por el cristianismo en el mundo. Si el apóstol Pablo hablaba de una nueva creación, ante la cual se derribaban todos los muros, vallas y fronteras creados por el egoísmo y la particularidad nacionalista (cf. Ef 2:14; Col 1:20), hoy vemos que el evangelicalismo se está convirtiendo en una fuerza más de esas posturas retrógradas y divisorias que impiden avanzar hacia una auténtica fraternidad universal que el cristianismo siempre propuso.

Es evidente que el reino de Cristo no es de este mundo y que sus iglesias le han enmendado la plana compitiendo políticamente para ser contados entre los poderosos de las tribus, reinos y naciones de este mundo. Los cristianos, como dice Gregory Boyd, deben una lealtad total al Reino de Dios y deben rechazar los métodos y medios coercitivos, violentos e injustos utilizados por los reinos del mundo. Los cristianos no están libres de ser involucrados de una manera u otra en la esfera política, pero no deben usarla como un medio para transformar una sociedad, cuya mano necesita

de una mano experta y misericordiosa que opere esa radical cirugía del cambio de un corazón de piedra por un corazón de carne (Ez 36:26).

Este es un tema que requiere un tratamiento largo y externo, pero baste esta nota para reflexionar seriamente sobre el mismo, los interesados pueden consultar la bibliografía. El futuro del cristianismo está en juego.

NOTAS

- [1] <https://www.christianitytoday.com/ct/2021/march-web-only/beth-moore-deja-convencion-bautista-sur-abuso-trump-cbs-es.html>
- [2] William Martin, *With God on our Side. The Rise of the Religious Right in America* (Broadway Books, Nueva York 1996); Esther Kaplan, *With God On Their Side: George W Bush and the Christian Right* (The New Press, 2004); Daniel K. Williams, *God's Own Party. The Making of the Christian Right* (Oxford University Press, Oxford 2010); Sara Diamond, *Roads to Dominion. Right-wing movements and Political power in the United States* (Guilford Press, Nueva York 1995).
- [3] Boyd, *The Myth of a Christian Nation. How the Quest for Political Power Is Destroying the Church*. Zondervan, Grand Rapids 2005, p. 11.
- [4] Richard G. Lee, ed., *The American Patriot's Bible. The Word of God and the Shaping of America*. Thomas Nelson, Nashville 2007.
- [5] Boyd, *The Myth of a Christian Nation*, p. 13.
- [6] <https://quarterly.gospelinlife.com/book-review-on-the-topic-of-christiannationalism/?fbclid=IwARoiuN7vvExSu1phqsjEbkfWYknJQ6Hc7H7ioRkuabPWyevrFK8XCJXm6wo>
- [7] Jacques Berlinerblau, *ThumpIt. The use and abuse of the Bible in Today's Presidential Politics*. Westminster John Knox Press, Louisville 2008.
- [8] Burton L. Mack, *Myth and the Christian Nation*. Routledge, 2014. Cf. Steven K. Green, *Inventing a Christian America. The Myth of the Religious Founding*. Oxford University Press 2017.
- [9] Katherine Stewart, *The Power Worshipers: Inside the Dangerous Rise of Religious Nationalism* (Bloomsbury Publishing, 2020); Sarah Posner, *Unholy: Why White Evangelicals Worship at the Altar of Donald Trump* (Random House, Nashville 2020); Tony Keddie, *Republican Jesus: How the Right Has Rewritten the Gospels*

(University of California Press 2020); Chris Hedges, *American Fascists: The Christian Right and the War on America* (Free Press, 2008); Anthea Butler, *White Evangelical Racism: The Politics of Morality in America* (University of North Carolina Press 2021).

[10] Kristin Kobes Du Mez, *Jesus and John Wayne: How White Evangelicals Corrupted a Faith and Fractured a Nation*. Liveright Publishing Corporation 2020.

[11] Kristin Kobes Du Mez, *Jesus and John Wayne*, p. 46.

[12] Todd R. Gould, John Wayne, *Jesus Christ and Other Faded Icons*. Todd Gould 2019.

Bibliografia:

Lawrence E. Adams, *Going Public. Christian Responsibility in a Divided America*. Brazos Press, Grand Rapids 2002.

Jacques Berlinerblau, *ThumpIt. The use and abuse of the Bible in Today's Presidential Politics*. Westminster John Knox Press, Louisville 2008.

George A. Boyd, *The Myth of a Christian Nation. How the Quest for Political Power Is Destroying the Church*. Zondervan, Grand Rapids 2005.

Charles Colson, *God and Government. An inside view on the boundaries between Faith & Politics*. Zondervan, Grand Rapids 2007.

Michelle Goldberg, *Kingdom Coming: The Rise of Christian Nationalism*. W.W. Norton & Company, 2007.

Philip Gorski, *American Covenant: A History of Civil Religion from the Puritans to the Present*. Princeton University Press, 2019.

Steven K. Green, *Inventing a Christian America. The Myth of the Religious Founding*. Oxford University Press 2017.

David Mark Hall, *Did America Have a Christian Founding?* Thomas Nelson, Nashville 2019.

Kristin Kobes Du Mez, *Jesus and John Wayne: How White Evangelicals Corrupted a Faith and Fractured a Nation*. Liveright Publishing Corporation 2020.

Kevin M. Kruse, *One Nation Under God: How Corporate America Invented Christian America*. Basic Books, 2016.

Burton L. Mack, *Myth and the Christian Nation*. Routledge, 2014,

Samuel y L. Perry y Andrew Whitehead, *Taking America Back for God: Christian Nationalism in the United States*. Oxford University Press, Marzo 2020.

Sarah Posner, *Unholy: Why White Evangelicals Worship at the Altar of Donald Trump*. Random House, Nashville 2020.

Corwin E. Smidt, ed., *In God We Trust. Religion and American Political Life*. Baker Academic, Grand Rapids 2002.

Katherine Stewart, *The Power Worshipers: Inside the Dangerous Rise of Religious Nationalism*. Bloomsbury Publishing, 2020.

EL USO DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL NUEVO TESTAMENTO (I)

José Uwe Hutter[†]



Un estudio serio del uso de las citas del AT en el NT es mucho más que un ejercicio teológico para gente especializada. A primera vista parece que un buen número de citas del AT que son usados en el NT no se citan con exactitud textual. En la mayoría de estos casos la explicación es simple. Una cita traducida literalmente del original hebreo no hacía buen sentido en el idioma griego. Pero aún así quedan unas cuantas citas donde – según nuestros criterios – se

ha cambiado hasta el sentido de las palabras en el original.

Muchos estudiosos de la Biblia han sacado, por lo tanto, la conclusión que los autores del NT no creyeron en la inspiración verbal, porque no se ajustaron en su uso personal del AT a las exigencias de tal entendimiento de las Escrituras. Más todavía: el uso de los apóstoles de traducción supuestamente inexactas (sobre la base de la LXX) sería un indicio todavía más claro de su manejo poco cuidadoso de las Escrituras.

Este tipo de argumentación – que a primera vista parece bastante inocente y hasta comprensible – abre, sin embargo, las puertas de par en par para una crítica del texto canónico en general. Esta crítica se está llevando acabo en la teología protestante en los

países tradicionales de la reforma desde hace bastante tiempo y ha llevado directamente a lo que se ha denominado la “crítica de la redacción”.

El argumento es simple: una vez comprobado que los apóstoles usaron las citas del AT a su antojo para comprobar sus ideas teológicas, podemos sacar la conclusión de que posiblemente usaron de la misma manera superficial y defectuosa las fuentes que tenían a mano para redactar los evangelios o sus cartas. Y el siguiente paso por dar es postular que los originales de los apóstoles – ya en si plegados de inexactitudes – fueron cambiado en los sucesivos años por redactores y reflejan en sus diferentes partes simplemente el estado teológico o el *kerigma* de la iglesia de aquel momento.

Tendremos, por lo tanto, la tarea de demostrar que los apóstoles sí usaron las citas del AT de forma correcta.

Por consiguiente, no es difícil comprender que la cuestión de las citas del AT en el NT es una pieza fundamental en la defensa de la doctrina de la plena inspiración del Nuevo Testamento (y por extensión, por supuesto, del Antiguo Testamento).

Nuestra intención es demostrar que el texto del AT cuando es citado en el NT (y también cuando no lo es citado) es digno de confianza y que los apóstoles y escritores del NT entendieron bien estos textos y los usaron siempre de forma correcta y adecuada.

En otras palabras: el problema no es un problema de la iglesia primitiva y de sus líderes, sino un problema nuestro, hijos de otros tiempos, que muchas veces somos incapaces de apreciar una hermenéutica auténticamente bíblica.

FÓRMULAS DE INTRODUCCIÓN DE CITAS

Existen diferentes fórmulas para introducir citas del Antiguo Testamento:

[†]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 otrosCentros de formación Teológica.

* “Está escrito” enfatiza la validez permanente de la revelación del AT.

* “Para que se cumpliese” indica el cumplimiento de profecías del AT en acontecimientos del NT.

* A veces se atribuye un pasaje del AT al autor humano (“Isaías dice...” o a Dios mismo (“Dios dice”, “el Señor dice”, “el Espíritu Santo dice”).

* Otras formulas son: “La Escritura dice”, “el profeta dice”; y muchas variantes más.

Esto en sí nos demuestra que los autores del NT tenían un concepto muy alto del texto del AT. Es tan grande la convicción de la autoridad de la Escritura que a veces el texto bíblico y Dios son considerados como una y la misma cosa[1].

TEXTOS Y TRADUCCIONES QUE FORMAN LA BASE DE LAS CITAS

La siguiente pregunta que nos hacemos es: ¿de que texto(s) citaron los apóstoles? ¿Es posible identificar el tipo de texto del AT que usaron? La respuesta es que en la mayoría de los casos se puede identificar el texto que es la fuente de la cita del AT. Hay tres posibilidades principales:

* Un texto hebreo, bien un texto no masorético o bien un texto proto-masorético (el texto hebreo del siglo I es muy semejante al texto masorético).

* Un texto griego de la tradición de la LXX o un texto paralelo a esta tradición (existían en los tiempos de los apóstoles ya diferentes traducciones en griego).

* Un texto arameo (targum) que refleja bien por escrito o bien de forma oral traducciones tipo paráfrasis y interpretativas del siglo I.

El material crítico que tenemos hoy día a nuestra disposición es el siguiente:

* El texto hebreo estándar (texto masorético) y partes del texto hebreo de Qumrán, tanto en su forma pre-masorética que a su vez es la base de la LXX.

* Los manuscritos de la LXX del siglo IV a.C. en forma completa. La LXX es importante para la interpretación del NT por la manera como los autores del Nuevo Testamento la usaron.

* Manuscritos de los tǎrgumim del Pentateuco y de los profetas, del siglo XV y XVI de forma completa, apoyados de diferentes maneras

Toda esta literatura es accesible para el estudioso en las excelentes Biblias en los idiomas originales cuyos detalles se encuentran en la parte correspondiente a la literatura.

Cuando los escritores del Nuevo Testamento deseaban citar el Antiguo Testamento, debían hacerlo en griego. Básicamente, lo hacían en alguna de tres formas:

- 1) traducían por sí mismos del hebreo (o de traducciones del hebreo al arameo);
- 2) citaban de memoria (de fuentes hebreas, arameas o griegas); o
- 3) utilizaban la antigua traducción griega, la Septuaginta. Por la forma de las citas parece que en un 60 por ciento o más de las veces, se utilizó la Septuaginta para citar el Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento.

La mayoría de las citas y alusiones vienen de la LXX, incluso cuando el texto de la LXX difiere del texto masorético. También hay algunas citas que se basan en el texto hebreo (correspondiente al texto masorético) como por ejemplo Mateo 2:15, 18; 9:13; 12:7; 27:46. Hay otras citas que se distinguen tanto del texto hebreo como del griego como por ejemplo Mateo 15:4(a.b); 19:5.18.19; Marcos 12:36 y Juan 10:34) y pueden en estos casos estar de acuerdo con los targumim, la peshita (traducción al a la lengua siria antigua) o Theodotion.(traducción del AT al griego).

A veces incluso el texto mismo puede ser una mezcla de diferentes textos originales. Pero sería muy superficial cuando uno llegase a creer que esto sería una falta de familiaridad con el texto básico, ya que hay otros muchos textos en los mismos libros donde se citan con gran exactitud.

En este contexto es importante hacer una breve valoración de la LXX. Es evidente que la LXX era la Biblia de la iglesia primitiva, pero esto no significa que la LXX como traducción era infalible - en este sentido ciertamente no más que cualquier otra traducción - sino simplemente que los escritores del NT donde la citan atestan su autoridad. Esto nos puede explicar perfectamente porque los apóstoles en ocasiones preferían citar directamente del texto hebreo o incluso hacer sus propias traducciones. Lo mismo hace hoy en día un teólogo que a veces hace su propia traducción del texto donde las traducciones existentes le parecen deficientes.

Los autores del NT en ocasiones incluso hacen una transliteración del original en hebreo o arameo (“Immanuel” – Mateo 1:23) o “Eloi, eloi lama sabachthani” – Marcos 15:34).

COMO LOS JUDÍOS SOLÍAN CITAR DE TEXTOS SAGRADOS

LAS INTENCIONES DE LAS CITAS

Muy al contrario de nuestra manera de citar literalmente, las citas textuales no eran comunes en el mundo greco-romano del primer siglo[2]. La oración directa fue ocasionalmente introducida por un *hoti*, pero esto solamente indicaba el comienzo de la cita y no su final

En aquellos tiempos no había problemas con los derechos de autores o acusaciones de haber plagiado un texto. Tampoco se solía hacer una diferenciación entre citas directas y citas indirectas. Incluso era posible mezclar una cita con palabras y frases explicativas o parafraseantes y esto no fue considerado una violación del texto sagrado.[3]

La manera como se cita el AT en el NT muchas veces tiene que ver con el propósito que el autor tiene con la cita. Los autores del NT solían usar el AT con tres propósitos

- * Para argumentar
- * Para expresar una verdad general aplicable a todos los tiempos
- * Para ilustrar algo.

Para cada uno de estos propósitos podrían valer diferentes métodos de interpretación del Antiguo Testamento

LOS MÉTODOS

Los apóstoles se sirvieron de diferentes métodos para citar el AT.

- * El método literal histórico. Las citas del AT tienen el mismo significado en el NT que tenían en el AT. Por lo tanto, la cita es literal y no supone ningún tipo de problemas para el lector de hoy.
- * El método tipológico. Este segundo método necesita una explicación bastante más amplia, ya que para nosotros hoy en día su uso es a veces no tan fácil de comprender.

La palabra *tipología* describe la relación que existe entre el AT y Jesucristo en particular o elementos de la salvación en general. Las imágenes, similitudes y modelos que el AT usa para una correcta comprensión de si mismo se llaman *tipos*[4]. Se concentra en seis similitudes preestablecidas entre el tipo del AT y el anti-tipo del NT. Estas similitudes pueden ser

- * Personas (p. ej. Adán)
- * Instituciones (p. ej. sacrificios)
- * Ministerios (sacerdocio)
- * Acontecimientos (p. ej. El éxodo)
- * Acciones (p. ej. El levantamiento de la serpiente de cobre)
- * Cosas (p. ej. El tabernáculo)

Por regla general, esto es un uso del AT que suele causar hoy en día bastante confusión entre los exegetas del NT. Pero no siempre ha sido así. La interpretación tipológica solía ser una forma muy popular de tratar el AT en generaciones anteriores, pero últimamente ha caído en desuso. Sin embargo, la interpretación tipológica del AT ha sido siempre una pieza fundamental en una exégesis correcta del AT.

Chris Wright describe la tipología con seis características:[5]

* Bíblicamente, la tipología no es un término teológico o técnico. “Tupos” en griego significa simplemente “ejemplo” o “modelo” y es en este sentido usado en diferentes lugares (Romanos 5:14; 1 Corintios 10:6.11; Filipenses 3:17; 1 Tesalonicenses 1:7; 2 Tesalonicenses 3:9)

* La tipología es una manera normal y común de entender cosas. Usar e interpretar tipología no tiene nada de extravagante o arbitrario. Nosotros seguimos usándola todos los días en la enseñanza. Ideas o conceptos nuevos muchas veces se explican a base de cosas conocidas. En la creación de Dios existe el principio de analogía y correspondencia.

* Se usaba tipología ya en el AT. Moisés se presenta como profeta “modelo” (Deuteronomio 18:15.18). El juicio sobre Sodoma y Gomorra sirvió como juicio modelo en otras partes del AT, etc.

* Tipología es una cuestión de analogía. Acontecimientos pasados ayudan a entender acontecimientos presentes. Encontramos, por ejemplo, una analogía entre la obra de la creación de Dios en Génesis 1 y el inicio del evangelio de San Juan.

* Tipología es una cuestión de un concepto histórico bíblico. Dios es un Dios que actúa a raíz de ciertos principios. Por lo tanto, sus acciones en muchos sentidos son previsibles y se basan sobre acciones pasados.

* Tipología no es simplemente prefiguración. Sería un craso error pensar que a raíz de todo esto, la historia del AT no tendría valor en sí. Precisamente una malentendida tipología ha llevado a muchos a despreciar la historicidad del AT y restar importancia al valor de los acontecimientos históricos, simplemente siempre buscando una conexión directa con el NT. De hecho, en muchas ocasiones ha llevado a extravagantes interpretaciones de cada detalle del AT, llevando a una interpretación platónica y alegórica.

Una vez separado el acontecimiento del AT de sus raíces y de su contexto, los detalles fueron interpretados como algo que no podía ser coincidencia y simplemente formando parte del entramado de una historia, sino que tenía que existir un significado “espiritual” más profundo. La interpretación de un texto bíblico con este método lo convirtió en un juguete en las manos del exegeta. Como un mago que saca los conejos de su chistera ante los ojos atónitos de los espectadores, así los “predicadores alegóricos” sacan todo tipo de interpretaciones extravagantes donde no hay lugar para ellos.

Las dos alas del gran águila en Apocalipsis 12:13 no corresponden con toda probabilidad a las fuerzas aéreas norteamericanas, ni tenemos en la visión de Ezequiel 1 una aparición de un OVNI pilotado por querubines. Las muchas mujeres de Salomón no son una representación de las muchas virtudes de su carácter, ni tampoco representa el encuentro de Sansón con el león una representación del encuentro de Pablo en la carretera a Damasco con Jesús resucitado. Cuando Jacobo compra el derecho de la primogenitura a Esaú no tenemos ninguna referencia a la compra de la vida eterna por la sangre carmesí de Cristo.

A este tipo de exégesis – tan popular en ciertos círculos – tenemos que enfrentarnos con un rotundo “no”. Al mismo tiempo hay que ser conciente que mucha eiségesis se está ofreciendo en el nombre de la tipología. Por lo tanto es importante definir lo más exactamente posible que se entiende de tipología. Lo que ocurre muchas veces que en el nombre de una interpretación tipológica

se ofrece una interpretación alegórica, que obviamente no es lo mismo.

En nuestro temor a no caer en especulaciones vanas tenemos que cuidarnos de igual manera a un rechazo de la tipología como tal. No debemos ignorar lo que Dios ha enfatizado. Por lo tanto, hay que rechazar la interpretación alegórica tajantemente, mientras que la interpretación tipológica es fundamental para un entendimiento correcto del AT. La alegoría quiere dar a las palabras de las Escrituras una *hiponoia* (significado oculto), la tipología interpreta el significado de los acontecimientos del plan de salvación a la luz de la historia del AT. [6]

Para esto nos hace falta una sólida base en la “cristología del AT”[7] que se puede resumir en pocas palabras de la siguiente manera: Jesucristo actúa en el NT como Yawé mismo. Él es el Rey Mesianico anunciado por los profetas del AT y al mismo tiempo el “*bar henosh*” (hijo del hombre) mencionado en el libro de Daniel. Jesucristo es la culminación de la línea profética del AT, el sucesor de los justos que sufrieron en el AT y de la dinastía davídica. En él se cumplen las promesas dadas a Abraham y – finalmente un detalle que no debemos menospreciar – en Él se recapitula la historia de Israel.

Por lo tanto, el sacerdocio de Melquisedec y de Aarón prefiguran (o contrastan) el sacerdocio de Cristo. Los sacrificios, y sobre todo el cordero pascual representan al sacrificio y a la muerte redentora de Cristo. Jesucristo es el pan que da vida igual que Yawé daba el maná en el desierto, el da agua viva, igual que la roca en el éxodo. Él es representado en la serpiente levantada en el desierto y es el templo-tabernáculo (Juan 1:14) que moraba entre los hombres.

Juan el Bautista era el precursor anunciado. Jesucristo inauguró el anunciado periodo escatológico de la salvación y del nuevo pacto. Judas Iscariote cumplió el papel de los enemigos impíos de los justos del AT. La iglesia (o en algunos casos los creyentes

individuales) es la nueva creación, la semilla espiritual de Abraham, el nuevo Israel y el nuevo templo.

La Ley de Moisés prefiguraba la gracia tanto de forma positiva como negativa. El diluvio representa el juicio final y el bautismo cristiano, lo último también es representado por el pasaje por el Mar Rojo. Jerusalén representa la ciudad celestial, la entrada en Canáan la entrada del creyente al descanso espiritual. La proclamación del evangelio a todo el mundo cumple la promesa a Abraham y las profecías de la salvación para todos los pueblos.

Y no cabe duda que los cristianos primitivos aprendieron su hermenéutica de Jesucristo mismo (véase Lucas 24:27 y 32).

Tenemos que entender que la historia que nos relata el Antiguo Testamento no es propiamente dicho una historia de Israel en términos de un relato de un historiador secular contemporáneo, sino una historia sagrada de la salvación o de la redención de la humanidad. El AT es en primer lugar *Heilsgeschichte* (historia de la salvación). Por lo tanto hay que tomar en consideración que todos los acontecimientos que el AT nos relata solamente interesan a sus autores desde este ángulo de vista. Porque queda patente que la historia de Dios con su pueblo es una historia que más que otra cosa demuestra la soberanía total de Dios sobre los acontecimientos. En este sentido nos es cierto el axioma secular histórico que la historia no se repite. La historia de Dios con su pueblo precisamente se ha repetido tipológicamente. Mientras que este hecho para el historiador secular es completamente inaceptable, es fundamental para una interpretación correcta del AT: Dios dirige la historia según sus propósitos de la redención.

En este sentido es curioso mencionar que los autores del NT no cogieron sus citas al azar, sino que toman la mayoría de ellas de ciertos pasajes bien demarcadas[8].

La tipología está estrechamente vinculada a la cuestión de la relación entre el uso del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento y la doctrina bíblica de la inspiración. Una falta de

entendimiento de la tipología bíblica explica muchas veces la incapacidad de entender la validez de las formas del uso del AT en el NT.

Por ejemplo, Beegle afirma que el uso de Mateo de Oseas 11:1 en el capítulo 2:14-15 es incorrecto. Mateo dice que el texto de Oseas 11:1 “... de Egipto llamé a mi hijo”, que en el contexto del profeta es una clara referencia a la salida de Israel de Egipto, se cumplió en el retorno del joven Jesús de Egipto a Nazaret después de la muerte de Herodes. Beegle cree que es evidente error de Mateo comentando el pasaje en cuestión de la siguiente manera: *“El sentido del pasaje y la intención del profeta indica hacia atrás, no hacia delante. No hay ni el menor indicio de que esta afirmación fuera intencionada como profecía”* [9]

De momento es suficiente afirmar que Mateo usa este pasaje de forma tipológica y que la vuelta de los israelitas corresponde a la vuelta de Jesús. La relación es incluso más estrecha porque en la persona de Jesucristo se refleja de alguna manera la historia de todo el pueblo judío.

Tomando esto en cuenta entendemos que el uso de Mateo no es un uso equivocado. Usando la tipología bíblica de una manera cuidadosa, Mateo demuestra su profundo entendimiento de una historia de la salvación (Heilsgeschichte) bíblica, entendimiento del cual algunos eruditos teológicos de nuestro tiempo obviamente carecen. La tipología presupone un propósito en la historia. De todos modos examinaremos los detalles del uso de Oseas 11:1 más adelante.

Los elementos principales de la tipología son las ideas de la correspondencia, historicidad y predicción. Podemos entender, por lo tanto, la tipología como estudio de la correspondencia espiritual entre personas, eventos y cosas dentro del marco de la revelación particular de Dios.

También se argumenta que la predicción realmente no forma parte de la tipología porque en un tipo no hay referencias

intrínsecas de un tiempo futuro. Muchos exegetas del NT incluso dirían que los mismos autores del AT no pretendían dar este sentido predictivo a sus escritos y que ellos no lo entendieron en este sentido.

Estamos de acuerdo que los autores humanos no necesariamente entendieron en su momento todas las implicaciones de sus respectivas profecías. Pero como intérpretes fieles a las Escrituras no debemos pararnos aquí, sino tenemos que admitir que las Escrituras son un “producto” literario inspirado por el Espíritu de Dios y a parte de tener autores humanos también tienen detrás de sí a un Dios omnipotente y omnisciente que controla la historia. Debemos mantenernos firmes al defender un hilo rojo que va desde Génesis 3:15 hasta el cruz del Calvario y más allá hasta la consumición de todas las cosas.

En este sentido podemos entender que la posibilidad de que un tipo bíblico hable de cosas futuras es una posibilidad real. Esto se demuestra en el hecho de que la palabra “se cumplió”, que es tan característico en la introducción del anti-tipo en el Nuevo Testamento, justifica nuestra conclusión sobre el carácter profético de los tipos.

La base fundamental de la tipología es teológica. La tipología bíblica se basa completamente en el concepto de la soberanía de Dios. Es Él quien controla la historia y que por lo tanto guía los acontecimientos de tal manera que los respectivos tipos encuentran a sus anti-tipos.

La tipología se basa también sobre la inmutabilidad de Dios. Dios trabaja en la historia conforme a la naturaleza de su ser que es inmutable. La repetición de los hechos de Dios a través de la historia apunta a una consistencia de su relación con el ser humano.

La tipología se basa también sobre la sabiduría de Dios porque todo el material del cual disponemos nos indica que Dios está

llevando acabo un propósito único a través del tiempo (Efesios 3:11).

LAS FORMAS DE ESTAS CITAS

Para entender la forma como los autores del NT usaron el AT vale la pena que nos familiaricemos con las dos principales formas de citar textos de apoyo de las Sagradas Escrituras

* El primer método por considerar es El *jaraz*. Los escritores del NT presentan a veces una serie de citas diferentes y las juntan en una cita. Ese método se llama *zrj* (jaraz, hebr.: “agudizar”, determinar”).

Cuando Jesucristo expulsó a los mercaderes del templo exclamó: “Mi casa, casa de oración será llamada; mas vosotros la habéis hecho cueva de ladrones” (Mateo 21:13). La primera parte de la cita viene de Isaías 56:7 y la segunda parte de Jeremías 7:11. La cadena más extensa de este tipo de citas está en Romanos 3:10-18 donde una única fórmula de introducción (“como está escrito”) tiene luego una serie de citas de Salmo 14:1-3; 5:9; 140:3; 10,7; Isaías 59:7-8 y Salmo 36:1. [10]

* El segundo método es El *peshet*. Un método que aplicaba textos del AT directamente a eventos contemporáneos del NT sin considerar su contexto histórico original y muchas veces modificando los textos del AT en el proceso para que encajen y sirvan para las nuevas necesidades teológicas e históricas.

El nombre “peshet” viene de la práctica común de los intérpretes de Qumran a introducir sus interpretaciones del Antiguo Testamento con el término hebreo “peshet” que significa “la interpretación”.

Es un método que tiene que ver mucho con la interpretación tipológica del AT y es mucho menos arbitraria de los que parece.

Relacionado con este tema son varias preguntas: ¿Es posible que el significado de una profecía va más allá del entendimiento del profeta? ¿Hay citas inexactas en el Nuevo Testamento?

¿EXISTEN CITAS DE LOS LIBROS APÓCRIFOS?

Antes de abordar este tema, es importante mencionar que no vamos a tratar el tema de citas de libros pseudo-epigráficos o seculares o de otras fuentes desconocidas ya que estrictamente hablando no entra dentro del tema que nos hemos propuesto.

Lo que si queremos examinar brevemente es la afirmación si en el Nuevo Testamento existen citas de los libros apócrifos que – como es bien conocido – fueron añadidos al canon bíblico por la iglesia católica en el siglo XVI[11]. Vamos a considerar ahora algunos de estas supuestas citas:

MATEO 7:12 Y TOBÍAS 4:15. El texto de Tobías dice: “No hagas a otro lo que a ti no te agrada” [12]. Es una traducción algo parafraseante, porque en el original según la LXX dice: *kai ho miseis, medeni poieses* (“Lo que odias, no hagas a nadie”). Hablar aquí de una cita es mucho decir, porque si comparamos el versículo con el griego del Mateo 7:12 nos damos cuenta que solamente tienen una palabra en común. Indudablemente hay una coincidencia en el contenido. Pero podríamos encontrar un paralelismo de este tipo en muchas otras citas de autores clásicos anteriores o contemporáneos a Jesucristo.

Aparte de todo esto hay que constatar que el precepto de Mateo es positivo, el de Tobías es negativo. Jesucristo nos enseña lo que debemos hacer, y Tobías enseña a su hijo lo que no debería hacer. [13]

HEBREOS 1:3 y SABIDURÍA 7:26. De nuevo al ver los textos originales, nos damos cuenta que solamente tienen una palabra en común. Es totalmente fuera de lugar hablar aquí de una cita. Curiosamente, el erudito católico Schoekel[14] ni siquiera hace una nota de texto paralelo al margen en su traducción.

OTROS TEXTOS

Hay una serie de textos que supuestamente se citan en el NT de los libros apócrifos. Sin ánimo de entrar en un examen texto por texto podemos resolver este tema simplemente aduciendo que para cada uno de las citas en cuestión existen textos del AT que los avalen suficientemente. Algunos de estos textos son:

Texto del NT	Supuesta fuente apócrifa	Texto de fondo del AT
Romanos 1:20	Sabiduría 13:4.5	Salmo 19:1
Hebreos 11:15	Sabiduría 4:10	Génesis 5:22-24
1 Corintios 6:2	Sabiduría 3:8	Salmo 49:14

Es evidente que no existe ni una sola referencia explícita a los apócrifos del AT.

Sin embargo, queda un fenómeno por explicar: Unas pocas citas, cuatro en total, no pueden ser identificados. No provienen del Antiguo Testamento, ni tampoco de los apócrifos, ni tampoco de los pseudapócrifos – por lo que sabemos. Se trata de Mateo 2:23; Juan 7:38; Efesios 5:14 y Santiago 4:5. De estas citas y de su posible explicación hablaremos más adelante.

NÚMERO DE CITAS “MAL CITADAS”

¿Cuántas citas y alusiones del AT existen en el NT? La respuesta a esta pregunta no es fácil y depende en gran medida de la definición que damos a lo que es una “cita” o una “alusión”. Una cita es normalmente más fácil de identificar porque lleva una fórmula introductoria como, por ejemplo: “está escrito” o “para que se cumpliese la palabra del profeta ...”, etc.

Si contamos el número de las citas y alusiones en el Nuevo Testamento griego de Nestle-Aaland, llegamos a unos 1,000. El texto griego de las Sociedades Bíblicas Unidas incluso tiene una lista de 1,800 citas y alusiones del AT.

Sin embargo, las citas directas del AT llegan a un número aproximado de 300. Walter C. Kaiser comenta: “Podemos concluir con cierta seguridad que existen aproximadamente 300 citas formales del AT en el NT y podemos añadir a esto una influencia incalculable sobre el lenguaje, los modismos y el pensamiento del NT. “[15]

Tenemos que entender que la educación judía tenía el AT como base de todas las asignaturas y por lo tanto todo el pensamiento judía estaba impregnado del AT.

Las citas explícitas de AT son fáciles de identificar. Muchas veces hay formulas introductorias que las identifican. Citas meramente alusivas son los que fácilmente escapan de nuestra atención. Muchos lectores del Nuevo Testamento no se dan realmente cuenta de que las palabras de la nube en la transfiguración (Mateo 17:5) vienen en realidad de tres pasajes diferentes del AT: “Este es mi hijo amado (Salmo 2:7) en quien tengo complacencia (Isaías 42:1), a él oíd (Deuteronomio 18:15).

Todavía más desapercibido es la descripción de Mateo de José de Arimatea como “miembro noble del concilio” en Marcos 15:43 a un “hombre rico” en Mateo 27:57 para que sea evidente el cumplimiento de la profecía en Isaías 53:9: “Y se dispuso con los impíos su sepultura, mas con los ricos fue en su muerte...”.

Aproximadamente un tercio de todas las citas del AT se encuentran en las epístolas de Pablo. El mismo tiempo es el libro de Apocalipsis aquel que más imágenes y referencias al AT contiene.

Gleason L. Archer y Gregory Chirichigno nos presentan 312 citas del AT en el NT y analizan cuidadosamente cita por cita. [16] En

esta obra muy cuidadosamente elaborada que es imprescindible para cualquier estudiante del tema de las citas del AT en el NT, ellos establecen diferentes categorías de citas, seis en total. Son las siguientes:

* Categoría A: Citas que representan una traducción exacta del hebreo, basándose en el texto que corresponde con el masorético, al griego de la LXX. (268 casos = 64,4%)

* Categoría B: Citas que siguen fielmente a la LXX, incluso allí donde la LXX se desvía ligeramente del texto hebreo. (50 casos = 11,2 %)

* Categoría C: Citas donde el griego del NT corresponde más exactamente al original hebreo que a la LXX, indicando así que los autores pueden haber consultado directamente al texto hebreo. (33 casos = 7%)

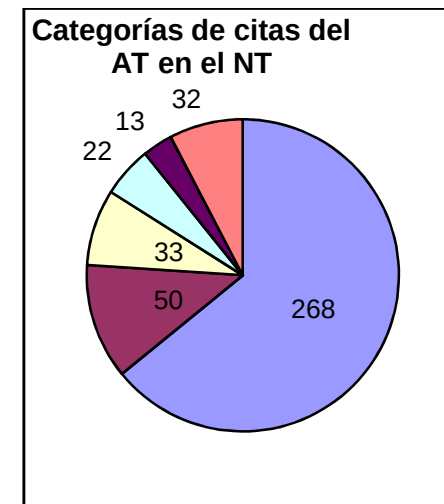
* Categoría D: Citas donde el NT corresponde a la LXX, incluso allí donde la LXX se desvía ligeramente del texto hebreo (texto masorético). (22 casos = 6%)

* Categoría E: Esta categoría tenemos las citas que nos parecen indicar que no se ha usado correctamente el texto del AT (13 casos = 3%)

* Categoría F: Son textos del NT que son idénticos con versículos del AT o por lo menos muy similar, pero que no son identificados como citas. (32 casos = 8%)[17]

Lo que llama sin lugar a duda la atención es que el 97% de las citas del Antiguo Testamento son perfectamente explicables desde una comparación con el texto masorético o la LXX. Eso hecho en sí quita completamente de en medio el argumento tan frecuentemente usado de un uso poco cuidadoso de los autores del NT con el texto del AT.

Para que tengamos una visión gráfica de este reparte aquí un pequeño esquema:



La categoría que nos interesa en este contexto es sin lugar a dudas la categoría E, ya que los demás en un principio no contradicen a primera vista a un uso literal de las citas del AT.

Otra serie de problemas por resolver son aquellas citas que en un principio son citados correctamente, pero donde el problema radica en un uso que parece sacado fuera del contexto. Esto tiene que ver sobre todo con citas que en el NT se entienden como citas proféticas y donde su uso es tipológico. Este problema lo vamos a tratar por separado más adelante.

PROBLEMAS DE CITAS “INCORRECTAMENTE CITADAS”

Vamos a ocuparnos ahora de forma especial con las 13 citas que según Archer[18] caen en la categoría E. En esta categoría tenemos 13 citas que nos parecen indicar que no se ha citado correctamente el texto del AT. Se trata de los siguientes textos:

Texto del AT	Citado en
1 Crónicas 17:13	2 Corintios 6:18
Salmo 68:19	Efesios 4:8
Proverbios 11:31	1 Pedro 4:18
Isaías 44:28	Hechos 13:22
Isaías 53:8	Hechos 8:33
Isaías 64:4	1 Corintios 2:9
Oseas 11:1	Mateo 2:15
Amos 5:25-27	Hechos 7:42.43
Amos 9:11.12	Hechos 15:16.17
Miqueas 5:1.2	Mateo 2:6
Habacuc 2:4	Romanos 1:17 Gálatas 3:11
Zacarías 11:12.13	Mateo 27:9

1 CRÓNICAS 17:13 citado en 2 CORINTIOS 6:18

Aquí realmente se trata de una cita mixta.

Lo curioso aquí es que el versículo se refiere en el texto original al rey Salomón y es aplicada en una ocasión a la iglesia (2 Corintios 6:18) y en otra ocasión a Jesucristo (Hebreos 1:5). ¿Cómo se puede justificar este tipo de uso?

Podemos dar una triple respuesta:

* Existe una correspondencia tipológica entre la historia sagrada *Heilsgeschichte* en el AT y el cumplimiento en el NT. De este ya hemos hablado anteriormente y más adelante examinaremos casos concretos donde se aplica este principio (véase la cita de Oseas 11:1 en Mateo 2).

* Existe un principio que se ha llamado la idea semítica de la solidaridad colectiva. Esto significa que según el entendimiento de los apóstoles, el rey de Israel, el pueblo de Israel y el Mesías – que es el verdadero rey de Israel – están relacionados.

* En la teología reformada siempre se ha hecho hincapié en que la Iglesia es el verdadero Israel y por lo tanto heredera de las promesas y objeto de las profecías[19].

SALMO 68:19 citado en EFESIOS 4:8

Efesios 4:8 cita El Salmo 68:18 así: “Subiendo a lo alto, llevó cautiva la cautividad, y dio [*edooken*] dones a los hombres” (RV 1960).

El texto del AT en hebreo, sin embargo, es diferente: “Subiste [*alîta*] a lo alto, cautivaste la cautividad [*sabîta sebi*], tomaste (este verbo se puede traducir: “cogiste” o “trajiste” [*laqahta*] dones para los hombres [*ba’adam*].” (RV 1960).

¿Fue la cita cambiada a propósito, poniendo así en entredicho la doctrina de la inspiración? Vamos a tomar en cuenta el contexto de la cita de los salmos y las implicaciones de las palabras en el NT.

Llama la atención que Pablo aquí no sigue a la traducción de la LXX, porque la LXX traduce bastante literalmente *laqahta* (“tomaste”) como *elabes*. De hecho, es el targum arameo, la interpretación tradicional de los judíos ortodoxos, que traduce el hebreo *laqahta* con *yehabta* (“diste”, “has dado”). En otras palabras: lo que implica el verbo hebreo *laqahta* (“cogiste” o “trajiste”) era la idea que lo que se cogió o lo que se trajo era para

darlo a los hombres. Dios no quería quedárselo. Los targumim reflejan, por lo tanto, algo que está implicado en el uso del verbo hebreo, particularmente en conexión con la expresión *ba'adam* (lit.: “entre los hombres”). Precisamente esta última frase, los targumim la refieren a los destinatarios de estos dones de Dios y simplifican la expresión en arameo en *libenê nasa'* (“a los hijos de los hombres”).

Pablo sigue a los targumim también en esta última expresión, lo cual nos facilita una prueba muy importante de la antigüedad de la tradición oral interpretativa que había precedido a la forma escrita de los targumim (aproximadamente en el siglo III a.C.). Como teólogo entrenado en la escuela de Gamaliel, Pablo conoció perfectamente la traducción de los targumim de Salmo 68:18.

Podemos, por lo tanto, considerar esta cita del AT como un ejemplo de cómo una traducción interpretativa del AT aclara una expresión del texto hebreo que sirve para comprobar una verdad neotestamentaria. [20]

PROVERBIOS 11:31 citado en 1 PEDRO 4:18

El texto masorético hebreo dice: “Ciertamente el justo será recompensado en la tierra; ¡cuánto más el impío y el pecador!”

La LXX traduce: “Si el justo con dificultad se salva, ¿en dónde aparecerá el impío y el pecador?”.

Pedro cita este texto en su carta (1 Pedro 4:18) literalmente según la LXX. Si comparamos ambos textos podemos hacer las siguientes observaciones:

La LXX pone *ei* [“sí”] en vez de *idouí* [“he aquí” o “ciertamente”] para la expresión hebrea *hen*.

La LXX pone *mólis* [“apenas”, “con dificultad”] en vez de *en te chóora* [“en la tierra”] para la expresión hebrea *baárez*.

La LXX traduce *sóodsetai* [“es salvado”] en vez de *yeshulam* [“es recompensado”].

Para la segunda parte del versículo la LXX escogió una traducción algo menos literal que sin embargo recoge correctamente la intención de la frase: el juicio de Dios es inevitable sobre los incrédulos.

Es posible que la LXX represente aquí una variante del hebreo que se diferencia del texto masorético. La cita en sí es correcta.

ISAÍAS 44:28 citado en HECHOS 13:22

El texto de Isaías dice: “... que dice de Ciro: Es mi pastor, y cumplirá todo lo que yo quiero, al decir a Jerusalén: Serás edificada; y al templo: Serás fundado”.

En Hechos 13:22, sin embargo, leemos: “Quitado éste, les levantó por rey a David, de quien dio también testimonio diciendo: He hallado a David hijo de Isaí, varón conforme a mi corazón, quien hará todo lo que yo quiero”.

El versículo así no se encuentra en el AT. ¿Se ha equivocado Pablo? De nuevo tenemos que decir que no estamos ante una sola cita de un versículo del AT, sino que Hechos 13:22 es en realidad una mezcla de citas de varios versículos del AT:

* “He hallado a David...” es una cita de la LXX del Salmo 88:21.

* “... hijo de Isaí” es una expresión que así aparece en unos 20 versículos del AT (p.ej.: 1 Samuel 16:18; 20:27, etc.).

* “varón conforme a mi corazón” en una ligera variante de las palabras de Samuel a Saúl en 1 Samuel 13:14 donde dice de David:

* “El Señor se ha buscado un varón conforme a su corazón,...”. Aunque la cita no es textual, el sentido es exacto.

* Y la última parte del versículo viene de Isaías 44:28 donde se dice de Ciro: “hará todo lo que quiero”, que en Hechos 13:22 es prácticamente tomado textualmente de la LXX en Isaías 44:28.

La explicación para este cambio tiene de nuevo que ver con una interpretación tipológica: Ciro es tipo de Cristo como libertador de su pueblo y del cautiverio de Israel. Cristo es tanto descendiente como anti-tipo de David, de cierta manera, esta palabra también se refiere a David.

ISAÍAS 53:8 citado en HECHOS 8:33

“Por cárcel y por juicio fue quitado; y su generación, ¿quién la contará? Porque fue cortado de la tierra de los vivientes, y por la rebelión de mi pueblo fue herido.” (Isaías 53:8 según la RV 1960)

“En su humillación no se le hizo justicia; mas su generación, ¿quién la contará? Porque fue quitada de la tierra su vida.” (Hechos 8:33 según la RV 1960)

Lo interesante es que el eunuco etíope está citando el pasaje de Isaías 53 según la traducción de la LXX, lo cual nos indica que tenía en sus manos no el texto hebreo, sino el texto griego. Aquí tenemos una traducción en la LXX que difiere bastante del texto hebreo. En vez de buscar posibles explicaciones podemos resolver todo el problema mucho más fácil: la divergencia en la traducción de la primera parte del v. 33 no supone ningún problema para el tema de la inspiración bíblica ya que Hechos 8 simplemente refleja la traducción de la LXX que el eunuco etíope estaba leyendo. No hay aprobación o apoyo apostólico de los posibles errores de esta traducción y tampoco se deriva ninguna doctrina de esta versión. La Biblia nos relata de forma exacta los hechos del encuentro entre el eunuco y Filipos. El hecho es que incluso en esta traducción defectuosa luce suficiente verdad en cuanto a este pasaje clave como para ayudar a Filipos a presentar al Salvador a este hombre venido de lejos.

Por lo tanto, aquí tenemos un ejemplo perfecto de la estrategia de los apóstoles (y por extensión de la iglesia primitiva) de usar la LXX lo mejor que podían. La LXX era – a pesar de sus defectos – la única traducción del AT que estaba a disposición de los judíos en la diáspora y de los convertidos de entre los gentiles.

ISAÍAS 64:4 citado en 1 CORINTIOS 2:9

El pasaje del AT según la RV 1960 dice: “Ni nunca oyeron, ni oídos percibieron, ni ojo ha visto a Dios fuera de ti, que hiciese por el que en él espera”.

El texto en 1 Corintios 2:9 dice: “Cosas que ojo no vio, ni oído oyó, ni han subido en corazón de hombre, son las que Dios ha preparado para los que le aman.”

Todo indica que la última parte de la supuesta cita (“son las que Dios ha preparado para los que le aman”) en realidad no es ninguna cita porque no se encuentra así textualmente en el AT.

AMOS 5:25-27 citado en HECHOS 7:42.43

¿Se ha equivocado Esteban al citar Amos 5:26, usando la palabra “Renfán” en vez de Quiún en Hechos 7:43, refiriéndose a un ídolo que fue llevado por algunos israelitas en los tiempos de Moisés en una práctica cúlrica ilícita?

Si miramos el texto hebreo, dice literalmente: “... llevabais el tabernáculo [la palabra hebrea *sikkût* igual podría referirse al nombre de un dios pagano llamado *Sakkût*, un apodo del dios sumerio Nin-ib], de vuestro rey [la palabra hebrea es *malkem* y puede ser traducida bien “vuestro Moloc”, como la RV 1960 lo hace, ya que la vocalización de esta palabra admite ambas posibilidades. La LXX se decide por la traducción “Moloc”] y Quiún [la palabra *kiyyûn* no aparece en ningún otro lugar del AT y aquí podría tratarse como nombre de un Dios pagano en vez de ser un palabra derivada de la raíz *kûn* que significa “establecer”, “colocar”] ...”

La LXX coincide casi con la cita del texto griego del NT, con lo única excepción que dice “la estrella de vuestro Dios Raifán”. En otras palabras: la LXX traduce el hebreo *kiyyûn* como “estrella”. Vamos a examinar todas estas incidencias por órden:

1. La palabra *sikkût* tiene una base muy frágil para el significado “tabernáculo”. Es más bien probable que la vocalización debería ser *sakkût*[21], apodo del dios de las estrellas Nin-ib (vocalizado *ninurta*[22]). Se trata de un dios de la tempestad, caza y de la guerra asociado a la estrella Sirio. Por lo tanto, la traducción *astron* en la LXX sería una traducción correcta que así se refleja en la traducción RV 1960.

2. Segundo, la variante de Nestle (edición nº 25) *Rompha* se basa únicamente en el Codex Vaticanus; el Codex Sinaiticus tiene la variante *Romphan*, el Codex Bezae y las traducciones latinas tienen *Rempham* (de allí Renfán en la RV 1960). Pero la versión *Raiphán* que sale en la LXX tiene apoyo entre otras del *Codex Alexandrinus* y curiosamente, den la edición nº 26 de Nestle fue cambiado en este sentido, correspondiendo así con el texto griego de las UBS[23]. Hay muy buenas razones, por lo tanto, para creer que *Raiphán* es la versión original y que Esteban la estaba usando tal y como apareció en la LXX. No olvidemos que la LXX en aquellos tiempos era la única traducción autorizada en griego y que no hubiera tenido ningún sentido de entrar en un debate sobre la vocalización original en el libro de Amos.

Es importante constatar, que los traductores de la LXX pueden haber malentendido el nombre de esa deidad extranjera por causa de la similitud de algunas letras en hebreo. En el siglo V a.C. la forma de la letra kaph (K) fue escrita de tal manera que parece bastante a la forma de la letra resh (R). De la misma manera la letra waw (W) fue muy similar a la letra pe (P). Por lo tanto, lo escrito en el original hebreo KYWN puede haberse transformado en RYPN que a su vez puede haber sido vocalizado *Raiphán* o *Raipán*. [24]

Nunca debemos de olvidar que una escritura consonántica como la hebrea, los vocales tienen que ser averiguado, produciendo a veces diferentes vocalizaciones, aunque esto no excluye que una tradición oral correcta puede haber conservado la versión original. De hecho, la vocalización del nombre en Amos fue probablemente *Kaywan* en vez de *Kiyyûn* (como los masoretas

lo vocalizaron). De esta forma es posible que el original *Kaywan* de Amos se haya convertido en *Raiphán* en los labios de Esteban.

AMOS 9:11.12 citado en HECHOS 15:16.17

Esto parece ser un ejemplo donde la LXX ha preservado una forma de texto mejor que el texto masorético, aunque esto ocurre raras veces. En el concilio de la iglesia en Jerusalén de Hechos 15, en el versículo 15, cita Santiago un texto que apoya el argumento de admitir gentiles a la iglesia sin exigirles de convertirse en prosélitos judíos antes. Santiago se apoya en Amos 9:11.12. La cita de Hechos 15:15 dice:

“Para que el resto de los hombres busque al Señor, y todos los gentiles [gr.: *ethne*], sobre los cuales es invocado mi nombre” (RV 1960).

El textus receptus (texto recibido) dice: “Para que posean el resto de Edom y todas las naciones que llevan mi nombre.”

Si esto fuera la versión del texto hebreo que estaba a disposición de Santiago, entonces se le podría haber reprochado de citar mal al AT. Porque según Santiago, el texto habla principalmente del resto de los hombres que iba a buscar al Señor. Pero si la única versión válida del texto fuera *yîr'shu* (“poseer”) en vez de *yidr'shû* como implica la versión de la LXX (“para que busquen”), entonces la argumentación de Santiago carecería completamente de sentido.

El desarrollo de de la corrupción textual se entiende fácilmente. Suponiendo que el texto originalmente era *lema'an yidreshû* ‘*otô(w) she'erît 'adam* (“para que el remanente de los hombres le busque”), podemos entender que la palabra *adam* (“hombres”) podría haber sido mal leído como ‘*edôm* (“Edom”), porque en la ortografía de aquellos tiempos, los consonantes serían iguales. La palabra *yidreshû* tenía un aspecto casi idéntico con *yirreshû*, particularmente después de que la letra dalet (d) recibiera un pequeño “ganchito” en los tiempos de Jeremías y el copista podría

haber pensado tener por delante una ditografía que necesitaba ser corregida en *yiresû* – que a su vez podría haber sido entendido y escrito como equivalente a *yî(y)reshû* (de *yarash*, “poseer”) ya que la segunda *y* según la ortografía antigua no habría sido escrito. El *`et* del TM, que es señal de un objeto directo, podría haber sido malentendido de un *`otô(w)* en el original que en aquellos tiempos no llevaría una *w* (w) al final. En realidad todo obedecería a una lectura equivocada de solamente dos letras: *r* [r] por *d* [d] y una *w* [w] final fue omitido en un *`otô(w)*. El hecho de que los contemporáneos de Santiago que conocieron muy bien las Escrituras no le acusaron de haber mal usado una cita del AT es una prueba muy importante a favor de que la LXX ha conservado una variante del texto más correcta que el TM.

MIQUEAS 5:1.2 citado en MATEO 2:6

Existen varias variantes de menor índole en comparación entre el texto hebreo del AT y el texto citado en el evangelio de Mateo 2:6. El cambio, que más llama la atención el sin lugar a duda el cambio de una afirmación positiva a una afirmación negativa. Como parece habitual en el caso de Mateo, él no cita desde la LXX, sino de otra traducción griega desconocida. La versión de la LXX es bastante cerca al texto masorético, y las únicas variantes son concesiones mínimas al estilo griego. Mateo usaba una traducción más parafraseante o interpretaba incluso el texto del original hebreo, intentando mostrar más bien las implicaciones del original antes de darnos una cita literal.

En la primera parte, Mateo sustituye la expresión “Efrata”, por la expresión “de la tierra de Judá”. La LXX traduce “casa de Judá”, como si en el original fuera repetida la palabra “beth” después de “lehem”. El texto masorético y la LXX están de acuerdo en cuanto a la segunda parte: “... pequeña para estar entre las familias [o: los miles] de Judá”.

Es sorprendente que Mateo añada una negación enfática. Donde TM y LXX dicen “... pequeña[25] para estar...”. Obviamente, Mateo está parafraseando para dejar claro la implicación de la

afirmación positiva de Miqueas mismo. Dicho de otro modo: si Miqueas dice a Belén que es pequeño para ser tomado en cuenta entre las ciudades de Belén, pero que al mismo tiempo el Mesías proviene de esta ciudad, entonces, Belén tiene una importancia muy grande. Por lo tanto, Mateo ve justificado intercalar una negación enfática[26]: si el Mesías viene de Belén, entonces de ninguna manera puede tratarse de la ciudad menos importante de Judá, juzgando por el número de sus habitantes.

La segunda variante en la segunda frase tiene que ver con el uso de la palabra *`alapîm*, “miles” que la LXX traduce *chiliasin* (dat. pl. de *chilias*, “mil”). El texto griego de Mateo 2:6 tiene *hegemosin* (“gobernantes”). ¿Cómo se puede justificar este cambio?

El contexto deja clara que estamos hablando de una ciudad y no de una unidad militar. Posiblemente la expresión se usaba para ciudades (1 Samuel 23:23) tal vez porque solían albergar unos 1000 familias o tal vez porque daban por lo menos 1,000 soldados para el ejército. El término estándar para la sub-división de una tribu era *mishpahah* (“familia”, “clan”, “sub-tribu”) o *`elep* (1 Samuel 10:19.21). Desde este significado específico solamente faltaba un pequeño paso para el significado “comandante militar” o “gobernador” de la misma manera como *centurio* (“centurión”) en latín viene de *centuria* (“grupo de cien soldados”).

También existe la posibilidad de que Mateo (o la versión no LXX que citaba) leía *`allûpîm* (usando de hecho el modo constructo *`allûpê* en vez de *`alepê* (“miles”). De nuevo, tenemos que tomar en cuenta que esto no requiere un cambio de los consonantes del texto. Los vocales no fueron añadidos hasta aproximadamente el año 700 d.C. *Allupîm* es el plural de *`allûp* (“capitán”, “comandante de 1,000 hombres”). Este significado se puede expresar perfectamente con la palabra *hegemoon* (“gobernante”) y justificaría el uso de Mateo. Es muy probable que fue esta la palabra que Miqueas realmente escribió allá en el siglo VIII a.C. cuando el w(waw) que es típico en la escritura hebrea después del exilio todavía no fue introducida en la formación de la palabra.

Tomando en cuenta que el texto habla de un libertador mesiánico destinado a gobernar el mundo la vocalización en este sentido tiene no menos fuerza que la vocalización de los masoretas.

Es muy interesante que la última parte de Mateo 2:6 no viene de Miqueas 5:2, aunque es muy parecido. Miqueas 5:2b dice: "... de ti me saldrá el que será Señor en Israel ..." (RV 1960).

En Mateo 2:6b leemos: "... porque de ti saldrá un guiador,..." y luego concluye: "... que apacentará a mi pueblo Israel" (RV 1960).

Esta última expresión no se encuentra en Miqueas, sino proviene de 2 Samuel 5:2 que habla de una promesa del Señor al rey David que los líderes de las diez tribus citan en Hebrón: "Tú apacentarás a mi pueblo Israel, y tú serás príncipe sobre Israel".

Queda evidente de que estamos hablando aquí de una combinación de dos citas. Por lo tanto, no podemos insistir en que Mateo nos quería dar una cita textual de un solo pasaje del AT, sino que más bien cita dos pasajes que hablan del lugar del nacimiento del Mesías y también de su procedencia real. La cita de 2 Samuel 5 demuestra implícitamente que el Gobernador que nacerá en Belén cumplirá perfectamente el modelo de un rey teocrático que fue tipificado por su antecesor David.[27]

A la luz de la intención de Mateo queda claro que él ni contradijo tampoco cambió el significado de Miqueas 5:2. Además es perfectamente factible que los expertos del rey Herodes citaron de más que una fuente del AT. En cierto sentido eran incluso ellos que eran los responsables de la cita, antes que Mateo.

ZACARÍAS 11:12.13 citado en MATEO 27:9

Mateo 27:9 parece atribuir a Jeremías una cita que en realidad viene del libro de Zacarías. ¿Se ha equivocado Mateo? ¿O qué explicación podemos encontrar para explicar este fenómeno?

Mateo 27:9.10 describe la adquisición del campo del alfarero con el dinero de Judas Iscariote como cumplimiento de una profecía del AT: "Así se cumplió lo dicho por el profeta Jeremías, cuando dijo: Y tomaron las treinta piezas de plata, precio del apreciado, según precio puesto por los hijos de Israel; y las dieron para el campo del alfarero, como me ordenó el Señor" (RV 1960).

Lo que llama la atención en este contexto es sin lugar a dudas que la mayor parte de esta cita es de Zacarías 11:12.13 que dice: "Y les dije: Si os parece bien, dadme mi salario; y si no, dejadlo. Y pesaron por mi salario treinta piezas de plata. Y me dijo Jehová: Échalo al tesoro; ¡hermoso precio con que me han apreciado! Y tomé las treinta piezas de plata, y las eché en la casa de Jehová al tesoro".

Existen diferencias muy importantes entre el pasaje de Zacarías y la cita en Mateo. Todo el énfasis en Mateo recae sobre el propósito de la compra. Zacarías no dice nada sobre la compra de ningún campo, de hecho no menciona en absoluto ningún campo.

Si vamos a Jeremías 32:6-9, tenemos unos versículos que nos cuentan de la compra de un campo en Anatot de parte del profeta Jeremías por unos shekel. Jeremías 18:2 habla de un alfarero formando unas vasijas en su casa. Jeremías 19:2 nos indica que había un alfarero cerca del templo que tenía su taller en el valle de Hinom. Jeremías 19:11 dice: "Así ha dicho Jehová de los ejércitos: Así quebrantaré a este pueblo y a esta ciudad, como quien quiebra una vasija de barro, que no se puede restaurar más; y en Tofet se enterrarán, porque no habrá otro lugar para enterrar".

De nuevo tenemos aquí una mezcla de dos citas que Mateo atribuye a Jeremías porque era el profeta más importante de ambos. Esta práctica era la costumbre en aquellos tiempos y por lo tanto no podemos echar la culpa al evangelista por no haber seguido una norma de citas que no entró en uso hasta los tiempos modernos. [28]

NOTAS

- [1] R.H. Gundry en “*Quotations in the New Testament*”, Pictorial Encyclopedia of the Bible, tomo V, p. 8, Grand Rapids: Regency Reference Library, 1975.
- [2] Donald A. Hagner, “The Old Testament in the New Testament,” *Interpreting the Word of God*, ed. Samuel J. Schultz y Morris A. Inch (Chicago: Moody, 1976), p. 79.
- [3] Gundry p. 8
- [4] Chris Wright, *Knowing Jesús through the Old Testament*, Marshall Pickering, 1992, p. 110s.
- [5] Wright, op. cit. pp. 111 - 116
- [6] Walter C. Kaiser, *The Uses of the Old Testament in the New* (Chicago 1985), p. 105.
- [7] véase la monumental obra de E. W. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, Grand Rapids: Kregel Publications, 1970 que a su vez solamente es una edición condensada de la obra original en alemán “Eine Christologie des Alten Testaments” que fue escrita en cuatro tomos.
- [8] véase Gundry p. 9.10 que a su vez se apoya en un trabajo de C. H. Dodd.
- [9] Dewey M. Beegle, *Scripture, Tradition, and Infallibility* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), p. 237.
- [10] véase también Gundry p. 8
- [11] Por ejemplo Huetius, *Demonstratio Evangel.*, *Propos. iv.*, p. 361: *De Libro Tobiae*
- [12] Schökel, *Biblia del Peregrino*, Bilbao: Ediciones Mensajero, s/a
- [13] J. H. Thornwall, *The Collected Writings of James Henry Thornwall*, Edinburgh 1986: The Banner of Truth Trust, tomo III p. 559ss.
- [14] *ibid.*
- [15] Walter C. Kaiser, *The Uses of the Old Testament in the New* (Chicago 1985), p. 3.
- [16] Gleason L. Archer & G.C. Chirichigno, *Old Testament Quotations in the New Testament: A complete Survey* (Chicago 1983).
- [17] *Ibid.*, pp. xi; xv – xxii.
- [18] Archer, op. cit.
- [19] E.E. Ellis, *Quotations in the New Testament* en *New Bible Dictionary*, Grand Rapids: Eerdmans, 1979 p. 1071.
- [20] Archer, Gleason L., *Encyclopedia of Bible Difficulties*, Grand Rapids: Zondervan, 1988, pp. 404s

- [21] Koehler-Baumgartner, *Lexicon*, p. 657
- [22] Archer, Gleason L., *Encyclopedia of Bible Difficulties*, Grand Rapids: Zondervan, 1988 p. 381
- [23] Aaland, Metzger et al. (ed.) *The Greek New Testament*, United Bible Societies: Münster 1975, 3ª edición
- [24] Archer, Gleason L., *Op. cit.*.
- [25] El TM usa la palabra *tsa’ir* (pequeño), mientras la LXX lo traduce como *oligostos* (muy pequeño)
- [26] gr.: *oudamoo*s.
- [27] Otros ejemplos de citas combinadas son Zacarías 11:12.13 y Jeremías 19:2.11 y 32:6-9 citadas en Mateo 27:9.10 y Isaías 40:3 y Malaquías 3:1 citadas en Marcos 1:2.3. Sobre todo la primera cita ha causado más que un desconcierto entre los exegetas. Se han ofrecido todo tipo de explicaciones pero lo más probable es que Mateo lo tomo por sentado que sus lectores ven en seguida la conexión con el profeta Zacarías. Sin embargo, Mateo consigue así llamar la atención a las referencias a Jeremías 17.
- [28] Archer, *Op. cit.*

JOSÉ CARDONA GREGORI. PASTOR Y LUCHADOR POR LA LIBERTAD RELIGIOSA

Manuel Díaz Pineda*



José Cardona nació en Denia, Alicante, el 17 de noviembre de 1918, en el seno de una familia de tradición protestante, perteneciente a la Iglesia bautista. Tenía 11 años cuando dio testimonio de su fe en Cristo. Educado por su madre en la idea de que debía dedicarse al ministerio pastoral, pasó sus años de adolescencia en el colportaje de Biblias.

Poco después ingresó como estudiante de la Biblia en un seminario situado en Benidorm. Compaginaba los estudios teológicos con los seculares, donde le sorprendió la Guerra civil. Por entonces ya predicaba en iglesias de Alicante, Valencia y Murcia.

En enero de 1938, fue movilizado y se incorporó a un batallón de Infantería de Marina del Ejército Republicano en Cartagena como "miliciano de cultura" dando clases a los analfabetos en Mazarrón y posteriormente fue trasladado al frente del Ebro, donde en un sangriento avance sobre el

pueblo de Vallfogona cayó y fue dado por muerto. Hecho prisionero por las tropas de Franco y trasladado a León, permaneció junto con ocho mil prisioneros más en un campo improvisado en el Cuartel de San Marcos, donde ministró a los presos, y posteriormente fue forzado a trabajar en la reconstrucción del cuartel de Simancas cerca de Gijón, donde también ministró a los presos, hasta ser liberado en abril de 1940.[1]

Curso estudios de derecho que compaginó con su trabajo como músico, peluquero y predicador. En 1944 se presentó a oposiciones para Secretario de la Administración de Justicia y las aprobó con excelentes calificaciones. A partir de aquel momento el resto de su vida discurrió entre la Ley y el Evangelio, combinando ambas profesiones, la de funcionario de justicia y la de pastor.

En 1947 fue aceptado como pastor de la Iglesia en Denia, sustituyendo en el cargo a su entrañable amigo José Beltrán. En Vergel conoció a una joven estudiante de Medicina, Amparo Almiñana, con la que contrajo matrimonio en 1949. Tres años después vendría al mundo la única hija de la pareja: Elisabet, que heredó de su padre el amor por el derecho. Cardona era secretario del juzgado de Denia, pero a intriga del arzobispo de Valencia fue trasladado a Burgos, tomó posesión del cargo y a continuación solicitó la excedencia, regresando a Denia.[2]

Cardona fue destinado como Pastor a Jativa. La Iglesia de la ciudad, que carecía de pastor, vio el cielo abierto. Cardona aceptó el pastorado de la iglesia de Jativa en 1954, y además fue pastor interino de la iglesia de Turís. Su posición dentro del mundo de la justicia y su cargo como pastor no le impidieron viajar constantemente por toda España en su

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

calidad de Presidente de la Comisión Jurídica de la Unión Bautista e hicieron que muchas iglesias protestantes, acosadas por la represión del nacionalcatolicismo, acudieran a él en busca de ayuda para resolver constantes problemas de intolerancia religiosa.

La Comisión de Defensa Evangélica

En 1954, algo relajada la situación de intolerancia religiosa que los evangélicos españoles padecían... un reducido grupo de dirigentes evangélicos, casi todos ellos residentes en Madrid, decidió la creación de una entidad que denunciara la discriminación existente en materia de libertad religiosa y trabajara a favor de la igualdad de derechos para todos los españoles. Fue así como nació (el 14 de mayo 1956) la Comisión de Defensa Evangélica.[3]

El ideario programático de la “Comisión” decía: “Tiene por objeto esta comisión, unificar el pensamiento y la acción de los cristianos evangélicos españoles, en todas cuantas gestiones sea necesario llevar a cabo ante las autoridades de nuestro país, dada la situación en que nos desenvolvemos como miembros de Iglesias Cristianas disidentes de la religión oficial del Estado”. [4]

En sus comienzos la “Comisión” utilizó los servicios jurídicos del abogado evangélico, Ernesto Vellvé, que en ese momento dirigía el departamento jurídico de una compañía aseguradora. Vellvé estuvo al servicio de la Comisión de Defensa desde su constitución hasta 1959. Fue él quien redactó la carta enviada al general Franco en junio de 1956, documento que tuvo amplia difusión en España y en el extranjero.[5]

En 1958, fue requerido José Cardona por la Comisión de Defensa Evangélica para montar su propio equipo jurídico y ocuparse de la secretaría ejecutiva, ni él ni su esposa acogieron la oferta con entusiasmo ya que en Játiva estaban bien situados, se sentían queridos y la aventura de Madrid les asustaba, pero finalmente Cardona aceptó solicitando un periodo de prueba y durante un año estuvo viajando frecuentemente desde Játiva a Madrid, tomando el papel de intermediario único del movimiento evangélico español. Finalmente, el 2 de abril de 1960 la familia se instalaría definitivamente en Madrid.[6]

Las oficinas de la “Comisión” fueron instaladas en el propio domicilio de la familia, en el número 32 de la calle Trafalgar. Años después pasó a ocupar un despacho en la calle Enrique Larreta y de aquí al número 3 de la calle Princesa, iniciando una lucha titánica y desigual con los distintos Gobiernos de Franco utilizando para ello el recurso enfrentamiento en el interior (denunciando la situación de los protestantes en España a los Gobernadores civiles) y de la presión política en el exterior (denunciando la marginación a los embajadores de países protestantes).

En 1958, esta era la situación en España, según la describe Juan Antonio Monroy:

Se nos prohíbe abrir locales, se nos multa por reunirnos, se nos encarcela por testificar de nuestra fe, se encarcela a nuestros soldados, se nos echa de los trabajos, se nos prohíbe contraer matrimonio civil, se ponen dificultades a los entierros civiles, se ponen dificultades a los estudios de nuestros hijos, se nos prohíbe ostentar cargos públicos, se nos prohíbe imprimir

literatura y se nos impide toda clase de propaganda.[7]

Hay que decir que durante el franquismo se toleraron algunas iglesias protestantes, sobre todo en Madrid y Barcelona, para que el cuerpo diplomático de países extranjeros pudiera congregarse allí. Los soldados americanos de las bases de Rota y Morón (Andalucía) también podían ejercer su fe (siempre dentro de las mismas bases). [8]

Cuando Cardona se instaló en Madrid el ministerio de Asuntos Exteriores estaba dirigido por Fernando María Castiella y el de Gobernación por el teniente general Camilo Alonso Vega. Con aquellos hombres, con aquél régimen, y con aquellas circunstancias tan contrarias se enfrentó José Cardona desde su humilde despacho. David contra Goliath. El grano de mostaza contra el roble poderoso. Una vez en Madrid, Cardona se impuso como meta cambiar la imagen que el Estado tenía de los evangélicos. Convencer a las autoridades de que no eran enemigos a los que había que perseguir, sino ciudadanos que era preciso proteger con leyes y concederles sus derechos.

Ocurrió un conflicto internacional que hizo que intervinieran los gobiernos y embajadas a nivel internacional y fue el allanamiento de la policía a la oficina de Sociedad Bíblica Británica y Extranjera de Madrid. Una importante cantidad de Biblias fueron confiscadas y destruidas. Esto añadido a la intervención de José Cardona en el Concilio Mundial de Iglesias en 1963, hizo que aparecieran estas noticias en la prensa extranjera, lo que supuso un escándalo internacional y empezara un asedio desde el exterior hacia el Ministerio de Asuntos Exteriores.

...la visita del Presidente del Bundestag alemán en 1964, y su entrevista con miembros de la Comisión de Defensa Evangélica y del Gobierno español... indica Cardona “aclaró el concepto de proselitismo y puso de relieve ante el Gobierno 1º) que el movimiento protestante es netamente español y 2º) que los evangélicos españoles no son desafectos al régimen”. Cardona opina que “habrá dos épocas en la historia de la aplicación de la tolerancia religiosa: la primera antes de la visita al Gobierno español del presidente del Bundestag y la segunda, después de la visita”. [9]

Todo esto consiguió que el entonces Ministro Fernando María Castiella interviniera en materia la libertad religiosa, iniciando el proceso de paulatina reducción de la presión ejercida hacia los protestantes. Favoreció que se abrieran las capillas clausuradas o carentes de permiso gubernamental de apertura. Trazó el camino hacia la tolerancia, entendiendo ésta como la permisividad de actividades privadas a los protestantes y otras minorías. Intervención que culminó con la promulgación de la Ley 44/67 reguladora del Derecho Civil a la Libertad Religiosa de las Asociaciones Confesionales No Católicas, [10] “fruto de los influjos del Concilio Vaticano II. Dicha Ley resultó escasa, tardía y descorazonadora para los evangélicos españoles, pero finalmente terminó por aceptarse, al no existir otra cosa mejor”. [11]

Cardona estuvo siempre arropado por un consejo, compuesto por uno o dos miembros de cada denominación representada en la Comisión. Solía reunirse una vez al mes,

y en casos excepcionales, que eran frecuentes, cuando los temas lo exigían.

Por aquellos años los representantes de las iglesias en la Comisión de Defensa eran Juan Solé y Juan Gili, por las Asambleas de Hermanos; José Palma, por las Asambleas de Dios; Antonio Martínez-Conesa, por la Federación de Iglesias Evangélicas Independientes de España (FIEIDE); Juan Antonio Monroy, por la Iglesia de Cristo; el obispo Ramón Taibo, por la Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE); Daniel Vidal y Luis Ruiz Poveda, por la Iglesia Evangélica Española (IEE); y Máximo García, por la Unión Evangélica Bautista de España (UEBE), a veces acompañado por José Borrás.[12]

Tres momentos cumbres de este periodo serán.

1) En 1963 José Cardona fue invitado por el Concilio Mundial de Iglesias a presentar un informe sobre la situación de los protestantes en España, en Upsala, Suecia. Cardona llegó a la ciudad nórdica cargado de papeles y ante aquellos dirigentes mundiales y representantes de medios de comunicación de todos los países dio a conocer la discriminación e intolerancia que se practicaba en España contra los protestantes.

Al día siguiente los medios informativos publicaron reportajes enteros de la situación. La revista Time recogió el siguiente comentario: “Los líderes conservadores de la Iglesia Romana española han utilizado con los protestantes la misma intransigencia, aunque sin llegar al mismo extremos de violencia física, que la Roma antigua utilizó con

los primeros cristianos”. El Concilio Mundial de Iglesias lo nombró Miembro de la Comisión de Asuntos Internacionales.[13]

2) Dos motoristas uniformados fueron a su casa para notificarle que había sido convocado urgentemente y sin previo aviso en el ministerio de Asuntos Exteriores. Cardona temía lo peor. Pero la preocupación desapareció cuando fue introducido al despacho particular del ministro de Asuntos Exteriores. Allí le esperaba el propio ministro y altos responsables del ministerio. La reunión duró seis horas. Castiella quería saber si todo lo que Cardona comunicaba a la prensa y a las embajadas extranjeras era cierto. Las explicaciones de Cardona fueron tan convincentes que, como escribe Eliseo Vila, “aquella conversación entre José Cardona y Fernando María Castiella cambió el curso de la historia del protestantismo español”. [14]

3) El tercer momento cumbre en la historia de la Comisión de Defensa fue una experiencia amarga para Cardona. Lo constituyó cuando la Convención de la Unión Evangélica Bautista, reunida en Albacete en septiembre de 1967, decidió por mayoría el rechazo de la Ley de Libertad religiosa por la que tanto había luchado Cardona.[15]

Con todo, mirando hacia atrás, Cardona lo ve todo con mirada de ángel, y escribe: “Mis treinta años al servicio de la Comisión de Defensa a significado para mi una experiencia maravillosa. Son la evidencia de que ha pesar de ser nosotros quienes somos, sin sabiduría, sin prudencia, débiles, con muchos conflictos y muchos problemas, Dios está en medio de nosotros”. [16]

Fue precisamente en esta época difícil, en plena crisis de la comisión de Defensa, que le había retirado el sueldo, que tuvieron lugar dos hechos importantes en la vida de José Cardona.

Primero, aceptó el pastorado de la segunda iglesia Bautista de Madrid a condición de que le permitieran seguir con su labor a favor de la libertad religiosa. Esta iglesia había sido clausurada por orden gubernativa y abierta a través de sus gestiones y no tenía posibilidades de darle un sueldo.

Segundo. Solicitó su reingreso en la administración de justicia. Se le concedió el traslado que pedía, pero como una especie de castigo a causa de sus actividades protestante, fue destinado al juzgado de Tárrega, un pequeño pueblo en la provincia de Lérida.

Esto llegó a conocimiento de Alfredo López, subsecretario de Justicia, quien le llamó a su despacho y le felicitó y comunicó que le quería cerca y para sorpresa suya, al día le comunicaron que le habían dado plaza como secretario en el Juzgado número uno de Madrid, en la calle Pradillo. Cardona vio en esto la intención de Dios y la mano del ministro de Asuntos Exteriores, que quería a aquél valioso interlocutor cerca de él, en la capital de España. [17]

En los años que siguieron a la aprobación de la Ley 44/67 se normalizaron, desde el punto de vista legal, la asistencia y las actividades de las iglesias.

La Asociación Evangelística Billy Graham organizó en Barcelona una concentración evangelística a la que asistieron unas siete mil personas y a primeros de mayo organizó un retiro de más de doscientos pastores, con la

asistencia especial del ministro del Gobierno José Solís Ruiz y de Rafael Elorriga en representación del ministro Manuel Fraga Iribarne.[18]

Del 29 de octubre al 1 de noviembre de 1969, se celebró el IV Congreso Evangélico Español, el primero que se desarrollaba en libertad y de acuerdo con las autoridades españolas. Barcelona fue la sede de este evento cuyo tema general fue *Nuestra común vocación al servicio y al testimonio en España*. A cada una de las sesiones del congreso acudieron 1500 personas aproximadamente lo cual da idea de la capacidad de convocatoria de las iglesias Evangélicas... A este congreso también asistió una nutrida representación internacional que, aunque no participó activamente, pudo comprobar los cambios que se estaban produciendo en nuestro país. [19]

La llegada de la Democracia

Tras la muerte de Franco y la instauración de una Monarquía Parlamentaria se deja entrever una voluntad de apertura hacia el pueblo protestante que se verá expresada en las palabras que la Reina Sofía, en 1976, dijo personalmente a José Cardona:

La Monarquía Española está más allá en libertad religiosa que los propios políticos españoles. Lo hemos demostrado con nuestro viaje a los EE.UU, Hemos regresado convencidos de que el pueblo evangélico norteamericano ha contribuido poderosamente al éxito de nuestra visita. Por ello,

Sr. Cardona, le digo que mi ilusión sería asistir al culto de una iglesia bautista en España. Prepárela. Invíteme. Yo haré por estar allí presente.[20]

Considerando que las libertades garantizadas por esa Ley estaban lejos de lo que debían ser, Cardona continuó luchando en favor de la libertad religiosa en España hasta la aprobación de la Constitución de 1978, que finalmente hizo de España un Estado de derecho aconfesional. Jugó un papel fundamental en la redacción de la vigente Ley Orgánica 7/1980 de Libertad Religiosa. Y al crearse la nueva Dirección General de Asuntos Religiosos, Cardona paso a formar parte de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, que tenía como cometido hacer recomendaciones relativas a la aplicación de la Ley.

A partir de este momento, Cardona dedicó sus esfuerzos a unir en un sólo bloque todo protestantismo español y a luchar por la firma de los Acuerdos de Cooperación de las Iglesias Evangélicas con el Estado. Con ese fin:

El 12 de diciembre de 1983, José Cardona reunió en la Comisión de Defensa a todos los líderes que estaban dispuestos a solicitar acuerdos y juntos redactaron un documento dirigido al director general de Asuntos Religiosos, en el solicitaron la reconocimiento de “notorio arraigo”. El Ministerio de Justicia concluyó diciendo que ningún movimiento evangélico por separado reunía los requisitos necesarios para que a estos se les reconociera con “notorio arraigo” de forma independiente. Pero sí los reunía el “protestantismo en su conjunto”. Por tanto, a

nivel legal, el ya empezábamos a caminar y a convertirse la Comisión de Defensa en federación de iglesias. Ahora el reto era el siguiente: ¿Cómo agrupar a 98 iglesias con más de 450 lugares de culto, con posiciones teológicas diversas y tan diferentes en su diversidad?[21]

David Muniesa Audivert un amigo de Cardona, le ayudo en la ardua tarea de agrupar a las iglesias evangélicas. Por fin, el 12 de noviembre de 1986 los representantes legales de 257 iglesias evangélicas con 920 lugares de culto, firmaban el acta de la constitución de la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España. A partir de ese momento y por primera vez en la historia de España, el protestantismo español, unido y vinculado en un solo ente, ya gozaba de personalidad jurídica... [22]

El 15 de octubre de 1987, la FEREDE dirigió un escrito al Director General de Asuntos Religiosos en el que se comunicaba el acuerdo de la Federación de “proponer al Estado español el estudio, negociación, firma y seguimiento de Acuerdos de Cooperación”[23] Tras diversas reuniones, entre la Dirección General y las federaciones, tuvo lugar la apertura formal de negociaciones, donde se estudiaron conjuntamente los distintos apartados del proyecto de Acuerdos que fueron aprobados.

En palabras de José Cardona:

“Estos acuerdos ponen fin a un vestigio de discriminación por motivos de religión entre los españoles que, en no lejanos años pasados, vivieron en nula o escasa parcela de libertad.

En la culminación de estos Acuerdos, se realiza plenamente el mandato constitucional de que la religión no sea motivo de desigualdad de los españoles ante las leyes y la Administración. Que estos Acuerdos contribuyan a asegurar la paz confesional” [24]



Firma de los Acuerdos de Cooperación. Fuente: Cueva, V., Historia Ilustrada de los Protestantes Españoles, Editorial Clie, Terrassa, 1997.

El Ministro de Justicia presentó los Acuerdos al Consejo de Ministros el 27 de marzo de 1992. El 28 de abril tuvo lugar acto de la firma de los Acuerdos entre el Estado y las confesiones religiosas en el palacio del Ministerio de Justicia, pero no fue hasta el 17 de septiembre de 1992 que fueron ratificados mediante ley aprobada por las Cortes en sesión plenaria por 266 votos y 1 abstención, de los 267 votos emitidos. Esta unanimidad, en opinión de José

Cardona, hacía del Acuerdo “una cuestión de Estado que asegura, por encima de los avatares políticos, una continuidad y permanencia”. [25]

Ministerio Pastoral

Tras el levantamiento de los precintos y la reapertura del templo de Madrid-Usera, en 1963, se hizo cargo del pastorado en la Iglesia a tiempo parcial, En el año 1966, sucedió a Don José Cardona en el pastorado de la Iglesia Don Ataulfo Simarro Martínez. El ministerio de Don Ataulfo se extendió hasta 1971. Tras la marcha del pastor Simarro, volvió Don José Cardona en las mismas condiciones que anteriormente, ya que tenía que compaginar su actividad pastoral, con su labor como Secretario Ejecutivo de la Comisión de Defensa Evangélica y con su trabajo como funcionario de la Administración de Justicia. Don José y su familia nunca dejaron de ser miembros, estimados y queridos, de la iglesia de Usera. [26]

Retiro y muerte

El 1995, a los 77 años de edad, debilitado por la enfermedad (en plena capacidad intelectual, pero con la merma de pérdida casi total de la visión por la diabetes) y jubilado de la Administración de Justicia, con 37 años a sus espaldas de lucha constante por la libertad religiosa, por la separación de Iglesia y Estado, y el respeto a los derechos humanos en nuestro país, se retiró definitivamente.

José Cardona murió en Madrid la mañana del miércoles 21 de febrero de 2007. Había cumplido 87 años, a la hora de su deceso gozaba del cariño y el reconocimiento del pueblo evangélico español por la pasión y compromiso con que

luchó por la libertad religiosa en España y por los derechos de los cristianos evangélicos. Su cuerpo es trasladado al tanatorio del cementerio de La Paz en Madrid para su duelo, desde donde partiría al cementerio de Denia natal (alicante) para recibir sepultura.



Con José Cardona el día que recibió la medalla de oro por la defensa de los Derechos Humanos. (De izquierda a derecha, el Pr. Manuel Díaz, autor de este trabajo, el Dr. José Cardona y el Pr. David Muniesa).

Galardones

No fue olvidado José Cardona, al contrario, fue investido Doctor Honoris Causa por el *Defenders Theological Seminary de Puerto Rico*, en 1970, y objeto de múltiples homenajes y distinciones, recibió en 1991 el título y la medalla de oro por la defensa de los Derechos Humanos de la *Liga Española Pro-Derechos Humanos*, junto a Jose Prat, Gustavo Villapalos y la primera ministra francesa Edith Cresson; y posteriormente en 1994 recibió de manos

del Rey Juan Carlos I el título y la medalla de honor del Club Internacional de Prensa por su destacada labor informativa en defensa de la libertad religiosa.

También fue reconocida la trayectoria histórica de Cardona al frente de la Comisión de Defensa y de los primeros años de la Ferede con la entrega de una placa conmemorativa de reconocimiento en 1997 en el VI Congreso Evangélico Español.

Y en el año 2005 en el acto de clausura del Primer Congreso Protestante de Madrid de le hizo entrega de la medalla de Honor, en reconocimiento de la trayectoria de muchos años de trabajo, como el más esforzado luchador de la libertad religiosa en España, tanto en los difíciles años del franquismo como en la Democracia.

En su honor la Unión Evangélica Bautista de España (UEBE) constituyó en 2019 el Premio UEBE Jose Cardona. El premio lleva el nombre de José Cardona en homenaje y recuerdo de uno de los evangélicos bautistas de España más emblemáticos, quien fue “un campeón perseverante en defensa de la libertad en general y la religiosa en particular”.

El galardón tiene como objetivo “reconocer y honrar públicamente a una persona física o jurídica que haya destacado por su labor solidaria, en beneficio de la sociedad en coincidencia con los valores como la acción social, la defensa del individuo, la protección del entorno, la defensa de los valores democráticos y, en especial, la libertad religiosa y de conciencia.

También en Jativa (Valencia) le han dedicado una calle al pastor evangélico José Cardona[27]



El Rey Juan Carlos I entregando la medalla de honor del Club Internacional de Prensa a José Cardona por su destacada labor informativa en defensa de la libertad religiosa

Conclusión

José Cardona Gregori, fue Secretario Ejecutivo de la Comisión de Defensa Evangélica (CDE), durante el período comprendido entre los años 1958 a 1986 y de la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE) de 1986 a 1995, el hombre que vivía las 24 horas del día pendiente de tener que tomar el tren o el avión para resolver los conflictos de las iglesias en cualquier rincón de España; y por la pasión y compromiso con que luchó por la libertad

religiosa goza del recuerdo afectuoso y el reconocimiento, no sólo del pueblo evangélico español, sino también de judíos y musulmanes españoles, así como de todos los representantes democráticos con los que trató durante la transición política, defendiendo la libertad religiosa en España y por los derechos de los cristianos evangélicos, en tiempos difíciles, de profunda discriminación e intolerancia.

Cardona es irrepetible. Tendrá sucesores, pero no sustitutos. Trabajó con corazón de pastor, con mente de ejecutivo, con habilidad de diplomático. Ningún Gobierno español reconoció jamás a la Comisión de Defensa, pero Cardona se entendió admirablemente con todos ellos y negoció sin claudicar.

Con él, desaparece el símbolo de una generación de líderes protestantes españoles que, con un coraje poco común, no dudaron en poner en peligro su vida, si era necesario, a la hora de actuar en la defensa de su fe. La obra y del legado de Cardona se mantiene vivo.

Cardona ha sido una institución y un emblema en el protestantismo español. Su tenacidad y su capacidad negociadora lograron el milagro de que una minoría religiosa, asustada y disgregada, fuera capaz de unirse entre sí, plantar cara a la dictadura, y subsistir en medio de la represión. Sin duda la figura de Cardona emerge en la historia del protestantismo español como una suerte de “Josué”, liderando la lucha del pueblo protestante español por su supervivencia a través del largo desierto inquisitorial del franquismo, hasta introducirlo en la “tierra prometida” de la libertad religiosa, en el actual período de normalización democrática. [28]

NOTAS

- [1] Vila, E., *Jose Cardona: La defensa de una fe*, Editorial Clie, Terrassa, 1988, pp. 27-89
- [2] *Ibid.*, pp. 105-108.
- [3] * Monroy, J.A., La transición religiosa en España (VII), <https://www.protestantedigital.com/enfoque/45858/la-transicion-religiosa-en-espana-vii>
- [4] Comunicado de constitución de la Comisión de Defensa - Julio de 1956.
- [5] <https://aprenderly.com/doc/3404020/en-torno-a-1954-pastores-destacados-de-varias-ciudades-es...?page=1>
- [6] *Ibid.*
- [7] * Monroy, J., *Defensa de los Protestantes Españoles*, Ediciones Luz y Verdad, Tanger, 1958, pp. 73-109, citado por Cueva, V., *Historia ilustrada de los Protestantes en España*, Editorial Clie, Terrassa, 1997, pp. 63-64.
- [8] Ferrer, J., ¿Sabías que la libertad religiosa en España se obtuvo gracias a un protestante valenciano?, en *Cultura Valenciana*, 15 mayo 2017, <https://josueferrer.com/2017/05/15/cardona/>
- [9] García Ruiz, M., *Historia de los Bautistas en España*, UEBE, Madrid, 2009, p. 390.
- [10] Vila, E., *Op. cit.*, p. 146
- [11] Díaz, J., Origen de los bautistas, 2ª parte, en *Historia para el debate*, nº 6, abril-junio, Madrid, 2001, p.19.
- [12] García Ruiz, M., El SI y el NO a la Ley 44/1967. Quiebra de la Comisión de Defensa Evangélica, *Actualidad Evangélica*, 22 de marzo de 2019.
- [13] Vila, E., *Op. cit.*, p. 147
- [14] *Ibid.*, p. 147-151
- [15] *Ibid.*, p. 185.
- [16] Monroy, J.A., José Cardona. 50 años de la Comisión de Defensa. Constitución, *Protestante Digital*, 15 junio de 2006. <https://www.protestantedigital.com/enfoque/2826/jose-cardona>
- [17] Vila, E., *Op. cit.*, p. 196-199.
- [18] *Ibid.*, pp. 206-208.
- [19] Rodríguez González, R.C., Un ejemplo de adaptación fallida al marco multirreligioso: los primeros momentos de la aplicación de la Ley de Libertad Religiosa de 1967 en España, *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, 2005, 10, p. 88.
- [20] Cueva, V., *Op. cit.*, p. 226.

- [21] Barrachina Palau. M.R., *Los estilos y competencias de liderazgo en el capítulo 15 del libro de los Hechos para el contexto de la segunda década del siglo XXI en España*, Tesis de Maestría en Teología, South African Theological Seminary, 2016.
- [22] Vila, E., *Op. cit.*, p. 240.
- [23] Martínez, J.M., *La España Evangélica ayer y hoy. Esbozo de una historia para una reflexión*, Publicaciones Andamio y Editorial Clie, Viladecavalls, 1994, p. 378.
- [24] Cueva, V., *Op. cit.*, p. 33.
- [25] *Ibid.*, pp. 380-381.
- [26] Nuestra Historia, Iglesia Evangélica Bautista de Madrid-Usera <http://www.iebusera.es/nuestra-historia/>
- [27] Martínez, R., *Xàtiva. Calles y plazas*, en <https://www.levante-emv.com/costera/2016/12/14/libro-describe-300-calles-plazas-12298144.html>
- [28] Cinco años sin José Cardona, *Actualidad Evangélica*, 23 de febrero de 2012, https://www.actualidadevangelica.es/index.php?option=com_content&view=article&id=3672:cinco-anos-sin-jose-cardona&catid=46:actualidad

EL LUGAR DE LA RAZÓN EN LA FE CRISTIANA

Alfonso Pérez Ranchal[§]



El conflicto entre la fe y la razón es considerado por no pocos como algo que nunca podrá resolverse. Es una idea muy popular y mantenida por algunos pensadores y numerosos científicos, que cualquiera que se diga o se confiese creyente es alguien incapacitado para sostener posiciones racionales. De hecho, la religión es vista en nuestro mundo occidental como un arcaico vestigio de una época precientífica y que debe ser dado por superado. Los llamados “nuevos ateos” realizan una crítica radical a las religiones, especialmente al cristianismo, en donde las ridiculizan, apuntan sus incongruencias, sus fallas morales, para después presentar una determinada posición científica como la única vía posible de conocimiento certero.

De hecho, la aparición de lo que se ha denominado *modernidad* parece ser definida esencialmente como el momento de la superación del pensamiento religioso que mantenía al ser humano sumido en la miseria intelectual para así liberarlo y colocarse él como centro del mundo. Si bien es cierto que después vino lo que se ha llamado *posmodernidad* con su pesimismo en relación a la razón y su

capacidad de llegar a la verdad (cada uno tiene la suya, dirá), lo que también es cierto es que lo religioso no ha llegado a retomar el lugar que antaño poseía, sino que sigue siendo considerado como algo poco serio por personas biempensantes, al mismo nivel que determinadas supersticiones, tradiciones de otros pueblos o sencillamente como propio de personas con un bajo nivel cultural y mucho miedo a la vida.

Por ello, la gran cuestión que se plantea, es si cuando alguien dice que cree en una revelación divina conlleva a la par un suicidio intelectual ya que se ve impedido para poder pensar más allá de lo que esta revelación le permite. Así también, el pensador o filósofo puede verse encorsetado en unas palabras o libro divino que haga imposible su labor de búsqueda ya que, precisamente, el cristianismo se presenta como la única respuesta posible al sentido de la vida del ser humano. Parecería que cuando alguien dice que es filósofo, o que usa la razón para acercarse a tal o cual cuestión, no puede ser cristiano; y a la inversa. Tal vez, como generosa concesión, se puede decir que el cristiano usa su capacidad racional de forma extremadamente limitada.

Esta visión de la relación entre la fe y la razón no es algo que proceda únicamente del ámbito de fuera de la Iglesia. No son pocos los creyentes que creen que la fe está por encima de nuestra capacidad de razonar de tal forma que consideran que la filosofía, en muchas ocasiones, fue un camino que tomaron aquellos que no querían aceptar la revelación divina. Algunos incluso la catalogan como diabólica, como el resultado de la labor de mentes depravadas que quieren poner vías alternativas al único camino de salvación provisto en Cristo.

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

Esta consideración está muy presente en un buen número de iglesias de las llamadas evangélicas que incluso pregonan desde sus púlpitos que la filosofía es anticristiana, y que solo abandonándose en los brazos de la fe es que se puede experimentar una auténtica vida cristiana. Si no entiendes algo, se sigue diciendo, aun así confía ya que Dios tiene una mente y unos planes que están más allá de nuestro entendimiento. Es sometiéndose a ellos, se entienda o no determinada posición doctrinal o enseñanza, que se es un creyente genuino.

1. Filosofía, fe y razón

1) ¿Es incompatible la fe y la razón?

Ante el panorama descrito en la primera parte de este ensayo, la pregunta que se nos plantea, y que es esencial contestar para poder avanzar, es si la razón y la fe son dos conceptos, dos realidades incompatibles. Si así fuera, la razón humana estaría totalmente depravada, incapaz de aproximarse tan siquiera a la luz, de entender algo de la verdad que solo podría provenir por medio de la revelación. Esta revelación únicamente podría ser entendida por aquellas personas que hubieran aceptado a Jesús como su Señor y Salvador y, consecuentemente, sus mentes habrían sido iluminadas. Es esta precisamente la actitud general que reinó durante la llamada Reforma Protestante del siglo XVI y que después pasó a las diferentes iglesias históricas y tantas otras independientes.

Para el creyente salido de la Reforma el hombre natural era incapaz por sí mismo de alcanzar nada de su realidad, de la verdad, impedido moral y racionalmente, totalmente depravado.[1] Por otra parte, la evolución de la sociedad occidental en donde precisamente había irrumpido la

Reforma, fue relegando cada vez más a la religión al ámbito de lo privado[2], hasta que sencillamente no se consideró apenas como algo digno de ser tenido en cuenta, reinando en consecuencia el cientificismo, el materialismo o el fisicalismo.

Parecería, por tanto, que tanto un buen número de creyentes como de no creyentes estarían de acuerdo en que la razón y la fe son como dos sustancias incompatibles, y si en un recipiente aparece una se excluye automáticamente a la otra.

Pero ambas posiciones, curiosamente, están contaminadas por el racionalismo, algo que es muy diferente a lo racional. Cuando en el antiguo mundo helénico nació la filosofía[3], aquellos primeros filósofos seguían siendo hombres de fe. De hecho, el ateísmo era algo enormemente excepcional si es que había alguno que lo sostuviera realmente. Lo que ocurrió es que por primera vez en la historia se comenzó a plantear una serie de cuestiones desvinculadas del pensamiento mítico. Se inició, por usar un concepto bien conocido en el ámbito teológico, un proceso de *desmitologización*[4] en donde se le realizaron fuertes críticas a la tradición mítica pero, a la vez, se respetaba el núcleo de verdad o la enseñanza que se pretendía transmitir por medio de ella. Ahora se comenzaba a usar la razón o el *logos* para comprender el mundo que los rodeaba, la armonía del universo, el orden dentro de la ciudad y las responsabilidades como ciudadanos, y todo ello junto a las cuestiones relacionadas con el ser.

Es cierto lo que algunos han afirmado sobre la aparición de la filosofía en Grecia: pudo desarrollarse plenamente debido a que no existía algo así como un libro conteniendo revelación divina al cual había que atenerse y sujetarse; pero

también es cierto que las grandes mentes de entonces nunca consideraron que su filosofar fuera incompatible con la creencia, ese llamado “dios de los filósofos” que estaba detrás de todo el orden existente.

2) Cristianismo y filosofía

Mientras que el desarrollo filosófico se iba dando en Grecia, la revelación bíblica llamada veterotestamentaria también se producía aunque en un marco y en unas tierras muy diferentes. Sería con las conquistas de Alejandro Magno que el mundo helénico entró en contacto con el pueblo hebreo tanto dentro de sus tierras históricas como en las comunidades de judíos de la diáspora. Desde allí es que los primeros intentos de síntesis comenzaron destacando a este respecto el conocido Filón de Alejandría.

No pocos de los llamados Padres de la Iglesia eran filósofos, y durante el siglo II a algunos de ellos se los denominó *apologistas* por su labor de defensa de la fe[5] ante las acusaciones de todo tipo de otros intelectuales de la época que intentaban ridiculizar y desprestigiar al cristianismo[6].

Era el neoplatonismo la filosofía reinante durante todo este periodo de tal forma que la misma va penetrando en el pensamiento cristiano, y desde ahí se va explicando la fe y se va desarrollando la teología. Esto es algo normal, esperable, ya que nadie puede estar alejado, aislado de su entorno cultural. De hecho, lo que sucede es todo lo contrario, somos hijos de nuestro tiempo, de nuestra cultura.[7]

Sería el gran san Agustín quien realizaría una síntesis entre fe cristiana y filosofía (neoplatonismo) de tal forma que tomaba elementos del pensamiento de Platón compatibles con la fe cristiana para finalmente concluir que la búsqueda

de la verdad y del sentido de la vida se produjo precisamente con la aparición del cristianismo. Esto no fue un proceso consciente por su parte, sencillamente consideraba que aquellos filósofos eran una especie de "primeros cristianos" que prepararon el camino para el advenimiento de la revelación bíblica que era la culminación del peregrinar filosófico. Si bien se había logrado mucho por medio del uso de la razón, todos esos caminos, en el mejor de los casos, se habían quedado a medias ya que no disponían de lo esencial: la venida del Mesías, el *Logos*, la Razón o Palabra de Dios encarnada.

Durante el resto de lo que se ha llamado Edad Media el pensamiento de san Agustín reinó, apareciendo con el tiempo algunos pensadores musulmanes y otro judío que se distanciaron de él. Así tenemos a los musulmanes Al-Farabi (sobre 870-950); Avicena (980-1037) y Averroes (1126-1198). Coincide en el tiempo con este último el judío Maimónides (1135-1204).

Todos ellos rescataron el pensamiento de Aristóteles y realizaron una síntesis entre fe y razón, precisamente con la intención de demostrar que ambas no estaban en absoluto reñidas. Tristemente, la ortodoxia musulmana ganó imponiendo consecuente la literalidad en la interpretación del texto del Corán, y condenando cualquier consideración de tipo racional que chocara con el texto sagrado. Esto tuvo consecuencias fatídicas, y que llegan hasta nuestros días, ya que supuso que el mundo musulmán quedará en tinieblas.

Después vendría santo Tomás de Aquino (1224/1225-1274) y otros tantos lectores cristianos que redescubrieron el pensamiento de Aristóteles gracias a nuevas traducciones de

sus escritos y de la consideración de los anteriores autores musulmanes.

Como ya hemos apuntado, tristemente, cuando se produce la Reforma Protestante hay como una negación del legado filosófico que durante tanto tiempo estuvo unido al cristianismo. Por ello ha pagado un precio muy alto, incalculable, un daño irreparable. El catolicismo, por su parte, si bien es cierto que en no pocas ocasiones relegó y supeditó el pensamiento racional y filosófico a un magisterio rígido e intransigente, también lo es que ya tenía integrado en su seno la filosofía y la razón como parte de su tradición.

Es, por tanto, algo propio de la modernidad, del racionalismo y del empirismo la consideración de que la razón, la filosofía y fe no pueden estar unidos. A esta ideología se le une otra en el campo del fundamentalismo cristiano que viene a sostener lo mismo. Sin embargo, la historia del propio cristianismo lo desmiente, y si se pueden traer ejemplos en cuanto a que la razón fue supeditada y ahogada a determinadas interpretaciones de la revelación, ejemplos tampoco faltan en sentido contrario, cuando por medio del ejercicio precisamente del pensamiento racional se llegó a una profundización mayor y más rica de esta revelación.

3) Filosofía, fe y razón

La razón es una capacidad que Dios ha dado al ser humano para poder discernir lo que le llega tanto por sus sentidos como desde su interioridad.[8] No es algo ajeno, impuesto o de cualquier otra procedencia, sino que el cristiano cree que es una creación genuina de Dios y parte indispensable de su ser.

El cristianismo se presenta a sí mismo como verdadero, fundado en hechos históricos y en una experiencia que modifica la realidad interna y que tiene consecuencias en su exterioridad. Jesús es el camino, la verdad y la vida, algo que entronca precisamente con los postulados esenciales de la filosofía.[9] La diferencia radica en que Jesús es, en tanto que la filosofía sigue buscando y continúa haciéndose preguntas. Pero en ambos casos la razón es elemento indispensable ya que la fe se cree con el corazón, como se apunta en las Escrituras, y la filosofía usa de esa razón para plantearse las preguntas radicales[10] de la vida. El corazón -al contrario de lo que se suele entender en nuestro contexto cultural- en el pensamiento hebreo se trataba de la sede del pensamiento racional y de las decisiones con lo cual se está aludiendo precisamente a este elemento racional del ser humano que, por supuesto, también incluye el emocional.

Cuando el cristianismo habla de nacer de nuevo y de que Jesús es la luz del mundo, está significando con ello que el hombre natural está limitado a todos los niveles debido al significado de lo que se ha llamado caída original. Pero esto no significa, de ninguna de las maneras, que el elemento racional es puesto de lado, anulado por la nueva realidad que ahora vive al ser redimido “en el espíritu”. Por el contrario, hablamos de una razón salvada[11] que ahora es capaz de intuir y de ver la realidad en todas sus dimensiones debido a que un foco de luz impresionante le alumbra todo lo que tiene por delante y, asimismo, puede entender todo lo que tiene por detrás. De esta forma se produce la plena compatibilidad y encaje de estos tres elementos: la fe, la razón y la filosofía; elementos indispensables para abordar la realidad que envuelve al ser humano. Ahora bien, la fe tiene una dimensión que sobrepasa nuestra razón por el sencillo motivo de que seguimos estando en un mundo caído,

limitado y temporal. También nosotros nos encontramos en las mismas condiciones: caídos, limitados, temporales y, añadiría, dolientes.

La lógica de la fe no se queda o se agota en la racionalidad ya que esta es una capacidad de la persona y necesitamos otro tipo de capacitación para percibir la dimensión de lo divino. La razón se siente en medio de una realidad que la supera, la desborda y que va más allá de sus sentidos. De hecho, si se circunscribe únicamente a esto último ha renunciado a lo más esencial de su humanidad. La razón es un árbitro que dilucida todo lo que le llega por estos sentidos y lo capacita para reconocer lo que no tiene fundamento; también para controlar lo puramente instintivo y emocional que a veces explota en nuestro interior.

En el ámbito de las creencias, es de una relevancia difícilmente evaluable; se trata de una guía para cribar, para filtrar el contenido de aquello que se presenta como doctrina, lo contrario es fe en la fe, la credulidad, la puerta abierta y a sus pies un felpudo de bienvenida para todo tipo de herejías y errores.[12]

La fe, por tanto, implica tanto un contenido cierto como una confianza depositada. Sin contenido no es posible la fe, no puede darse el acto de confianza. Una cosa es la Iglesia levantada sobre la enseñanza de Jesús y otra las pseudoiglesias o sectas erigidas como consecuencia de la soberbia de algún dirigente, o gracias al infantilismo de supuestos creyentes.

La fe va más allá de donde puede alcanzar la razón, pero en absoluto la niega.

Conclusión

El cristianismo bíblico sostiene que la redención del ser humano supone una salvación plena, que incluye todos sus elementos constituyentes. Hablamos, por tanto, de una razón salvada o iluminada a través del Espíritu Santo.

Las posiciones extremas, la que considera a la filosofía como un enemigo o a la fe como una especie de superstición, son irracionales. Por un lado, no están abrazando una fe más genuina sino que está cayendo en su negación. Creyentes que habrán barrido y adornado sus casas para que se cuelen en ellas toda clase de falsedades y *doctrinas de demonios*. Por el otro, se niega una dimensión vital como es la religiosidad y, además, se reduce a la persona a poco más que a un animal movido por instintos, sin ningún tipo de futuro y renunciando a lo más vital y esencial de sí mismo como es la consideración de las preguntas radicales. [13]

La salvación es racionalidad integral. Aunque a menudo se considera a la salvación como la redención de nuestra alma y se enfocan los aspectos espirituales, la misma también llega a nuestra razón. El ser humano es salvado al completo, en toda su integridad, y la razón, cómo no, también está incluida.

Por ello, esta razón también necesita la lógica de la fe, doctrinas articuladas con coherencia. Debe ser un sistema de pensamiento que tenga una traducción en la experiencia de la realidad que todos tenemos. La fe nunca puede sustituir la reflexión sobre lo que se dice creer.

La mente y la razón son creaciones divinas y han sido dadas por Dios. Por medio de la razón podemos saber si algo tiene

sentido o no, si el postulado que se presenta merece ser seguido o rechazado. Por ello, es la fe la que debe poseer lógica y una correspondencia fiel con la vida real, esto es estar en la verdad y no en una mera ilusión. Esta es la racionalidad integral, el sentido de la vida, la revelación de Dios dada al ser humano. La doctrina o es lógica y coherente o es falsa, la misma no proviene de Dios.

El cristianismo genuino y bíblico siempre incluirá a nuestra razón y considerará a la filosofía como el intento del ser humano de dar sentido a su existencia... pero que no conseguirá hasta que se acerque a la revelación dada en Cristo. Aquí es en donde toda búsqueda encuentra su destino, sus respuestas, en donde el ser humano, por fin, halla el descanso deseado, ha regresado al hogar perdido.

NOTAS

[1] Además, con la posterior aparición del escolasticismo protestante se desechó cualquier tipo de discusión en la cual se tratara la cuestión de la Biblia como Palabra indiscutible de Dios.

[2] Esto provee además una explicación de la huida progresiva de los intelectuales del cristianismo institucionalizado y de las iglesias o denominaciones que iban apareciendo a consecuencia de las ideas protestantes. Si se negaba toda validez, capacidad y legitimidad al pensamiento que no estuviera sometido a determinadas interpretaciones doctrinales, los intelectuales ya no encontraron un lugar en el seno de la cristiandad. Otro tanto ocurrió también con la llamada contrarreforma en el seno del catolicismo.

[3] Este vocablo viene de dos palabras griegas como son "filos" (amigo, amante) y "sophia" (sabiduría). Etimológicamente sería algo así a "amigo o amante del saber" o como más comúnmente se escucha, "amor a la sabiduría". Este saber era de carácter racional y crítico frente al pensamiento mágico y mitológico.

[4] Término que popularizó Rudolf Bultmann en la primera parte del siglo XX, pero cuya práctica hay que buscar tan atrás en el tiempo como en las filosofías ya plenas de Platón y Aristóteles.

[5] La apologética es dar razón de la fe. Se trata de poder explicar de forma coherente y razonada las creencias sin excluir o rechazar cualquier fuente de verdad. Otra forma común de definirla es como *la defensa de la fe cristiana*.

[6] La apologética cristiana es otra de esas actividades que tampoco está exenta de polémica. Para una determinada posición no es necesaria ya que, sostiene, la verdad se defiende por sí misma en el mismo momento de exponerla. Otros por su parte, han confundido predicación con apologética. Desde el púlpito mezclan conceptos, esquemas y propósitos sin percatarse que si bien ambos conceptos están relacionados no son lo mismo. La predicación busca la salvación de la persona en tanto que la apologética tiene como fin dar soporte, una estructura lógica y aceptable a aquello que se cree.

[7] Este hecho no tiene por qué ser una loza que ahoga a la persona. En contraste es a la síntesis cultural a lo que debe aspirar todo pensador cristiano ya que en un mundo como el nuestro, en donde todas las ciencias aportan grandes conocimientos, el creyente debe considerarlos todos y ver la progresión en el entendimiento del mundo y del ser humano, y cómo ello alumbra a la revelación de Dios. No se trata de aceptarlo todo, en este tiempo o en el pasado, sino de considerarlo todo. Lo verdadero es verdadero provenga de donde provenga. De esta forma también se reconoce la buena mano de Dios en todos estos avances y cómo el ser humano va descubriendo la grandeza y gloria del Creador.

[8] La *razón* es la facultad o capacidad de la persona que hace posible que realice un discurso coherente y con conocimiento. También a la inversa: es conocimiento discursivo. Así coloca unas premisas que la lleva a una conclusión. Está en contraste con el conocimiento intuitivo. También puede ser considerada como estructura de la realidad con la que el ser humano se topa y comprende.

[9] Con el vocablo *verdad* podemos aludir a dos dimensiones de este mismo concepto que nos ayudan a definirla y a acercarnos a la única realidad en la que vivimos. Por un lado, cuando hablamos de una verdad ontológica o del ser; por el otro cuando nos referimos a una verdad lógica. La verdad ontológica la usamos cuando nos referimos a algo como real, que no es solo aparente o una mera ilusión. La verdad lógica es una proposición que se hace. Si existe una correspondencia entre la proposición y lo aludido podemos afirmar, realizando un juicio de valor ya que se da la relación entre los hechos o lo expresado. Pero aquí es necesario un llamado a la humildad. Esta es el requisito indispensable para acercarse o indagar sobre la verdad. Es una de las manifestaciones del amor que hace que nos interese por el argumento contrario y

que intentemos comprenderlo poniéndonos en los zapatos del otro. De esta forma, de trata de un esfuerzo por llegar a alcanzar las otras propuestas y, después de hacerlo, ver si hay algo de verdad o de verdadero en ellas. Nadie posee la verdad completa ni el conocimiento absoluto, por eso es tan importante no rechazar o polemizar de entrada cuando no se está de acuerdo con algún argumento o persona. Esto último evidencia orgullo en el corazón que se traduce en soberbia intelectual y, finalmente, convierte a la persona en una ignorante aunque conozca muchos datos.

[10] La realidad radical de todo ser humano es la vida, su vida, su existencia. Fue Kierkegaard el que trajo a la filosofía esta cuestión existencial, de análoga forma a como Lutero lo hizo para la teología. Por ello, en el momento de mayor subjetividad es cuando aparece el instante supremo de la objetividad. Mucha de la filosofía contemporánea tomará este asunto como central y es central, la realidad radical, en el pensamiento del gran Ortega y Gasset.

[11] Se trata de la revelación que Dios hace de sí mismo y que en el proceso redime la razón de la persona. A la par que el misterio divino es revelado lo hace el misterio del ser humano. A la persona le alumbra la luz, una luz divina que transforma su mente y todo su ser. Ahora comprende para qué fue creado, su lugar en el universo y que es un ser para la gloria.

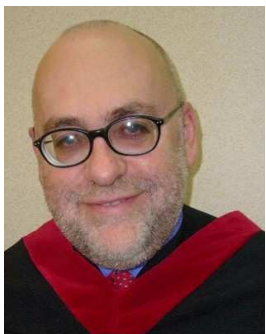
[12] Aquí también entraría el fideísmo que es la creencia de que a Dios no es posible llegar por medio de la razón, únicamente cuenta la fe, no hay otro camino. Hay otra variante que sostiene que aunque se pueda comprender algo, el argumento razonado es irrelevante para la creencia de tipo religiosa, absolutamente secundario y alejado de la verdadera teología cristiana.

[13] En el periódico ABC del 13 de noviembre de 1997 Julián Marías escribió las siguientes palabras: «Se ha intentado –se está intentando– eliminar de la formación de los que estudian, de los hombres todos, a la larga, lo que es propiamente humano, lo que se ha llamado durante siglos Humanidades. La culminación de ellas es la filosofía, por la razón de que ella consiste en formular las preguntas radicales, aquellas que afectan a la raíz de la vida humana y que son necesarias para su orientación, para que sepamos qué pensar y por tanto qué hacer. La filosofía, en casi todo el mundo, ha ido siendo “desalojada” en nombre de muy diversas cosas. Hay un motivo que ayuda a explicarlo: la “invasión de las cosas”, característica del mundo actual, que está lleno de ellas, en un grado nunca conocido. Y lo más grave es que esa invasión no es sólo física, sino sobre todo mental: el hombre actual “no piensa

más que en cosas”». Tomado de
<http://www.filosofia.org/hem/199/19971113.htm>

EL PROFETISMO EN EL ANTIGUO ISRAEL

Juan María Tellería Larrañaga **



Como es bien sabido, la presencia de los profetas (en hebreo *nebiim*, singular *nabi*)[1] en tanto que mensajeros o voceros de Dios constituye una de las características distintivas del yahvismo[2], la religión del Israel veterotestamentario, que compartió con otros sistemas religiosos del Creciente Fértil egipcio-mesopotámico.[3]

Se constata su existencia en Israel desde las tradiciones más antiguas referentes a los orígenes del pueblo descendiente de Jacob hasta la desaparición del carisma profético en los tiempos de la restauración, tras la cautividad babilónica. Los libros llamados *deuterocanónicos*[4] se hacen eco de esta pérdida.[5] Solo con la entrada en escena de Juan el Bautista (*cf.* San Marcos 1, 1ss), ya en el siglo I de nuestra era, el carisma profético revive, como de ello se hace eco el Nuevo Testamento, si bien adquiriendo un enfoque distinto que cae fuera de los límites de nuestro estudio.

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

Nuestra intención es presentar de manera muy sencilla y esquematizada, sin grandes pretensiones ni alardes teológicos o exegéticos, las pautas históricas del profetismo hebreo veterotestamentario, desde sus orígenes en las tradiciones más antiguas de Israel hasta sus últimas manifestaciones, extrayendo de ello cuanto nos pueda resultar de aliento y utilidad a los creyentes cristianos que hoy nos acercamos con veneración a los oráculos sagrados escritos antes del nacimiento de nuestro Señor Jesucristo.

Los primeros profetas hebreos

Según la epístola de San Judas 1, 14-15, que dentro de su breve repaso de la Historia de la Salvación cita el libro apócrifo de Enoc 1, 9, habría sido el patriarca antediluviano de este nombre (*el séptimo después de Adán*)[6] el primer profeta del género humano[7].

En efecto, la literatura apócrifa judía[8] de los siglos III a. C. – I d. C., así como las tradiciones islámicas registradas en el Corán, retrotraen el carisma profético hasta la era antediluviana, pero ese momento no se puede incluir en la historia de Israel, pues conforma unas edades míticas inaccesibles a la investigación histórica.

El primer texto que contiene la palabra *nabí* (“profeta”) en el orden canónico del Antiguo Testamento es Génesis 20, 7 referido a Abraham (en el marco de la historia de Abraham y Abimélek), pero tampoco podemos tenerlo en cuenta, dado que las tradiciones patriarcales contenidas en el libro del Génesis son redactadas de manera definitiva en la época de la restauración, tras la cautividad babilónica[9], y reflejan toda una reflexión teológica muy posterior[10].

Moisés y su hermana María (o *Miriam*, como prefieren llamarla algunos atendiendo a la forma hebrea original del nombre) encarnan la primera manifestación del don profético en la historia de Israel. Según Números 12, 6-8, a Moisés se le permite un acceso más directo a Dios del que llegaría a tener cualquier profeta posterior, lo que hace de él no solo el gran caudillo libertador y legislador de Israel, sino un mediador indiscutible entre Yahveh y su pueblo. María, por su parte, encarna en la tradición hebrea ese tipo particular de profetismo cuya función es alabar a Dios por sus *magnalia* grandes gestas (Éxodo 15, 20-21) y que hallará más tarde su máxima representación en el Salterio.

Moisés, en un contexto de protesta de Israel y de manifestación de renuncia a ciertas funciones por cansancio personal, desea que todo el pueblo de Dios profetice, es decir, que ejerza una función profética[11], y que Yahveh derrame sobre ellos su espíritu (Números 11, 29). Este anhelo de Moisés, como veremos, hallará su cumplimiento en un momento posterior muy señalado de la Historia de la Salvación.

Ciertas tradiciones recogidas en el Antiguo Testamento darían a entender que existieron en los primeros tiempos de Israel, notoriamente tras la entrada en Canaán y durante el oscuro período de los jueces (hacia el siglo IX a. C.), profetas para nosotros anónimos, que los textos sagrados designan como *anashimhaelohimu hombres de Dios*[12] (Jueces 13, 6.8; 1 Samuel 2, 27; 1 Reyes 13, etc.), personajes envueltos en un halo de misterio que transmitían oráculos divinos. Figuras de tal envergadura, según parecería, se prolongaron hasta los siglos de la monarquía hebrea, los nombres e incluso oráculos proféticos de algunas de ellas han quedado recogidos en los textos sagrados, aunque solo de pasada (*cf.*

los pintorescos Miqueas[13] hijo de Yimlá y Sedecías hijo de Kenaaná de 1 Reyes 22).

La señalada figura del profeta Samuel

Samuel viene a ser el primer gran profeta reconocido en el Israel instalado en la tierra de Canaán, el hombre que pone fin a una época (la de los jueces) e instaura la monarquía hebrea ungiendo a Saúl y más tarde a David, aunque no de buena gana. [14]

Las tradiciones recogidas en 1 Samuel hacen de este profeta un representante de los tiempos anfictionicos y de la libertad de las tribus, unidas por lazos históricos y en cierto sentido federadas, frente a los abusos de la monarquía unificadora.

Algunas tradiciones presentan a Samuel en medio de otros profetas, dirigiéndolos, de donde ciertos estudiosos han deducido la existencia de algo parecido a una escuela profética, en la que se manifestaba de manera especial el poder de Dios, de modo muy similar a lo que se sabe hoy de muchas cofradías de profetas orientales paganos de los tiempos antiguos (1 Samuel 10, 5.6.10.11; 19, 20-24). Ello evidencia que la primera profecía hebrea formaba parte de un entramado cultural extendido en el Cercano Oriente antiguo, es decir, no era algo exclusivo de Israel.

Es tal la importancia de la figura de Samuel como gran profeta de Israel que, incluso después de muerto, transmite oráculos divinos (historia de Saúl y la pitonisa de Endor en 1 Samuel 28, 3-25, ejemplo único registrado en toda la historia de Israel). Un caso similar, si bien mucho más tardío, será Jeremías, que en un sueño entrega a Judas

Macabeo una espada con la que libertará al pueblo judío del yugo de sus enemigos (2 Macabeos 15, 6-16).

Los llamados “profetas cortesanos”

Se designa con este nombre a aquellos que ejercieron su ministerio en las cortes reales de Israel y Judá desde los tiempos del rey David (siglos XI-X a. C.) hasta la destrucción del estado judío a comienzos del siglo VI a. C.: figuras de la talla de Natán, Gad, y otros mencionados en ocasiones tanto en los libros de Samuel como en los de Reyes y Crónicas. Su papel es similar al de los consejeros reales, solo que efectúan sus declaraciones y dan sus indicaciones siempre con sanción divina, al igual que sus colegas de otros reinos y estados del Cercano Oriente antiguo. De que su influencia debió de ser mayor de lo que pensamos dan testimonio algunos versículos de los libros de los Reyes y las Crónicas, si bien suelen pasar bastante desapercibidos para el lector actual de las Escrituras.

Los dos grandes profetas carismáticos

Se denominan tradicionalmente *profetas carismáticos* aquellos que reciben un especial don de Dios (*khárisma* en griego significa “don”, “regalo”), vale decir, aquellos a quienes se encomiendan misiones divinas muy especiales que requieren una particular medida del Espíritu de Dios[15]. Se sitúan hacia el siglo IX a. C. en el reino septentrional de Israel (Efraín) y son:

Elías, cuya historia viene narrada en lo que los especialistas designan como *Ciclo de Elías* (1 Reyes 17 – 2 Reyes 2).

Eliseo, cuya trayectoria aparece en el llamado *Ciclo de Eliseo* (2 Reyes 2 – 10; 13).

Se trata de figuras proféticas a medio camino entre la prístina profecía israelita de los tiempos antiguos y los profesionales profetas cortesanos, con rasgos que los asemejan a unos y a otros, pero siempre destacando sus propias personalidades individuales y la conciencia de una misión especialmente dirigida a ellos por Yahveh.

Aunque Elías y Eliseo, maestro y discípulo respectivamente, ostentan rasgos muy propios e individualidades completamente marcadas y distintas la una de la otra, las tradiciones de sus ciclos respectivos permiten deducir ciertas características comunes a ambos:

Ejercen muchas veces su ministerio profético ante la corte de Israel, pero sin depender directamente de ella y sin estar exclusivamente vinculados a la monarquía, pues actúan de manera independiente también entre el pueblo llano.

Su vocación profética los conduce en ocasiones más allá de las fronteras de Israel y, si se tercia, ante cortes extranjeras.

Su ministerio es revolucionario, una reivindicación radical del yahvismo tradicional de Israel, con grandes implicaciones políticas que implican cambios de dinastía en Israel[16] y proclamas a favor de las costumbres ancestrales sobre la posesión de la tierra[17], así como de los perseguidos y los marginados.

ELÍAS es la gran figura que reivindica el yahvismo frente al baalismo sidonio de los reyes omritas de Israel y consigue la destrucción de profetas y sacerdotes de Baal en el episodio

narrado en 1 Reyes 18, 1-40, considerado por muchos especialistas como la culminación de su labor profética.

Su encuentro personal con Dios en Horeb (1 Reyes 19), en las fuentes de la historia de Israel y en medio de un episodio de profundo desánimo[18], le lleva a comprender las razones de su ministerio. Dios se muestra a Elías en un silbo suave y apacible, no en grandes alteraciones telúricas. Ello implica una interesante evolución en el pensamiento de Israel: el Dios hebreo deja de ser una divinidad de rasgos ctónicos para ser concebido como una entidad más espiritual.

El arrebatamiento o traslado de Elías (2 Reyes 2) hace de él una figura escatológica de enorme magnitud en el judaísmo y el cristianismo, tal como queda recogido en Malaquías 4, los relatos de la transfiguración de Jesús y declaraciones de Cristo acerca de Juan el Bautista recogidos en los Evangelios de San Mateo 17, 1-13 y par., así como en ciertas historias del Talmud y en las tradiciones rabínicas que hacen del profeta Elías el precursor del Mesías.

ELISEO no tiene la personalidad arrolladora de Elías, pero en tanto que heredero de su espíritu (2 Reyes 2, 9.15) contribuye al derrocamiento de los omritas y a la instalación de la dinastía de Jehú en un momento difícil para el reino de Israel. Aparece vinculado a los grupos proféticos o escuelas proféticas, en la época considerados como gente marginal[19].

Extiende su ministerio a favor de los necesitados, incluso extranjeros, como había hecho su maestro Elías[20], efectuando grandes prodigios, de modo que es el personaje del Antiguo Testamento que más milagros protagoniza,

anticipando en cierto modo los que narran los Evangelios. Después de su muerte, efectúa la resurrección de un cadáver que revive al estar en contacto con sus huesos (2 Reyes 13, 20-21).

Los profetas autores

Son, sin duda, los profetas veterotestamentarios más destacados. La designación de *profetas autores* obedece a que en ellos encontramos, de manera directa o indirecta, [21] los autores de los libros que llevan su nombre en las ediciones actuales de la Biblia.

Tradicionalmente, se los cataloga en dos grandes secciones:

PROFETAS MAYORES: Isaías, Jeremías con Lamentaciones (y el deuterocanónico Baruc con la Epístola de Jeremías en las biblias católicas e interconfesionales[22]), Ezequiel y Daniel (este último con dos capítulos finales deuterocanónicos[23] y unos cánticos añadidos al capítulo 3 en las biblias católicas e interconfesionales[24]).

PROFETAS MENORES o los Doce Profetas: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías.

Esta división obedece al tamaño de los escritos, no a la importancia de los profetas en cuestión o al contenido de sus mensajes.

Se los sitúa entre los siglos VIII y IV a. C. Amós sería el primero en el tiempo y también el primer autor de un libro bíblico tal como hoy lo conocemos.[25] Malaquías, el último.

Solo Oseas, Nahúm, Jonás y Amós ejercen su ministerio en el reino de Israel septentrional. Los demás, en la tierra de Judea. Pero sus escritos se han conservado porque sus discípulos debieron pasar a Judea después de la destrucción de Samaría por los asirios el año 722 a. C.

Isaías, Oseas, Amós, Abdías, Miqueas, Nahúm y el profeta Jonás histórico viven antes de la cautividad babilónica.

Habacuc, Sofonías, Jeremías, Ezequiel, el Daniel histórico y el autor de la segunda y la tercera parte de Isaías (Isaías 40-66) [26] viven durante la cautividad.

Hageo, Zacarías, y Malaquías son profetas de la restauración después de la cautividad. Lo mismo se dice hoy de Joel entre algunos especialistas.

Los libros de Jonás y de Daniel constituyen relatos novelados y portadores de una profunda reflexión teológica puestos por escrito después de la cautividad. Jonás, entre los años 400-200 a. C. Daniel en la época de los Macabeos (Siglos II-I a. C.)

Los profetas autores dan comienzo a una nueva era en el pensamiento de Israel, la del despunte de la individualidad personal, como evidencia el hecho de que sus libros se conozcan por sus nombres propios. Jeremías y Ezequiel son los paladines más destacados en este sentido.

La mayoría debieron ser sacerdotes, debido a que podían escribir y a su conocimiento de las tradiciones sacras de Israel, y fueron comisionados por Dios en un doble sentido:

Reivindicación del yahvismo tradicional en el culto y en las costumbres, o bien frente a la idolatría generalizada, amén de frente a la incuria del pueblo.

Reivindicación social en pro de los menos favorecidos, víctimas de los nuevos señores nacidos con la prosperidad nacional (los reinos hebreos de Israel y Judá no parecen haber sido pobres, aunque sí vasallos de otras potencias extranjeras).

Sus escritos difícilmente pueden ser considerados autógrafos. Más bien son obra de discípulos, aunque, sin duda alguna, conservan la voz y probablemente la pluma original de los profetas en algunos casos concretos. Ello implica que los grandes profetas autores crearon escuela. En los libros proféticos son evidentes manos distintas, e incluso contextos sociopolíticos y culturales distintos.

Los profetas autores reivindican la soberanía de Dios sobre el mundo entero, no solo sobre Israel, como evidencian las secciones de sus libros llamadas *Oráculos de las Naciones*, y abren la puerta a una concepción universal de la salvación (Isaías 2, 1-4): la bendición de Dios abarca a todos los pueblos. Enlazan así con el llamado al sacerdocio universal de Israel y con la vocación de Abraham, poniendo el broche de oro a la revelación de Dios para el antiguo Israel. Por esta razón, en la distribución cristiana de los libros veterotestamentarios son los profetas autores quienes concluyen el Antiguo Pacto: representan la culminación de las promesas divinas que hallarán su pleno cumplimiento en el mensaje neotestamentario, es decir, en Jesucristo.

De ahí que, en conclusión, la Iglesia universal que nace en Pentecostés se constituye en heredera permanente del

ministerio y carisma de los profetas de Israel (Hechos 2, cumplimiento pleno de las profecías de Joel), de modo que los cristianos hemos de considerarnos un pueblo profético, el pueblo que reivindica la creencia y la adoración al único y verdadero Dios revelado en Cristo, al mismo tiempo que denuncia las injusticias y proclama el Reinado de Dios en la tierra.

El deseo expresado por Moisés en Números 11, 29 alcanza así su plasmación en la Historia Salvífica.

Ponencia expuestas en el ámbito del Curso de formación de Diáconos del Seminario Episcopal San Pedro y San Pablo de Puerto Rico, año 2021.

NOTAS

[1] Para la designación del profeta en Israel como *roeh* o *vidente*, ver la importante glosa conservada en 1 Samuel 9, 9.

[2] Nombre que, de manera convencional, se da a la religión del antiguo Israel. Nunca aparece como tal en las Sagradas Escrituras.

[3] Ver el ya clásico GARCÍA CORDERO, M. *La Biblia y el legado del antiguo Oriente. El entorno cultural de la historia de salvación*. Madrid: B.A.C, 1977, págs. 555-577. También se leerá con provecho el libro de BOTTERO, J. *La religión más antigua: Mesopotamia*. Madrid: Trotta, 2001.

[4] Tobías (o Tobit), Judit, 1 y 2 Macabeos, Baruc, Sabiduría y Eclesiástico (o Ben Sirac), a los que se añaden ciertos capítulos de los libros de Ester y Daniel. Es erróneo designarlos como *apócrifos*.

[5] Tobías 14, 4-5 menciona a los profetas como algo propio del pasado histórico de Israel, si bien en la ficción literaria la narración pretende ser contemporánea de los tiempos de la deportación asiria del Israel del Norte; 1 Macabeos 4, 46 y 9, 27 reconocen abiertamente la ausencia del don profético entre el pueblo judío.

[6] Génesis 5, 18-24; Eclesiástico 44, 16; Hebreos 11, 5. Los textos bíblicos los citamos siempre a partir de la llamada Biblia de Jerusalén.

[7] Génesis 5, 18-24; Eclesiástico 44, 16; Hebreos 11, 5. Los textos bíblicos los citamos siempre a partir de la llamada Biblia de Jerusalén.

[8] San Judas se mueve en una línea de pensamiento muy ortodoxa, muy conservadora, apegada a las tradiciones sacras de Israel, dado que para ciertos círculos de pensamiento judío Adán, el primer ser humano, ya habría sido agraciado con el carisma profético, como evidencia la obra apócrifa conocida como *Apocalipsis de Adán*.

[9] Ver los capítulos iniciales de nuestro libro *Y todo comenzó en un jardín. Un estudio reflexivo del libro del Génesis*. Valencia: Sola Fide, 2021.

[10] Amén del hecho de que *stricto sensu* los patriarcas no fueron israelitas, sino los ancestros de Israel. Que Abraham es considerado profeta por la apócrifa judía del período intertestamentario lo evidencia, entre otros escritos del momento, el llamado *Apocalipsis de Abraham*.

*Reina-Valera 1960 lee: *Ojalá todo el pueblo de Jehová fuese profeta*.

[11] *Reina-Valera 1960 lee: *Ojalá todo el pueblo de Jehová fuese profeta*.

[12] *Varones de Dios* en Reina-Valera 1960.

[13] RV lo llama Micaías, sin duda en un intento de que el lector no lo confunda con el Miqueas autor del libro que lleva su nombre.

[14] Las tradiciones recogidas en 1 Samuel 8-10 y 12, si bien aparecen muy matizadas, dejan entrever que Samuel se mostró diametralmente opuesto a la institución monárquica, que hubo de aceptar por imposición popular como evidencia de la evolución de los tiempos y de la mentalidad de los hebreos, muy influida esta última por los modelos de los pueblos vecinos.

[15] Aunque la tendencia de muchas versiones actuales de la Biblia sea escribir el sintagma *espíritu de Dios* con minúscula en los textos veterotestamentarios, la Biblia de Jerusalén entre ellas, preferimos escribirlo con mayúscula (*Espíritu de Dios*) para dar a entender claramente la influencia directa del Espíritu Santo, Tercera Persona de la Santísima Trinidad, sobre aquellos antiguos siervos del Señor, aun siendo plenamente conscientes de que esta alusión al Espíritu Santo es anacrónica en pasajes del Antiguo Testamento.

[16] Fin de la dinastía de Omri e inicio sangriento de la dinastía de Jehú, narrado en 2 Reyes 9.

[17] Relatos de la viña de Nabot (1 Reyes 21).

[18] Hay quienes han hablado sin tapujos de “la profunda depresión del profeta Elías”, y sin duda no les falta razón.

[19] Ver 2 Reyes 9, 11.

[20] Historia de la curación de Naamán el sirio en 2 Reyes 5. Recuérdese la historia de Elías y la viuda de Sarepta de Sidón, a cuyo hijo resucitó (1 Reyes 17, 8-24).

[21] Es decir, por medio de sus discípulos.

[22] El libro de Baruc tiene seis capítulos, pero en algunas ediciones de la Biblia, como la Biblia Traducción Interconfesional o BTI, el sexto capítulo se desgaja y se publica como un escrito aparte al que se le da el nombre de Epístola de Jeremías a los cautivos de Babilonia.

[23] La *Historia de la casta Susana* y la *Historia de Bel y el dragón*, respectivamente.

[24] El llamado *Cántico de los tres jóvenes en el horno* y el *Cántico de Azarías*.

[25] Lo que no significa que sea el texto más antiguo.

[26] Isaías 40-55 constituye el Deutero-Isaías o *Libro de la Consolación de Israel*. Isaías 56-66 se conoce en medios teológicos y exegéticos como Trito-Isaías.

BIBLIOGRAFÍA SUCINTA

BRUEGGEMANN, W. *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.

COHN – SHERBOCK, D. *Breve enciclopedia del judaísmo*. Tres Cantos (Madrid): Ediciones Istmo, 2003.

KAISER, W. C. Jr. *Hacia una teología del Antiguo Testamento*. Miami (Florida): Editorial Vida, 2000.

MARTIN-ACHARD, R. *Permanence de l'Ancien Testament. Recherches d'exégèse et de théologie*. Genève: Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 1984.

RÖMER, T. *et alteri (ed.)*. *Introducción al Antiguo Testamento*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2004.

ROPERO BERZOSA, A. (Ed.). *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Viladecavalls (Barcelona): CLIE, 2013.

SKA, J.-L. *Compendio de Antiguo Testamento. Introducción, temas y lecturas*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2017.

TELLERÍA LARRAÑAGA, J. M. *Teología del Antiguo Testamento. El mensaje divino contenido en la ley, los profetas y los escritos*. Viladecavalls (Barcelona): CLIE, 2018.

VARONE, F. *El dios "sádico". ¿Ama Dios el sufrimiento?* Santander: Editorial Sal Terrae, 1988.

VON RAD, G. *Teología del Antiguo Testamento*. Vol II. *Teología de las tradiciones proféticas de Israel*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 196

LA CUARTA VÍA: LA PROMESA DE LA REFORMA ESPAÑOLA. EL ÉXITO Y EL FRACASO DEL PROTESTANTISMO

Andrew Messmer^{††}



En muchos sentidos, la Reforma fue un tremendo éxito. Especialmente, la Iglesia recuperó la Biblia como su máxima autoridad para la fe y la práctica, la salvación solo por gracia, solo a través de la fe, solo en Cristo, y la adoración centrada solo en el Dios trino. Estas y otras verdades de la Reforma fueron auténticos redescubrimientos de las enseñanzas y prácticas de las

Escrituras y las primeras cristianas y deben ser celebradas por los cristianos de todo el mundo.

Sin embargo, en otros aspectos, la Reforma fue un fracaso. Como he escrito en otro lugar, el fracaso del protestantismo ha sido nuestra eclesiología: hemos fallado a la hora de preservar la unidad de la Iglesia a nivel visible. En cierto modo, el llamamiento de Pablo a los corintios se refiere también a nuestro contexto: *“Os ruego, pues, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que habléis todos una misma cosa, y que no haya entre vosotros divisiones,*

sino que estéis perfectamente unidos en una misma mente y un mismo parecer” (1 Cor 1:10, RVR95). Aunque nos consolamos con el hecho de que, más allá de nuestras divisiones denominacionales superficiales, existe una unidad doctrinal más profunda e importante, tenemos que tomar nuestras divisiones más en serio. ¿Podría Pablo siquiera haber imaginado un estado del cristianismo en el que iglesias que predicán el evangelio no tuvieran una unidad visible, cooperativa, o peor aún, se excluyeran unas a otras de la Cena del Señor?

No pretendo en este breve artículo resolver el problema que ha atormentado al protestantismo durante los últimos quinientos años. Sin embargo, me gustaría abordarlo desde una nueva perspectiva y ofrecer un poco de esperanza de que el protestantismo no tiene por qué ser así, y que al menos algunos reformadores tuvieron la visión de preservar la unidad a pesar de las diferencias doctrinales en cuestiones secundarias.

El contexto del siglo XVI

Si nos remontamos al siglo XVI, vemos que había cuatro grandes grupos protestantes: Luteranos, Reformados, Anglicanos y Anabaptistas. Podría decirse que los más conocidos eran los luteranos (“primera vía”) y los reformados (“segunda vía”). Fueron adversarios constantes entre ellos y nos han dejado un enorme corpus de obras polémicas dedicadas a convencer a la otra parte de los errores pendientes de su sistema. Hubo algunos intentos de unir los dos movimientos, como el Coloquio de Marburgo (1529) o la Concordia de Wittenberg, y unos pocos teólogos moderados como Felipe Melanchthon y Martin Bucero que trataron de ser los constructores de puentes, pero estos

^{††} Ph. D. Evangelical Theological Seminary (Lovaina, Bélgica); Máster en divinidades, en idiomas bíblicos, Phoenix Seminary, Arizona; B.A., en estudios pastorales y griego bíblico, Faith Baptist Bible College, Iowa. Ha sido profesor en el Crossroads Bible College, de Indiana, y actualmente es profesor asociado en la Facultad Internacional de Teología IBSTE (España), investigador asociado en Evangelical Theological Seminary, y Decano Académico de Maestría del Seminario Teológico de Sevilla. Es Misionero en España de ABWE.

fueron incidentes y voces aisladas y nunca convencieron a las bases luterana y reformada más grandes.

Aquí es donde la famosa “tercera vía” anglicana o *vía media* hace su aparición. Desde el siglo XIX, muchos han pensado que el anglicanismo era una *vía media* entre el protestantismo y el catolicismo romano, así fue como la Iglesia de Inglaterra fue reinventada por los anglicanos de la Iglesia alta (“anglo-católicos”), como John Henry Newman que quería que fuese más católica romana.[1] En su concepción original en el siglo XVI, aunque encajando ampliamente en el movimiento reformado, el anglicanismo habría sido más bien una *vía media* entre el luteranismo y los reformados.[2] Estaba abierto a las ideas de ambos grupos y la mayoría de las posiciones moderadas no solo eran bienvenidas en Inglaterra, sino que se les invitaba a participar y contribuir.

El cuarto grupo de protestantes, los anabaptistas, normalmente no buscaban unirse a otros movimientos protestantes, sino que buscaban una reforma amplia e inmediata de la Iglesia.[3] Una parte de su movimiento, los llamados “anabaptistas espirituales”, trataron de llevar a cabo su reforma por medios violentos, lo que tuvo la desafortunada consecuencia de dañar a todo el movimiento anabaptista y condujo al rechazo total y a la persecución de protestantes y católicos por igual. Por estas razones, los anabaptistas se han contentado con permanecer aislados de otros protestantes y no buscar una unidad más amplia.

La cuarta vía: la promesa de la Reforma española

Es en este contexto que la poco conocida Reforma española puede ser tan útil, y hasta profética, para nuestros tiempos.

Las vidas y las obras de los reformadores españoles demuestran que, si bien debían mucho a las influencias luterana, reformada, anglicana y anabaptista, e incluso se unieron a sus filas y, en ocasiones, se convirtieron en sus pastores, nunca se consideraron realmente luteranos, reformados, anglicanos o anabaptistas en el sentido pleno. Se sentían cómodos en todos sitios y en ninguno a la vez. La razón, me gustaría sugerir, es que la Reforma española concibió una “cuarta vía” para la eclesiología protestante, una vía que adoptó el enfoque moderado de Melancthon, Bucero y el anglicanismo, pero que fue más allá de ellos para incluir partes significativas de la visión anabaptista. Me gustaría sugerir que, en el área de la eclesiología, el protestantismo español tenía la visión más bíblica, y por tanto más católica, que cualquier grupo de la Reforma. Se habrían sentido muy cómodos con la famosa máxima de Agustín: *En lo esencial, unidad; en lo no esencial, diversidad; en todas las cosas, caridad.*

En este breve artículo no puedo aportar todos los ejemplos con la documentación bibliográfica adjunta que demuestran la singularidad de la eclesiología protestante española, pero lo que sí puedo hacer es esbozar el esquema básico y establecer el argumento. En primer lugar, mostraré cómo adoptaron un enfoque de *vía media* entre las facciones luterana y reformada y en el segundo, cómo incorporaron importantes porciones de la visión anabaptista. Aunque muchos nombres pueden ser nuevos para los lectores, puedo asegurar que los que se proporcionan a continuación están entre los más importantes de la Reforma española.

La vía media

Como acabo de decir, los protestantes españoles adoptaron un enfoque de *vía media* ante la división luterano-

reformada y a continuación se exponen algunos de los ejemplos más importantes.

Documentos de la Inquisición de los años 1550, relativos a los importantes centros protestantes españoles de Valladolid y Sevilla, muestran que los protestantes de ambas ciudades fueron originales en su enfoque de la reforma de la fe cristiana y eclécticos en su apropiación del pensamiento protestante más amplio. Los informes muestran componentes tanto luteranos como reformados en su teología, sin división aparente entre algunos que se consideraban más luteranos y otros que se consideraban más reformados. Así mismo, los informes muestran que una amplia gama de libros humanistas, luteranos y reformados se introducían de contrabando y eran leídos por estos grupos, demostrando así su ecléctico interés. En temas tradicionalmente divisionistas como la Cena del Señor y el número de los sacramentos, algunos españoles parecen haber tendido hacia una visión luterana, mientras que otros hacia una visión reformada, pero no hay indicios de que hubiera ningún conflicto entre ellos.

Francisco de Enzinas convivió con Felipe Melanchthon durante su formación en el seminario de Wittenberg y, aunque era más lingüista que teólogo (fue el primero que tradujo el Nuevo Testamento del griego al español), el hecho de que tradujera el catecismo de Juan Calvino de 1538 y el *Tratado sobre la Libertad Cristiana* de Martín Lutero y los publicara luego juntos como una sola obra, demuestra que no era estricto seguidor de ninguno de ellos.

Juan Díaz, amigo íntimo de Enzinas, no tardó en impresionar y ganarse la confianza de Juan Calvino y Martín Bucero, el último de los cuales le llevó como

secretario personal al segundo Coloquio de Regensburg (1546) para la segunda ronda del diálogo católico-protestante patrocinado por el Imperio. Aunque ambos eran reformados, llegaron a defender la Confesión luterana de Augsburgo (1530) y esperaban la llegada del luterano Felipe Melanchthon, que lideraría la discusión por la posición protestante.

En su confesión de fe, Casiodoro de Reina usó de manera intencionada un lenguaje ambiguo en el capítulo sobre la Cena del Señor, con algunas frases que suenan luteranas y otras que suenan reformadas. En dos cartas que escribió a Teodoro de Beza (1565, 1571), declaró su admiración hacia Martín Bucero y alude a su apoyo a la Concordia de Wittenberg.[4] Quizá lo más destacable es que durante unos cinco años (1579-1584) fue simultáneamente miembro de una iglesia Reformada y pastor de una iglesia luterana en Amberes, llegando incluso a ser propuesto como candidato a superintendente de la iglesia luterana en dicha ciudad.

Finalmente, Antonio del Corro, íntimo amigo y colega pastor reformado de Reina, escribió una carta a la iglesia luterana de Amberes en 1567 en la que les suplicó que no permitieran que su compromiso con el luteranismo eclipsara su amor hacia sus hermanos reformados. Su idea era que los pastores reformados y luteranos leyeran públicamente y en voz alta una confesión de fe y mostraran a ambas iglesias cuánto tenían en común los dos grupos; sin embargo, nunca ocurrió porque la iglesia luterana no quiso cooperar (y, en cambio, hizo que las cosas emporaran). Tras una experiencia difícil con la iglesia reformada de Londres, Corro se unió finalmente a la iglesia anglicana (como harían otros reformadores españoles de los siglos XVI y XVII).

En resumen, nos parece que la apreciación de Arthur Gordon Kinder sobre Casiodoro de Reina es válida también para muchos otros reformistas españoles: “Si bien se mantuvo firme en el lado protestante, parece que se sintió a gusto tanto en el redil calvinista como en el luterano, y no sintió la necesidad de rechazar a uno para estar en el otro; evitó posturas extremistas y discusiones sobre sutilezas que amenazaban con dividir a ambos desde dentro”.^[5]

La “cuarta vía”

Hasta aquí hemos visto la *vía media* de los reformadores españoles, pero ahora es momento de ver cómo la superaron al incorporar perspectivas importantes de la visión anabaptista, particularmente su énfasis en la imitación de la vida de Cristo, el amor fraternal y la negativa a denunciar el bautismo de los creyentes (sin aceptarlo ellos mismos necesariamente).^[6]

Juan de Valdés, probablemente el primer reformador de España, empieza a ser reconocido como una importante figura de la espiritualidad, especialmente por sus obras más famosas: *Diálogo de la Doctrina Cristiana* y *110 Consideraciones*.^[7] Atrajo un gran número de seguidores en Nápoles, Italia, donde su “círculo” se centró en un cristianismo sencillo: la lectura de la Biblia, la oración y la imitación de la vida de Cristo. Aunque no era un místico, su énfasis en la vida espiritual es innegable. Valdés fue moldeado por la espiritualidad de los conversos de los siglos XV y XVI, que se solapa significativamente con la espiritualidad anabaptista.

La confesión de fe de Casiodoro de Reina se lee más como una historia de la obra trinitaria de Dios para redimir a la humanidad que como un tratado doctrinal seco y abstracto.

El capítulo más largo de la confesión es, con diferencia, el que se refiere a las tres marcas de la iglesia verdadera y —único en las confesiones reformadas— las siete marcas de verdadero creyente, que se centran en la vida cristiana. Por último, aunque su confesión abordó el tema del bautismo, su primer borrador guardaba silencio acerca del tema del bautismo de creyentes vs. bautismo de infantes, implicando así que no quería ser dogmático sobre el tema (de forma similar a su enfoque sobre la Cena del Señor, como se vio anteriormente). Tras ser desafiado por otras iglesias reformadas para que añadiese una declaración en apoyo al bautismo de infantes, añadió un párrafo reservado sobre el tema, indicando que, aunque no se encontraba en las Escrituras, lo apoyaría debido a la tradición de la Iglesia y a la idea del pacto.^[8]

Antonio del Corro fue un pastor aprobado por Ginebra, pero se negó a firmar la confesión belga, ya que requería que condenara a los anabaptistas. ^[9] Como se dijo antes, Corro estaba más centrado en la vida correcta y en el amor fraternal que en la estricta adhesión dogmática y su carta a los pastores luteranos indicaba repetidamente que el amor fraternal era más importante que cualquier confesión de fe, las cuales, les recordaba, fueron escritas por hombres falibles. En otra carta que escribió a Casiodoro de Reina dijo que quería leer obras escritas por pensadores místicos y anabaptistas como Kaspar Schwenkfeld, Valentin Krautwald, Andreas Osiander, Justus Velsius y Jacopo Aconcio. No estaba necesariamente de acuerdo con su doctrina, pero, al menos, estaba abierto a escuchar lo que tenían que decir.^[10]

Por último, muchas obras españolas, cuando se refieren al tema de la fe, no se centran mucho en fe que justifica, sino

en lo que ellos llaman fe “verdadera” y “viva”, por la que entienden una fe que se manifiesta por las obras. De hecho, me atrevería a sugerir que, en el conjunto de la teología de los reformadores españoles, estaban más preocupados por la correcta vida cristiana que por la doctrina de la justificación solo por la fe. Obviamente aceptaban y defendían lo segundo, pero sencillamente no era su principal preocupación; aunque creían y defendían Romanos 3–4, estaban más interesados en Santiago 2. Lo que se apoderó de sus corazones fue el hecho de que, gracias a la obra de Cristo en la cruz, el Padre había derramado el Espíritu sobre su pueblo de manera que pudiera vivir la imagen de Dios.

Antes de terminar, es necesario notar que la apertura de los reformadores españoles al pensamiento anabaptista no significaba necesariamente que ellos mismos estuvieran de acuerdo con él, sino que los reconocían como verdaderos creyentes y, por tanto, no querían excluirlos de la iglesia visible. No obstante, sí que estaban al menos bastante abiertos al pensamiento y la espiritualidad anabaptistas, y existe una considerable coincidencia entre ambos. Esta no es mera valoración mía de las pruebas, sino que ha sido defendida por otros estudiosos del tema, como en la reciente monografía de Manuel Díaz Pineda.[11]

Conclusión

Debo aclarar que la visión que he reconstruido arriba no fue la posición de todos los reformadores españoles. Por ejemplo, Cipriano de Valera y Juan Aventrot eran claramente reformados y no se privaron de adoptar posturas que habrían excluido a luteranos y anabaptistas.[12]

Sin embargo, estas voces representan la posición minoritaria entre los reformadores españoles y el argumento básico de este artículo sigue siendo cierto: el protestantismo español adoptó una posición moderada, o *vía media*, entre luteranos y reformados, y fue incluso más allá que los anglicanos en su aceptación de importantes aspectos de la visión anabaptista. Nunca se mostraron abiertos a posiciones heréticas en temas doctrinales clave y la mayoría, si no todos, afirmaron expresamente su lealtad a los principales credos y concilios cristianos de los cinco primeros siglos de la iglesia, completamente en la línea de otros grupos protestantes de la época. Pero, dentro de esta ortodoxia esencial, estaban dispuestos a incluir a los cuatro grupos principales de la reforma.[13] Al no ser verdaderamente luterano ni reformado, ni anglicano ni anabaptista, su visión pide ser llamada de otra manera, que he sugerido como “la cuarta vía”.

Irónicamente, aunque la “cuarta vía” de España fue rechazada por la mayoría de los grupos en el siglo XVI, parece ser lo que la mayoría de la gente anhela en el siglo XXI: de los diálogos ecuménicos entre los representantes de las denominaciones, al fenómeno de las iglesias no denominacionales, pasando por grupos de estudio bíblico para adultos que incluyen a todo tipo de cristianos independientemente de sus vínculos denominacionales. Desgraciadamente, la reforma española no puede ofrecernos un modelo de cómo podría ser esta “cuarta vía” a nivel práctico ya que fue brutalmente reprimida en España y nunca hubo un grupo de expatriados españoles lo suficientemente grande y estable como para implementar su visión en otros lugares de Europa. En el mejor de los casos, se puede reconstruir cuidadosamente, pero siempre con la advertencia de que es hipotético y especulativo.[14] De

todas formas, lo que puede ofrecernos es esperanza. Esperanza de que los protestantes no tienen que dividirse en denominaciones. Esperanza de que luteranos, reformados, anglicanos y anabaptistas podrían pertenecer a la misma iglesia. Esperanza en que durante la reforma hubo al menos algunas personas que valoraron el amor fraternal tanto como la verdad. Esperanza de que el protestantismo pueda curarse de sus cismas y así encarnar mejor la “multiforme sabiduría de Dios” (Ef.3:10). [15]

Artículo traducido por Trini Bernal, modificado ligeramente por el autor.

NOTAS

[1] Por ejemplo: cf. Diarmaid MacCulloch, “The Myth of the English Reformation”, *Journal of British Studies* 30 no 1 (1991): 1-19

[2] Lo que es más, incluyeron ideas de reformadores de otros trasfondos, como de los italianos Pedro Mártir Vermigli y Bernardino Ochino.

[3] Su visión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado hizo el diálogo muy difícil y la unidad, virtualmente, imposible.

[4] Adrián Saravia (c. 1530-1613), un protestante hispano-flamenco, también respaldó la Concordia de Wittenberg en su obra *De Sacra Eucharistia*. Sin embargo, aunque su padre era español y su vida se solapó en muchos aspectos con las de Reina y Corro, Saravia parece haberse considerado más flamenco que español, como sostiene Paul Hauben (*Three Spanish heretics and the Reformation* [Genève: Librairie Droz, 1976], 116-125).

[5] *Casiodoro de Reina: Reformador español del siglo XVI* (Sociedad Bíblica, 2019), 139-140.

[6] Aparentemente, la única parte importante de la visión anabaptista que los reformadores españoles no incorporaron en la suya fue la separación de la Iglesia y el Estado. Por el contrario, y en cierto modo sorprendentemente, debido a su experiencia negativa con la Inquisición española, se inclinaron hacia el erastianismo, que colocaba al monarca cristiano como cabeza de la Iglesia.

[7] *El Beneficio de Cristo*, otro clásico espiritual, fue escrito muy probablemente por sus seguidores y basado en sus enseñanzas.

[8] Es interesante notar también que rechazó la confirmación, complemento necesario del bautismo infantil.

[9] Hauben, *Three Spanish heretics*, 23

[10] En una carta del 03 de julio de 1571, condenó los errores de algunas de las personas mencionadas en su carta junto con otros como Arrio, Pelagio y los papistas. Sin embargo, no especificó a qué errores se estaba refiriendo, lo que hace difícil juzgar su relación con ellos.

[11] *La reforma en España (Siglos XVI-XVII): Origen, naturaleza y creencias* (Barcelona: Editorial Clie, 2017), esp. Parte 2, §4.2 y Parte 4, §3.

[12] Por el momento, no estoy seguro de que Juan Pérez de Pineda fuera “claramente” reformado o solo quería quedar bien. Por ejemplo, aunque siempre estuvo en buenos términos con Ginebra, e incluso publicó catecismos que reflejaban la estructura y los contenidos reformados, hay que tener en cuenta la influencia de Constantino de la Fuente y el silencio ensordecedor sobre el bautismo de infantes. Mi agradecimiento a Jon Nelson por señalar algunas dificultades relacionadas con la clasificación de Pineda.

[13] Aunque no se menciona en este artículo, la influencia del pensamiento de Sebastián Castellio en Reina y Corro no debe ser pasada por alto. Castellio fue un famoso defensor de la libertad de conciencia, lo que probablemente habría afectado la eclesiología de Reina y Corro.

[14] Tengo pensado hacerlo en un artículo futuro.

[15] Me gustaría agradecer a Jon Nelson y a Steven Griffin y a Manuel Díaz Pineda por la lectura de un borrador previo de este trabajo y sus útiles sugerencias.

NOTICIAS DE LA FACULTAD

Continuamos con la Exposición Gráfica “500 aniversario del humanista Francisco de Enzinas”

En los días 13 al 19 del mes de septiembre, continuaremos con la exposición en la ciudad de Las Palmas de Gran Canaria, en un lugar que está aún por determinar.

Seguido de la Conferencia desarrollada por el Dr. Manuel Díaz Pineda, sobre “*Francisco de Enzinas un humanista reformado en la Europa del siglo XVI*”.

Estas Exposiciones son un esfuerzo conjunto de la *Asociación de Ministros Evangélicos de las Islas Canarias* (AMEIC, GC) y de la *Facultad Teológica Cristiana Reformada*, por hacer llegar a todo el archipiélago canario nuestra historia y rica herencia.

Esperamos poder continuar con la Exposición en Fuerteventura y posteriormente en colaboración con el Consejo Evangélico de Canarias, poder realizarla en Tenerife.

Cursos en las redes sociales

La *Facultad Teológica Cristiana Reformada* en colaboración con la *Asociación Sociocultural Crece7*, de Tenerife, se está llevando a cabo para toda habla hispana el Programa de estudios de *Diplomatura en Ciencias Bíblico Pastorales*, impartándose en este momento el curso sobre “Pentateuco” a través de su plataforma digital.

Cursos presenciales

* El mes de agosto se iniciará un nuevo curso de la Facultad Teológica Cristiana Reformada, que dirigirá el profesor Rolando Suarez de la Guardia, sobre el tema “*Geografía de las tierras bíblicas*” en los locales de la Iglesia “Iglesia Evangélica “La Isleta”, en Las Palmas de Gran Canaria, Calle Fontanales, 18, todos los viernes a las 19.30 horas.

* Del 13 al 17 de septiembre se impartirá un curso que tratará sobre el estudio “*Entre los dos Testamentos*” que presentará el profesor Manuel Díaz Pineda, en los salones de la Iglesia “Jesús es la puerta”, Calle Betel, (Lomo los Frailes) de las Palmas de Gran Canaria, de lunes a viernes a las 19.30 horas.

RESEÑA DE LIBROS



La Inerrancia Bíblica, Andrés Messmer y José Uwe Hutter, Editorial Clie, 2021

Como ha señalado Wayne Grudem en su obra magisterial sobre la teología sistemática, la doctrina de la inspiración conlleva —por lo menos— cuatro consecuencias: autoridad, claridad, necesidad y suficiencia. Bajo el encabezamiento de autoridad se encuentra la relación entre la Biblia y la verdad. Es decir, la inspiración conlleva la autoridad, la cual a su vez conlleva afirmaciones respecto a la verdad. La doctrina específica que trata este tema se llama “la inerrancia” y es el tema de

este libro.

El debate sobre la inerrancia es uno que se ha luchado principalmente en países con tradición protestante y, por tanto, en los idiomas alemán, holandés, francés y sobre todo inglés; pero dos motivos nos han movido a escribir un libro sobre el tema para el mundo de habla hispana.

Primero: el tema en sí merece la pena. Los cristianos deben saber qué tienen en las manos cuando abren la Biblia. La Biblia es el libro más importante para los cristianos, sobre ella muchos han basado su fe y práctica, y deben saber si contiene errores —por ejemplo, de tipo científico, arqueológico, filosófico, religioso, etc.— o no.

Segundo: hemos visto en los últimos años un creciente interés en la inerrancia dentro del mundo de habla hispana, demostrado por el creciente espacio dedicado al tema en varias plataformas

sociales, tanto por los que la atacan como por los que la defienden.

Por desgracia, hemos notado también que, en muchos casos, los dos bandos están mal informados, y sus críticas y defensas respectivas solo aportan más confusión al respecto. Así que, por estos dos motivos, hemos decidido dedicarnos al tema de manera seria y responsable.

Para los que están interesados en el trasfondo más específico del libro, los capítulos expuestos aquí tienen su origen en una conferencia que los dos autores dimos sobre el mismo tema el día 11 de noviembre de 2018 en Madrid para celebrar el 40 aniversario de la renombrada Conferencia Internacional sobre la Inerrancia Bíblica (ICBI según sus siglas en inglés), un hito de mucha importancia respecto a la inerrancia. En la conferencia también expusimos sobre dos temas adicionales, a saber, una respuesta a dos teólogos españoles que recientemente habían criticado fuertemente la inerrancia, y una ponencia sobre la relación entre la inerrancia y la predicación.

No hemos incluido aquí dichas ponencias porque quedaban fuera de nuestro enfoque principal, que es tratar con unos de los temas más importantes relacionados con la inerrancia. Sin embargo, esperamos que los lectores puedan ver la aplicación práctica que la inerrancia tiene para nuestras iglesias: trata con la Palabra que leemos, estudiamos y predicamos y sobre la cual basamos nuestra fe en Jesucristo.

En cuanto al plan del libro, tiene la siguiente lógica.

El capítulo primero expone la inerrancia desde una perspectiva sistemática y expone el argumento de que, como las palabras de Dios son veraces (es decir, inerrantes), y como la Biblia es la Palabra de Dios, entonces la Biblia es inerrante también.

El segundo capítulo presenta una exégesis profunda sobre los dos textos clásicos sobre la inspiración, a saber, 2 Timoteo 3:14- 17 y 2

Pedro 1:19-21. La conclusión del capítulo es que Dios ha inspirado toda la Escritura y que dicho acto conlleva la inerrancia.

El tercer capítulo presenta el testimonio de la Iglesia primitiva con respecto a la inspiración e inerrancia de la Biblia, y concluye que la inerrancia —tal como lo conocemos hoy— ya estaba presente en los primeros siglos.

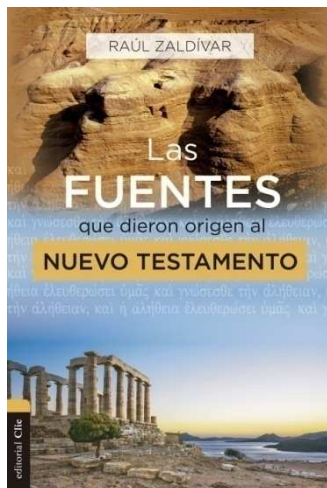
El cuarto capítulo trata con el canon de la Biblia. Queda incluido en el libro porque expone la limitación de la inerrancia, a saber, a los 66 libros de la Biblia (protestante).

El último capítulo es un apéndice donde se presentan los documentos fundamentales de la Conferencia Internacional sobre la Inerrancia Bíblica.

Es de suma importancia aclarar que la inerrancia no se trata de cómo interpretar la Biblia —pues dicho tema forma parte la hermenéutica— sino de qué es la Biblia. Es decir, la inerrancia responde a preguntas sobre la naturaleza de la Biblia respecto a su relación con la verdad y no sobre el significado de la Biblia. Dicho de otra manera: aquí hablamos de temas relacionados con la ontología y no de los relacionados con la epistemología.

Somos muy conscientes del hecho de que no hemos escrito el libro definitivo de sobre la inerrancia, e incluso habrá matices que los mismos autores no compartimos. Sin embargo, estamos totalmente persuadidos de que la inerrancia es una doctrina bíblica y que ha sido la creencia de la Iglesia desde el principio hasta ahora. Dios ha hablado en la Escritura y, por lo tanto, “Lo que dice la Escritura, lo dice Dios”.

ANDRÉS MESSMER Y JOSÉ UWE HUTTER



Las fuentes que dieron origen al Nuevo Testamento, Raúl Zaldívar, Editorial Clie, 2020.

El objeto de estudio de este trabajo de investigación, sobre Las fuentes que dieron origen al Nuevo Testamento, es el estudio de las fuentes literarias que sirvieron, primero para construir el pensamiento teológico que se encuentra plasmado a lo largo de todo el Nuevo Testamento como el concepto Mesías, juicio, infierno inter alia; y segundo, para redactar los libros del canon del Nuevo Testamento.

Las fuentes literarias a las que nos referimos es la abundante literatura que surgió en el Periodo Intertestamentario, como por ejemplo la literatura de género apocalíptico, que sienta las bases de gran parte de la teología cristiana. La literatura deuterocanónica o llamada apócrifa por la iglesia protestante, que fue una fuente muy importante de los redactores del Nuevo Testamento, la literatura esenia, que es la literatura producida por la secta de los esenios que habitaba en las cuevas de Qumrán y que fue forma parte del hallazgo de los Rollos del Mar Muerto. A esto hay que agregar la tradición oral de los judíos que posteriormente fue escrita en el talmud.

El objeto de este trabajo de investigación es el estudio de las fuentes literarias que sirvieron, primero para construir el pensamiento teológico que se encuentra plasmado a lo largo de todo el Nuevo Testamento y segundo para redactar los libros del canon del Nuevo Testamento.

Las fuentes literarias a las que nos referimos son: la abundante literatura que surgió en el PI, como la literatura de género

apocalíptico, que sienta las bases de gran parte de la teología cristiana; la literatura deuterocanónica o llamada apócrifa por la iglesia protestante, que fue una fuente importante para los redactores del Nuevo Testamento; la literatura de los esenios que habitaban en las cuevas de Qumrán y que forman parte del hallazgo de los Rollos del Mar Muerto; también la tradición oral de los judíos que posteriormente fue escrita en el Talmud y que hasta cierto punto tiene una relación con el Nuevo Testamento; por último, el estudio de la literatura apócrifa del Nuevo Testamento no como fuente de los libros canónicos, sino como prueba de la existencia de fuentes que fue común, tanto a los evangelistas canónicos como a los apócrifos.

La obra se estructura en seis capítulos y se añaden tres anexos prácticos.

Capítulos

- Escritos de escuelas judías: fuente literaria del Nuevo Testamento
- Libros Deuterocanónicos: fuente primaria de los escritores del Nuevo Testamento
- Libros Pseudoepígrafes: fuente primaria de la escatológica cristiana
- Fuentes literarias del Nuevo Testamento
- Literatura cristiana apócrifa
- Formación del canon de la Biblia

Anexos

- La resurrección de los muertos
- Discurso contra los falsos maestros
- Redacción de libros del Antiguo Testamento

CLIE



Y todo empezó en un jardín. Un estudio reflexivo sobre el libro del Génesis, Juan María Tellería Larrañaga, Editorial Sola Fide, 2021.

El libro del Génesis es lectura favorita de muchos fieles cristianos por muy diversos motivos. Ello hace que se prodiguen desde siempre los comentarios y los estudios sobre sus historias y relatos, ya considerados como patrimonio universal de la humanidad, no tan solo del pueblo de Israel o de la Iglesia.

El autor nos propone con este su trabajo una aproximación al Génesis que, sin pretensiones de erudición ni tecnicismos innecesarios, introduzca de lleno al lector de a pie en la Historia de la Salvación tal como aparece reflejada en este escrito bíblico, al mismo tiempo que le plantea interrogantes y desafíos sobre asuntos trascendentales. Partiendo de los llamados *Relatos de la Creación* hasta los últimos episodios de la magistral historia de José en Egipto, el periplo iniciado por la primera pareja humana en el jardín del Edén desemboca en las orillas del Nilo de la mano de un insignificante clan familiar hebreo, el clan de Jacob, que algún día sería el pueblo de Israel, el pueblo de Dios.

Poemas, narraciones folclóricas, relatos míticos, sagas familiares de antiquísimas tribus semíticas, retazos de tradiciones que se pierden en la noche de los tiempos, todo el material que subyace al Génesis canónico que hoy leemos en nuestras ediciones actuales de la Biblia aparece impregnado por la llamada Teología de la Gracia, por la idea de una mano firme, pero por encima de todo misericordiosa y compasiva, que acompaña y guía a una serie de personajes en su peregrinación por este mundo,

sorteando peligros, salvando dificultades, superando obstáculos invencibles. El Dios que siglos más tarde se revelaría a Israel y más tarde, en la persona de Cristo, a todo el género humano se deja ver en el libro del Génesis como un rostro amable, benévolo, realmente paternal. De ahí que la atmósfera de este primer libro de las Sagradas Escrituras en el orden canónico actual sea tan semejante, *mutatis mutandis*, a la del Nuevo Testamento.

Este libro que el lector tiene en sus manos constituye una invitación a releer el antiguo Génesis desde nuestros días, partiendo de un pensamiento religioso que no tiene empacho alguno en considerarse esencialmente conservador, pero siempre abierto a las sobremanera valiosas aportaciones del conocimiento de las ciencias bíblicas, y en una palabra, al soplo del Espíritu que inspiró y guio a quienes plasmaron por escrito las prístinas y extraordinarias epopeyas que hoy encontramos en el primer escrito de la Santa Biblia.

REDACCIÓN



Editorial Sola fide

'Ecclesia reformat a semper reformanda est'

Abre sus puertas editorial cristiana en España.

Bajo el nombre de Sola Fide, esta nueva casa editora busca reflejar en cada libro la palabra de Cristo, así como enseñar a quienes se interesen por una vida cristiana.

Según sus principios:

"La Editorial Sola Fide nace por la vocación de servir al pueblo de Dios. Si bien no es una editorial denominacional, procuramos que todos los libros de nuestro catálogo sean conforme a la Palabra de Dios y a la tradición reformada/protestante. Nuestro principal compromiso es la fidelidad a las Escrituras, según la línea marcada por el cristianismo bíblico e histórico. Por lo tanto, nuestra línea editorial es ser fieles a las Sagradas Escrituras, sin tendencia denominacional."

Los autores de los libros se destacan por su gran trayectoria como teólogos, catedráticos y estudiosos sobre religiones. Poseen experiencia en la enseñanza teológica y muchos de ellos se desempeñan como ministros de la Iglesia.

Esta nueva cantera del conocimiento religioso, promete difundir la palabra de Cristo en tiempos de tribulación.

Su nombre, Sola Fide, en castellano "solo por la fe", se debe a las 5 solas legadas por la teología de Lutero:

Sola gratia
Sola Fide
Sola Scriptura
Solus Christus
Soli Deo Gloria

Web: <https://solafide.es/>

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**