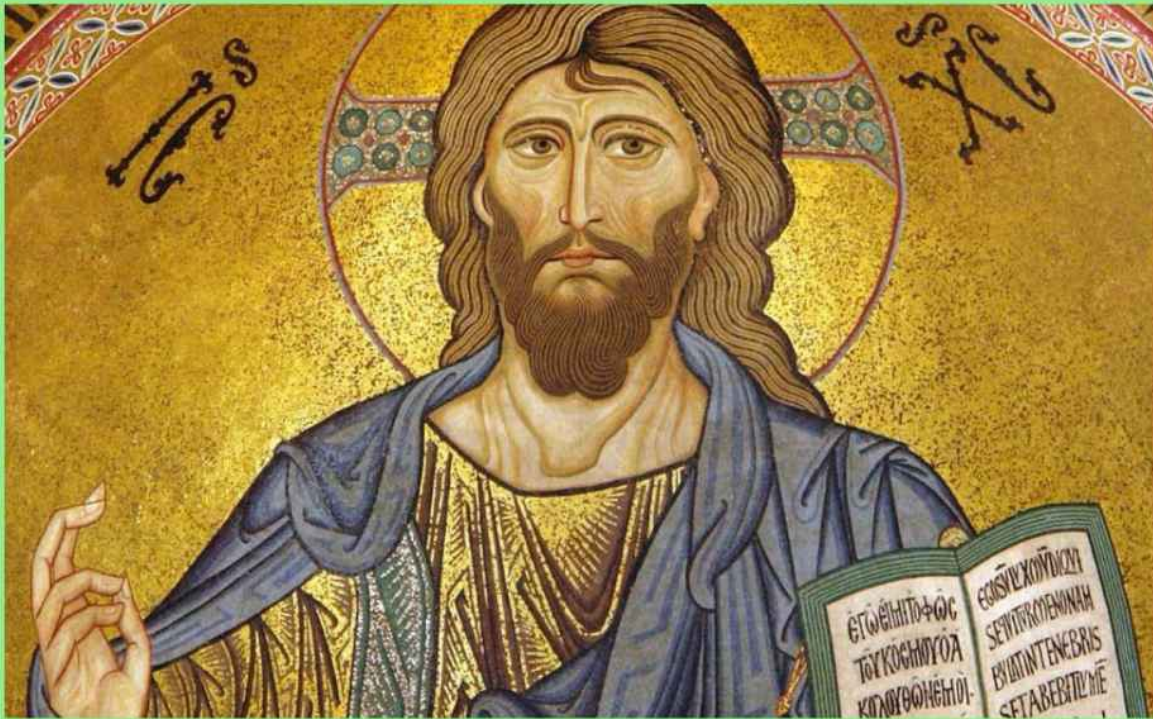


DANIEL IGLESIAS GRÈZES



Y el Logos se hizo carne

Apologética católica en
diálogo con los no cristianos

Y EL LOGOS
SE HIZO CARNE

Apologética católica en diálogo con los no
cristianos

DANIEL IGLESIAS GRÈZES

Copyright © 2017 Daniel Iglesias Grèzes

Todos los derechos reservados.

ISBN: 1546681469

ISBN-13: 978-1546681465

Dedico este libro,
con amor, a mis hijos:
María Inés, Juan Pablo y Santiago José.

ÍNDICE

	Prólogo	7
	Parte 1 –Algunas razones para creer en Cristo	11
1	La historicidad de los Evangelios según la doctrina católica	13
2	El Nuevo Testamento fue escrito en el siglo I	21
3	Nueve descubrimientos arqueológicos que apoyan la historicidad del Nuevo Testamento	25
4	Testimonios no cristianos sobre Jesús	35
5	Nueva datación del Nuevo Testamento	39
6	El nacimiento de los Evangelios sinópticos	65
7	Diez argumentos contra la fuente Q	83
8	¿Un nuevo método para la datación temprana del Nuevo Testamento?	89
9	Los milagros de Jesús	95
10	La multiplicación de los panes	101
11	Los dichos de Jesús sobre sus propios milagros	105
12	El dogma trinitario	109
	Parte 2 –Refutación de objeciones contra el cristianismo	119
13	La investigación histórica sobre Jesús	121
14	Objeciones contra la inspiración bíblica	123
15	Constantino no inventó el cristianismo	129
16	Cristo y Mitra	131
17	Dios reina en Jesucristo	135
18	La religión verdadera	137
19	Objeciones contra la Santísima Trinidad	141
20	Defensa de la escatología cristiana	149

21	La visión cristiana de la historia	153
22	El amor al enemigo	159
23	El hombre y la naturaleza	161
	Parte 3 –Crítica a religiones y sectas no cristianas	165
24	La reencarnación no existe	167
25	El Corán y la Santísima Trinidad	175
26	De la masonería	177
27	Hay un solo Dios	189
	Epílogo. Jesucristo es Dios Salvador	191
	Bibliografía	193
	Acerca del autor	197

PRÓLOGO

“Y el Verbo [Logos] se hizo carne, y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad” (Juan 1,14).

Segundo libro de una trilogía apologética

Mi primer libro, publicado en 2008, se tituló *Razones para nuestra esperanza. Escritos de apologética católica*. La apologética es la ciencia que estudia los fundamentos racionales de la fe cristiana y católica. Siguiendo la estructura clásica de la apologética católica, ese libro tiene tres partes, referidas respectivamente a la fe en Dios, la fe en Jesucristo y la fe en la Iglesia Católica.

Mi quinto libro, publicado en 2011, se tituló *En el principio era el Logos. Apologética católica en diálogo con los no creyentes*. En esencia, fue una profundización de la Parte 1 de mi primer libro, orientada a responder esta pregunta: ¿Por qué ser creyente? O sea, ¿qué razones hay para creer en Dios?

En el Prólogo de *En el principio era el Logos* escribí: *“Este libro es la primera parte de una trilogía apologética que, si Dios quiere, completaré algún día”*. Seis años después, se me ha concedido publicar la segunda parte de esa trilogía. El presente libro es una versión muy aumentada y corregida de la Parte 2 de *Razones para nuestra esperanza*, orientada a responder esta pregunta: ¿Por qué ser cristiano? O sea, ¿qué razones hay para creer en Cristo?

Debido a la metodología adoptada, la presente obra da por demostradas las verdades principales de la teología natural, tratadas en el primer libro de la trilogía; es decir, la existencia del Ser Absoluto, Necesario y Perfectísimo que llamamos “Dios”; un Dios único, omnisciente, todopoderoso, eterno, Creador del universo y del hombre, a los que gobierna y cuida con su Divina Providencia, etc., etc. Por eso el subtítulo de este libro es *Apologética católica en diálogo con los no cristianos*, y no “con los no creyentes”, como en el primer libro de la aún incompleta trilogía. Esto no significa que los no creyentes no puedan leer este libro con fruto, sino que les sería más útil leerlo después de conocer la apologética general (la primera de las tres grandes partes de la apologética católica), que coincide con la teología natural (la filosofía sobre Dios) desarrollada correctamente. Por lo tanto, en este libro me dirijo sobre todo a los creyentes, cristianos o no cristianos, con la esperanza de ayudar a algunos lectores a conocer más en profundidad las razones que fundamentan la fe cristiana y la verdad sobre Dios y sobre el hombre revelada por y en Jesucristo.

Este libro no es un tratado sistemático, por lo cual deja de lado muchos temas relevantes (por ejemplo, no se detiene mayormente en la resurrección de Jesús). Es una colección de escritos de apologética cristiana, que en su gran mayoría son reelaboraciones de artículos que he publicado en la revista virtual “Fe y Razón” o en mi blog “Razones para nuestra esperanza”. Por supuesto, hay muchas más razones para ser

cristiano que las aquí expuestas. Ojalá la lectura de esta obra sea, al menos para algunos lectores, un estímulo para adentrarse en el gran océano de sabiduría de la apologética cristiana.

Doy gracias a Dios por haberme dado el escribir este libro y le pido que produzca frutos de conversión.

Estructura de este libro

La apologética tiene tres funciones principales: a) una función afirmativa: promover la fe cristiana, mostrando su razonabilidad, o sea demostrando los argumentos racionales que la sustentan; b) una función negativa: defender la fe cristiana, refutando las objeciones hechas contra ella; c) una función crítica: criticar las doctrinas alternativas o contrarias a la fe cristiana, señalando sus errores e insuficiencias.

La Parte 1 de este libro corresponderá a la función afirmativa de la apologética. Procurará sobre todo demostrar la razonabilidad del dogma central del cristianismo: la Encarnación, que implica la divinidad de Cristo. En el diálogo entre cristianos y no cristianos, suele cometerse el error de discutir sobre dogmas de fe tales como el Cielo y el Infierno sin haber alcanzado antes una base de acuerdo mínima que haga posible y fructuoso ese diálogo. Sin principios comunes, dos interlocutores no llegarán a coincidir jamás, salvo por accidente. En nuestro caso, antes de discutir sobre la verdad de los dogmas de la fe católica, es conveniente ponerse de acuerdo acerca de si la Iglesia es realmente lo que ella dice ser: el Cuerpo Místico de Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre. Por lo tanto, si el cristiano quiere mostrar a un no cristiano la verdad de un dogma de fe, primero debe hacer todo el recorrido apologético, demostrando la credibilidad de la fe cristiana en Dios, en Cristo y en la Iglesia. Sólo después de la conversión del no cristiano (si ocurre) el cristiano podrá proponerle directamente las verdades de la teología dogmática.

La Parte 2 de este libro corresponderá a la función negativa de la apologética. Ésta sí permite que el cristiano y el no cristiano discutan sobre temas dogmáticos (por ejemplo los referidos a la escatología). Pero en este caso el cristiano se limita a refutar racionalmente los argumentos contrarios a la fe cristiana, sin apelar a los datos de la teología dogmática, ciencia que presupone la fe, ausente en el interlocutor.

Por último, la Parte 3 de este libro corresponderá a la función crítica de la apologética, e incluirá críticas a algunos sistemas religiosos o filosóficos alternativos al cristianismo.

La alegría cristiana

Nuestra civilización occidental está enferma de tristeza y de angustia. Es natural que lo esté porque, en gran medida, ha perdido la fe cristiana y ha asumido una cosmovisión

absurda: el ser humano no sería más que un animal astuto, surgido por casualidad y destinado a la nada, después de una vida breve y totalmente intrascendente. Por eso el proverbial “hombre moderno” busca divertirse por medios cada vez más extraños y alienantes, tratando de olvidar su angustiosa situación (su muerte futura) y cayendo en diversas idolatrías y esclavitudes, como por ejemplo el flagelo de la drogadicción. Así, sumido en una terrible oscuridad, ignorante de la verdad esencial sobre sí mismo, en cierto modo muere (y mata) espiritualmente cada día.

La fe cristiana ofrece un agudísimo contraste con este negro panorama. Sus sentimientos dominantes son dos: alegría y paz. Se trata de la verdadera alegría y la verdadera paz, la alegría y la paz que sólo Cristo puede dar y que el mundo busca en vano fuera de Él. Se trata de la alegría de saber que Dios es un Padre infinitamente bueno, que nos ha creado por amor y para el amor, para la feliz comunión de amor con Él por toda la eternidad. Un Dios que nos ama tanto que se hizo hombre en Jesucristo, para salvarnos. Se trata de la paz de la reconciliación con Dios nuestro Padre, en Nuestro Señor y Salvador Jesucristo, quien nos amó y se entregó por nosotros, por cada uno de nosotros.

La fe cristiana no es como un salto al vacío, sino un acto de la inteligencia movido por la voluntad. Para una inteligencia abierta a toda la realidad no es muy difícil elegir entre la fe cristiana en Dios, que ilumina todo con su luz, y el ateísmo, que convierte toda la existencia y el universo entero en un gigantesco absurdo. En el principio no pudo ser ni el vacío ni el sinsentido; en el principio era el *Logos*, la Palabra Racional, la Sabiduría de Dios.

Supuesta la existencia de Dios, tampoco es muy difícil llegar a aceptar todo el contenido de la fe cristiana, comenzando por el gran misterio de la Encarnación: el Hijo de Dios hecho carne. Ofrezco aquí, comprimido al máximo, un argumento estético a favor de la religión cristiana. Un cínico podría pensar que el cristianismo es demasiado bello para ser verdad. En cambio yo pienso (y en este punto me guía la filosofía tomista) que el cristianismo es tan bello que tiene que ser verdad. ¿Acaso puede haber bajo el sol algo más hermoso que la Encarnación y la Pascua del Hijo de Dios? *“Porque tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único para que todo el que cree en Él no muera, sino que tenga vida eterna.”* (Juan 3,16). ¿Cómo Dios podría haberse dejado ganar en amor, generosidad y belleza por una fantasía humana?

Según palabras de Jesucristo, los cristianos somos “luz del mundo”. Debemos llevar la luz de Cristo, verdadera, buena y bella, a un mundo agobiado y oprimido por falta de fe y de esperanza. La Buena Noticia de Cristo está magníficamente resumida en el número 1 del *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*: *“¿Cuál es el designio de Dios para el hombre? Dios, infinitamente perfecto y bienaventurado en Sí mismo, en un designio de pura bondad ha creado libremente al hombre para hacerlo partícipe de su vida bienaventurada. En la plenitud de los tiempos, Dios Padre envió a su Hijo como Redentor y Salvador de los hombres caídos en el pecado, convocándolos en su Iglesia, y haciéndolos hijos suyos de adopción por obra del Espíritu Santo y herederos de su*

eterna bienaventuranza”. Es mi deseo que este libro contribuya a anunciar este núcleo esencial del Evangelio, para que la alegría y la paz de Cristo broten o rebroten en muchos corazones.

Montevideo, Viernes Santo de 2017.

PARTE 1

ALGUNAS RAZONES PARA CREER EN CRISTO

1. LA HISTORICIDAD DE LOS EVANGELIOS SEGÚN LA DOCTRINA CATÓLICA

El cristianismo es una religión histórica, porque su centro es la Revelación de Dios en la historia, por medio de Jesucristo; y los cuatro Evangelios canónicos (según San Mateo, San Marcos, San Lucas y San Juan) constituyen la fuente principal para estudiar a Jesucristo desde el punto de vista histórico. De estas dos premisas evidentes surge la siguiente cuestión de importancia capital para la credibilidad de la fe cristiana: ¿Cuál es el valor histórico de los Evangelios canónicos?

Los exégetas (es decir, los estudiosos e intérpretes de los textos bíblicos; en este caso, de los Evangelios) de los últimos siglos han dado una gran variedad de respuestas a esa cuestión. Agruparé esas respuestas en siete posturas o corrientes principales, a las que representaré gráficamente sobre una línea recta. Del extremo izquierdo al extremo derecho, esas siete corrientes, según mi terminología (que con gusto cambiaré si encuentro otra mejor), se sucederían así: escepticismo (o nihilismo), minimalismo, cuasi-minimalismo, zona de peligro para la fe, cuasi-maximalismo, maximalismo, concordismo. El propósito principal de este capítulo es describir esas siete posturas principales y expresar su relación de compatibilidad o incompatibilidad con la fe católica. Aunque aquí indicaré también mis opiniones sobre esas posturas, la fundamentación de esas opiniones surgirá mayormente de los demás capítulos de este libro.

Ante todo conviene aclarar que ortodoxia y verdad (y, por consiguiente, heterodoxia y error) son conceptos diferentes entre sí. Una proposición verdadera siempre es ortodoxa (o sea, compatible con la fe católica) y una proposición heterodoxa (o sea, incompatible con la fe católica) siempre es falsa. Sin embargo, una proposición puede ser a la vez ortodoxa y falsa, como se ve al considerar que a menudo dos autores ortodoxos sostienen posiciones contrarias entre sí sobre un mismo tema opinable. Aunque ambos sean ortodoxos, no pueden tener razón los dos sobre ese tema, por el principio de no contradicción. Por lo tanto, la ortodoxia es más amplia que la verdad (no toda proposición ortodoxa es verdadera) y la heterodoxia es menos amplia que el error (no toda proposición errónea es heterodoxa).

Como se verá luego, las tres primeras posturas (escepticismo, minimalismo y cuasi-minimalismo) son heterodoxas; en mi opinión, la cuarta (la “zona de peligro para la fe”) es errónea y de ortodoxia dudosa; y, en mi opinión, las tres últimas (cuasi-maximalismo, maximalismo y concordismo) son ortodoxas, pero la última de ellas (el concordismo) es errónea.

La historia de la redacción de los Evangelios supuso tres grandes etapas: primero la vida, las palabras y las obras de Jesús, después la predicación apostólica y finalmente la actividad redaccional de los evangelistas. Es fundamental para la fe católica afirmar la identidad sustancial entre las tres etapas. La tradición evangélica “creció” a la manera de

un ser vivo, sin dejar de ser ella misma, es decir manteniendo una identidad sustancial consigo misma. Muchos exégetas distorsionan la segunda etapa, atribuyendo a las comunidades cristianas primitivas una “creatividad” exagerada, en lugar de una gran fidelidad a la tradición apostólica sobre Jesús.

Las comunidades cristianas primitivas fueron sustancialmente fieles al mensaje recibido de los apóstoles. “Tradición” significa etimológicamente “entrega”. Nuestra fe vive de una cadena de “entregas”: la tradición divina (el Padre se entrega a Sí mismo a los hombres en Jesucristo), la tradición apostólica (los Apóstoles predicán la tradición recibida de Jesús) y la tradición eclesial (la Iglesia predica la tradición recibida de los Apóstoles). Cada eslabón de esta cadena se caracteriza por la fidelidad de la transmisión.

A continuación esbozaré una definición de cada una de las siete grandes corrientes exegéticas nombradas más arriba.

El “escepticismo histórico” niega totalmente el valor histórico de los Evangelios, atribuyendo a éstos un carácter mitológico.

El “minimalismo histórico” afirma que los Evangelios permiten conocer apenas la existencia histórica de Jesús y un mínimo de hechos de su vida; por ejemplo, su muerte en la cruz.

La postura que llamo “cuasi-minimalismo” niega el valor histórico de amplias porciones de los Evangelios (por ejemplo, de muchos dichos de Jesús, sobre todo del Evangelio de Juan).

Los exégetas racionalistas se distribuyen entre estas tres primeras corrientes. Dado que rechazan los aspectos sobrenaturales de los Evangelios, todos ellos niegan la historicidad de los milagros de Jesús, pero se diferencian en sus opiniones sobre el valor histórico del resto de los Evangelios.

Llamo “zona de peligro para la fe” a la postura de quienes niegan la historicidad de unos pocos episodios o aspectos aislados de los Evangelios; por ejemplo: las Tentaciones, la Transfiguración, la caminata sobre el lago o algunos aspectos de los Evangelios de la infancia. Sin embargo, la negación de la historicidad de otros episodios de los Evangelios, por más aislados que se los considere, podría ser no sólo errónea, sino incluso heterodoxa; por ejemplo: la interpretación naturalista de la multiplicación de los panes como una especie de “picnic en el desierto”.

Llamo “cuasi-maximalismo” a una postura cercana al maximalismo histórico, pero que relativiza (sin negarla) la historicidad de unos pocos relatos aislados de los Evangelios.

Llamo “maximalismo” a la postura que defiende un máximo de historicidad de los Evangelios tomando en cuenta los datos aportados por el moderno estudio científico de la Biblia.

Por último, el “concordismo” defiende una historicidad que podríamos calificar como extrema o exagerada, descuidando en algunos casos los datos aportados por el moderno estudio científico de la Biblia.

La doctrina católica sobre el carácter histórico de los Evangelios es muy clara: “*La santa madre Iglesia ha defendido siempre y en todas partes, con firmeza y máxima*

constancia, que los cuatro Evangelios mencionados, cuya historicidad afirma sin dudar, narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la eterna salvación de los mismos hasta el día de la ascensión.” (Concilio Vaticano II, constitución dogmática sobre la Divina Revelación, *Dei Verbum*, n. 19). Nótese que esta afirmación del Vaticano II se refiere únicamente a los cuatro Evangelios, no al resto de la Biblia. Por ejemplo, la cuestión de la historicidad de los libros del Antiguo Testamento presenta algunas facetas distintas, que no analizaré aquí.

De esta doctrina católica se deduce inmediatamente la incompatibilidad entre la fe católica y las posturas escépticas, minimalistas y cuasi-minimalistas acerca de la historicidad de los Evangelios.

Después de descartar esas tres corrientes evidentemente inaceptables para un católico, podemos preguntarnos ulteriormente cómo ha de entenderse la doctrina católica sobre la historicidad de los Evangelios. ¿Es una historicidad total o parcial? O sea, ¿cada relato evangélico tiene un valor histórico? ¿Es una historicidad global, que admite algunas excepciones? ¿O bien es una historicidad sustancial, que admite interpretaciones no estrictamente históricas (por ejemplo, simbólicas) para algunos detalles accidentales?

Se trata de una cuestión compleja, a la que sólo puedo dar aquí un esbozo de respuesta, en una primera aproximación. Las respuestas de los exégetas católicos contemporáneos a esta cuestión son muy variadas, pero algunas de ellas no caben en el campo del pluralismo teológico legítimo dentro de la Iglesia Católica, porque se oponen, en mayor o menor grado, a la citada doctrina católica sobre la historicidad de los Evangelios. No obstante, conviene tener muy presente que, aunque tengan un gran valor histórico, los Evangelios no son manuales de historia, ni biografías exactas al estilo del periodismo actual, sino obras de fe y para la fe.

Una respuesta posible que hoy está descartada (según un amplísimo consenso entre los exégetas católicos) es el “concordismo”. Esta tendencia exegetica buscaba armonizar plenamente los cuatro Evangelios canónicos, entre sí y con la historia conocida, en todos sus detalles. Ilustraré el “espíritu” del concordismo con un ejemplo: el Evangelio de Mateo narra el Sermón de la Montaña, mientras que el Evangelio de Lucas narra un sermón parecido, ocurrido en un llano. Para armonizar ambos relatos, los exégetas “concordistas” solían sostener que la multitud que escuchó ese sermón de Jesús era tan grande que ocupaba a la vez un monte y un llano adyacente. El concordismo multiplicaba así las soluciones ingeniosas, pero con frecuencia forzadas, a la “cuestión sinóptica” (el problema de las numerosas diferencias de detalle entre los tres Evangelios “sinópticos”: Mateo, Marcos y Lucas), a la “cuestión joánica” (el problema de las numerosas diferencias de detalle entre el Evangelio de Juan y los Sinópticos) y, más en general, a la “cuestión bíblica”: el problema planteado por las numerosas discrepancias de detalle entre distintos textos de la Biblia o entre éstos y datos ciertos que constan por otras fuentes.

Ya hacia 1900 estaba claro que el concordismo era impracticable como solución global a la cuestión bíblica. Después de un tiempo de maduración, en 1943, por medio de la encíclica *Divino Afflante Spiritu*, el Papa Pío XII aceptó oficialmente los principios

generales para la solución de la cuestión bíblica, sobre los cuales se había formado gradualmente un consenso intra-católico. La ya citada constitución dogmática *Dei Verbum* enuncia así dos de esos principios: “*Como todo lo que afirman los hagiógrafos, o autores inspirados, lo afirma el Espíritu Santo, se sigue que los Libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra.*” (*Dei Verbum*, n. 11). “*El intérprete indagará lo que el autor sagrado dice e intenta decir, según su tiempo y cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época.*” (*Ibidem*, n. 12).

Estos principios permiten descartar el concordismo sin perjuicio alguno para la fe católica. Por ejemplo, que José (padre legal de Jesús) haya sido hijo de Jacob (según Mateo 1,16) o de Helí (según Lucas 3,23) no afecta a la verdad del mensaje religioso que las dos genealogías de Jesús nos enseñan, haciendo uso de algunos elementos simbólicos. La genealogía de Jesús en Lucas, al remontarse no sólo hasta Abraham (como la genealogía de Jesús en Mateo), sino hasta “*Adam, hijo de Dios*” (Lucas 3,38), subraya el carácter universal de la salvación traída por Jesús, hijo de David y Mesías esperado por Israel. Obviamente, José no pudo tener dos padres; y no es necesario para la fe católica sostener que el padre de José tuvo históricamente dos nombres (Jacob y Helí). Ese simple detalle (entre otros muchos) ya nos indica que los autores de ambos textos utilizaron un género literario que no requiere una genealogía totalmente exacta desde el punto de vista histórico, a la manera de las biografías modernas.

Subsisten sin embargo múltiples cuestiones exegéticas disputadas en el campo de la ortodoxia católica contemporánea. Se podría caracterizar a las dos corrientes principales de ese campo como “maximalistas” y “cuasi-maximalistas”. Para ilustrar la diferencia entre ambas corrientes, consideremos el relato de la segunda multiplicación de los panes. Los “cuasi-maximalistas” afirman que las dos multiplicaciones de los panes contenidas en el Evangelio de Mateo, y también en el de Marcos, son dos relatos diferentes (correspondientes a dos tradiciones diferentes) de un único suceso. Esta interpretación se ha vuelto un lugar común entre muchos exégetas católicos. En cambio los “maximalistas” defienden la historicidad estricta de la segunda multiplicación de los panes como hecho distinto de la primera multiplicación de los panes. En mi opinión, la tesis “cuasi-maximalista” sobre este punto es defendible, aunque no indiscutible. Es decir que el ancho campo de la ortodoxia católica admite tanto a los que defienden la historicidad estricta del relato de la segunda multiplicación de los panes, como a los que entienden la historicidad de ese relato en el sentido indicado, sin negarla.

Muy distinta es la postura de quienes niegan de plano la historicidad de algunos relatos evangélicos aislados (como por ejemplo el de la Transfiguración). Salvo mejor opinión, entiendo que dicha postura es errónea y peligrosa para la fe. En efecto, si la “creatividad” de las primitivas comunidades cristianas hubiera llegado hasta el punto de forjar relatos enteros sin un sustento histórico, no veo cómo se podría seguir sosteniendo la doctrina tradicional sobre la historicidad de los Evangelios. Sin embargo, a falta de un pronunciamiento específico del Magisterio de la Iglesia sobre este punto, doy provisoriamente a esta postura el beneficio de la duda sobre su ortodoxia, aunque no

sobre su verdad. Ahora bien, aun suponiendo (no concediendo) la ortodoxia de esa postura, es claro que su manifestación a través de la predicación (por ejemplo, en la homilía de la Misa) es un grave error pastoral, al menos por las siguientes dos razones: A) Porque esa postura plantea serias dificultades intelectuales para la fe católica que, aun en la hipótesis de que tuvieran solución, no podrían ser resueltas adecuadamente en el curso de una homilía. La función de una homilía no es plantear dificultades ni menos aún sembrar dudas, sino defender y promover la fe. B) Porque el predicador cristiano no debe predicar sus teorías personales, sino la doctrina cristiana. Todo predicador cristiano debería poder decir, como Nuestro Señor Jesucristo: “*Mi doctrina no es mía sino del que me ha enviado*” (Juan 7,16).

Para tratar de comprender mejor las diferencias entre maximalismo y cuasi-maximalismo, consideremos por ejemplo Lucas 2,1-2: “*En aquellos días se promulgó un edicto de César Augusto, para que se empadronase todo el mundo. Este primer empadronamiento se hizo cuando Quirino era gobernador de Siria.*” Tal vez aquí la postura maximalista consistiría en insistir en el carácter universal de este censo, al menos dentro del Imperio Romano; en cambio una postura cuasi-maximalista podría atenerse al carácter local del censo de Quirino (u otro anterior), que sería el que afectó a José y María.

Personalmente me inclino por la línea “cuasi-maximalista”, a la que considero la mejor combinación entre los datos aportados por el estudio histórico-crítico de los Evangelios y la interpretación católica tradicional de los Evangelios, con base en la Revelación y la fe. En otras palabras, pienso que *Dei Verbum* 19 debe interpretarse en el sentido de una historicidad sustancial de cada texto evangélico, aunque no siempre sea fácil encontrar la sustancia histórica de cada perícopa. Por ejemplo, hoy suele admitirse que las genealogías de Jesús de Mateo 1 y Lucas 3 (muy distintas entre sí) tienen un valor principalmente simbólico, aunque conservan una sustancia histórica. La diferencia entre el género literario de esas genealogías y el de casi todo el resto de los Evangelios se comprende fácilmente teniendo en cuenta que los Apóstoles (autores o fuentes principales de los Evangelios) fueron testigos oculares de los hechos de la vida pública de Jesús y del período post-pascual, pero no de las “generaciones” enumeradas en las genealogías.

No es correcto calificar como “fundamentalistas” a quienes sostienen posturas concordistas, maximalistas o cuasi-maximalistas acerca de la historicidad de los Evangelios. Para sustentar esta afirmación, indicaré dos razones: A) Es evidente que la Sagrada Tradición de la Iglesia ha sostenido siempre posturas de esa clase. B) Generalmente se llama “fundamentalista” a quien da una interpretación “pie-de-letrista” (atada al sentido aparente) a textos como Génesis 1, por ejemplo sosteniendo que Dios creó el mundo en seis días de 24 horas. Pero es evidente la enorme diferencia entre el género literario de Génesis 1 y el de los Evangelios. Obviamente no hubo testigos humanos de la creación; mientras que los Evangelios dependen esencialmente del testimonio de los Apóstoles, testigos directos de muchos de los acontecimientos narrados en los Evangelios. Lucas advierte que antes de escribir su Evangelio se informó

cuidadosamente sobre los hechos transmitidos por testigos oculares (Lucas 1,1-4); y Juan expresa que él y los demás Apóstoles dan testimonio de lo que han visto y oído a propósito de Jesucristo, la Palabra que estaba junto al Padre y que lo ha manifestado (1 Juan 1,1-4; cf. Juan 1,1-18). Y no olvidemos nunca que este testimonio de los Apóstoles llegó generalmente hasta el extremo del martirio.

A mi modo de ver, “fundamentalismo” y “concordismo” no son sinónimos. Todos los fundamentalistas tienden al concordismo, pero no todos los concordistas son fundamentalistas. Por ejemplo, un fundamentalista protestante reprochará a los católicos que llamen “Padre” a un sacerdote, con base en una lectura fundamentalista de Mateo 23,9: “*a nadie en el mundo llamen ‘padre’, porque no tienen sino uno, el Padre celestial*”. El fundamentalismo se basa en el sentido aparente del texto, en una interpretación superficial. Jesús lo mismo podría haber dicho: “A nadie llaméis Pastor, porque uno solo es vuestro Pastor”. En cambio un concordista católico no hará aquel reproche. El espíritu del concordismo es otro: sostener contra viento y marea la historicidad estricta de cada relato bíblico, con base en una interpretación exagerada de la inerrancia bíblica.

Considero que la obra de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI *Jesús de Nazaret* (en dos volúmenes) –junto con su libro posterior *La infancia de Jesús*– es un excelente ejemplo de exégesis católica, que combina correctamente los datos del estudio histórico-crítico de los Evangelios con los datos de la fe católica. No se trata de un simple escrito piadoso, sino de una formidable expresión de ciencia teológica. La bibliografía indicada muestra que el Santo Padre (un teólogo eminente) tiene un conocimiento actualizado de la exégesis del Nuevo Testamento. No obstante, en el prólogo de ese libro él afirma con absoluta claridad que *Jesús de Nazaret* no es un documento del Magisterio, sino una obra teológica privada, producto de su “*búsqueda personal del rostro del Señor*”.

Ya hace más de medio siglo Karl Rahner criticó la ultra-especialización que había disociado en gran medida a la teología dogmática de la exégesis bíblica y viceversa. Entre otras cosas, Rahner se quejó de que a menudo los trabajos de los exégetas suscitaban problemas dogmáticos de los que ellos se desentendían totalmente, dejando a los teólogos dogmáticos el trabajo de resolverlos. La tendencia racionalista presente en la exégesis católica contemporánea se ha acentuado hasta el punto de que hoy parte de ella ya no es propiamente teología, porque ha perdido su relación esencial con la fe católica. Como solución a este problema, el Papa Benedicto XVI propuso la “exégesis canónica”, es decir la lectura científica y creyente de cada texto bíblico teniendo en cuenta su carácter inspirado y su inserción en el conjunto del canon bíblico; pero no se limitó a proponer esa solución en forma teórica o abstracta, sino que, en su obra citada, ofreció un ejemplo particular y sobresaliente de “exégesis canónica” aplicada al núcleo más central de la Sagrada Escritura. Así, a pesar de que tal vez algunos detalles de su obra puedan merecer reparos, él contribuyó ampliamente a la “curación” de la exégesis católica contemporánea. Seguramente su ejemplo será imitado, produciendo muchos buenos frutos.

Para concluir este capítulo, agregaré que no puede asimilarse la actitud de Benedicto

XVI cuando (en la Segunda Parte de *Jesús de Nazaret*) discute la cuestión del carácter estrictamente pascual de la Última Cena a la de quienes niegan la historicidad de la Transfiguración o la caminata sobre el lago. Ya sea que la Pascua judía haya coincidido con el Viernes Santo o con el Sábado Santo, es evidente que de todos modos la Última Cena tuvo una relación muy profunda con el rito judío de la cena de Pascua. Negar esto sería indicio de un legalismo o ritualismo exagerado. El mismo Jesús afirmó inequívocamente el carácter pascual de la Cena en la que instituyó la Sagrada Eucaristía: “*Cuando llegó la hora, se puso a la mesa y los apóstoles con Él. Y les dijo: –Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros, antes de padecer, porque os digo que no la volveré a comer hasta que tenga su cumplimiento en el Reino de Dios.*” (Lucas 22,14-16). Por tanto, no se puede tachar de “fundamentalista” a quien sostiene el carácter pascual de la Última Cena.

2. EL NUEVO TESTAMENTO FUE ESCRITO EN EL SIGLO I

Hoy hay un consenso prácticamente unánime entre los expertos de todas las tendencias religiosas y filosóficas acerca de que el Nuevo Testamento (NT) fue escrito sustancialmente en el siglo I: es seguro que hacia el año 100 se había completado la redacción de los cuatro Evangelios canónicos, los Hechos de los Apóstoles, el Apocalipsis y la gran mayoría de las Epístolas. Algunos estudiosos difieren hasta principios del siglo II la redacción de algunas de las Epístolas. No obstante, casi todos concuerdan en que alrededor del año 120 el proceso de redacción del NT estaba totalmente concluido.

Sin embargo, no me limitaré a presentar un argumento de autoridad. Las razones que fundamentan el consenso referido son muchas y muy sólidas. Expondré dos pruebas de la redacción del NT (y por ende de los cuatro Evangelios canónicos) en el siglo I: la prueba basada en las citas patrísticas y la prueba basada en los manuscritos antiguos.

Las citas patrísticas

Se conocen más de 32.000 citas del NT incluidas en las obras de los Padres de la Iglesia y otros escritores eclesiásticos anteriores al Concilio de Nicea (del año 325). El NT entero, exceptuando sólo once versículos, podría ser reconstruido a partir de estas fuentes. Estas 32.000 citas están distribuidas en centenares de obras de muchos autores de los siglos I, II y III. Esas obras fueron escritas en varios idiomas diferentes y fueron conservadas en millares de copias dispersas por todo el territorio del Imperio Romano y más allá de sus límites.

Los manuscritos antiguos

Se conocen más de 5.300 manuscritos griegos antiguos del NT. Además han sobrevivido hasta hoy unos 10.000 manuscritos antiguos con copias del NT en latín y otros 9.300 con versiones en siríaco, copto, armenio, gótico y etíope, totalizando más de 24.000 manuscritos antiguos del NT, una cantidad mucho mayor que la correspondiente a cualquier otra obra literaria de la Antigüedad, exceptuando el Antiguo Testamento. Las variaciones del texto encontradas en estos manuscritos son pequeñas y no afectan a la sustancia de la doctrina cristiana.

En cuanto al canon del NT, Tertuliano afirma que hacia el año 150 la Iglesia de Roma había compilado una lista de libros del NT, idéntica a la actual. Se conserva un fragmento casi completo de esta lista en el Canon Muratoriano, del año 170.

Las Biblias completas más antiguas son el Códice Vaticano (*circa* año 300) y el Códice Sinaítico (*circa* año 350), conservados en el Museo Vaticano y el Museo

Británico, respectivamente. Los manuscritos del NT de los tres primeros siglos son fragmentarios: contienen desde unos pocos versículos hasta varios libros completos. Los más antiguos son los papiros. Los 96 papiros numerados (desde P1 hasta P96) contienen partes de cada libro del NT excepto 1 y 2 Timoteo.

En 1897-1898 la nueva ciencia de la papirología se vio sacudida por el descubrimiento de los más de 2.000 papiros de Oxyrhynchus en Egipto. 28 de estos papiros corresponden a 15 de los 27 libros del NT. Veinte de ellos eran más antiguos que los manuscritos más antiguos del NT conocidos hasta ese entonces.

En 1930-1931 Sir Frederic Kenyon publicó los papiros Chester Beatty (P45, P46 y P47), los cuales fueron datados como del período 200-250. Estudios más recientes demuestran que P45 es del año 150 y P46 del año 85, aproximadamente. Estos papiros eran mucho más extensos que los papiros conocidos hasta entonces: contienen docenas de capítulos de los Evangelios, los Hechos, las cartas de Pablo y el Apocalipsis.

En los años cincuenta fueron descubiertos los papiros Bodmer (P66, P72, P73, P74 y P75). El más importante de ellos es P66, que contiene los primeros 14 capítulos del Evangelio de Juan. Originalmente fue datado como del año 200, pero estudios más recientes prueban que es del año 125 o anterior.

Hacia 1960 se consideraba a P52 (el “Papiro Rylands”) como el papiro más antiguo del NT. Originalmente datado como del año 125, hoy se considera más exacta una fecha cercana al año 100. Contiene cinco versículos del capítulo 18 del Evangelio de Juan.

La papirología ha avanzado mucho en los últimos cincuenta años debido a la disponibilidad de equipamiento moderno y de miles de papiros utilizables como medios de comparación. La mayor parte de las re-dataciones recientes han dado como resultado fechas más tempranas que las asignadas originalmente.

Trabajos recientes de Carsten Peter Thiede y Philip Comfort han demostrado que los papiros P64 y P67 son dos fragmentos del mismo manuscrito original, que contiene parte del Evangelio de Mateo. P64 es llamado “Papiro Magdalen”, porque es conservado en el *Magdalen College* de la Universidad de Oxford. P67 es conservado en Barcelona. En 1901 el Rev. Charles Huleatt dató a P64 como del siglo III. En 1953 C. H. Roberts lo re-dató alrededor del año 200. En 1995, usando técnicas modernas y los rollos del Mar Muerto, **Thiede reasignó a P64/P67 la fecha del año 60.**

Este descubrimiento es muy importante porque según la mayoría de los exégetas actuales el Evangelio de Mateo habría sido escrito hacia el año 80. Como además una mayoría todavía más contundente de los expertos atribuye la mayor antigüedad al Evangelio de Marcos, resulta que la redacción de Mateo y de Marcos habría tenido lugar al menos veinte o treinta años antes de lo generalmente admitido en medios académicos. Este descubrimiento tiene grandes consecuencias, que apenas han comenzado a ser evaluadas, en la cuestión de la historicidad de los Evangelios. Es un duro golpe a las teorías sobre el supuesto origen mitológico del cristianismo, porque la formación de un mito requiere, entre otras cosas, bastante tiempo, un tiempo que no puede haber existido si, como sostiene la tradición católica desde siempre, los Evangelios fueron compuestos mientras aún vivían los Apóstoles y otros testigos oculares de los acontecimientos de la

vida de Jesús.

Pero la revolución de los papiros no se detiene aquí. En 1947 unos beduinos descubrieron accidentalmente en cuevas de Qumran la biblioteca de la secta judía de los esenios. Los esenios escondieron allí su biblioteca antes de que los romanos destruyeran su centro monástico de Qumran en el año 68. Las cuevas de Qumran no contenían ningún texto griego, salvo la cueva 7, donde fueron encontrados 19 fragmentos en lengua griega, nombrados como 7Qx, donde x es un número entero que varía de 1 a 19. Dos de esos papiros (7Q1 y 7Q2) fueron inmediatamente identificados como pertenecientes a la Biblia de los LXX, la primera versión griega del Antiguo Testamento. Los demás papiros –cada uno de ellos muy fragmentario– permanecieron no identificados durante mucho tiempo.

En 1972 el jesuita español José O'Callaghan descubrió que el papiro 7Q5 concordaba con Marcos 6,52-53. Posteriormente un análisis computarizado reveló que ése era el único texto griego antiguo conocido que concordaba con 7Q5. Los principales papirólogos del mundo han aceptado como indudable esa identificación de 7Q5. Usando microscopio electrónico, fotografía infrarroja y otras evidencias, Thiede dató 7Q5 como del año 50. La mayoría de los estudiosos que atacan las conclusiones de O'Callaghan y Thiede no son papirólogos, sino exégetas que se rehúsan a aceptar que el Evangelio de Marcos pudo haber sido escrito tan tempranamente, porque esto contradice gran parte de su propia obra exegética.

Aún más segura es la identificación de 7Q4 con 1 Timoteo 3,16-4,3, también propuesta por O'Callaghan y confirmada por estudios posteriores. El papiro 7Q4 es obviamente anterior al año 68, lo cual concuerda con la probable composición de 1 Timoteo en el año 55. Destaco que muchos exégetas actuales consideran que las dos cartas a Timoteo y la carta a Tito no serían del mismo San Pablo, sino de un discípulo suyo que, utilizando el nombre de su maestro, las habría escrito después del martirio de éste (año 67), o incluso después del año 100. La identificación de 7Q4 ha destruido esta hipótesis, que prevalece en el campo protestante. En la formación de esta hipótesis influyó mucho el hecho de que esas tres cartas paulinas contienen numerosos indicios (referencias a la jerarquía eclesiástica, a los sacramentos, etc.) de lo que autores protestantes llaman “proto-catolicismo”.

En resumen, la identificación y la datación de P64, P67, 7Q4 y 7Q5 ha demostrado que al menos los Evangelios de Mateo y Marcos y la Primera Carta a Timoteo fueron escritos antes del año 70, año de la destrucción de Jerusalén por parte del Emperador romano Tito. La identificación de 7Q4 y 7Q5 con textos del NT es un trabajo riguroso reconocido por excelentes papirólogos y rechazado por exégetas en razón de prejuicios ideológicos. La identificación de papiros tan o más pequeños que éstos (y con errores similares) es algo habitual en papirología. Si no se refiriera a textos del NT, nadie habría cuestionado esta identificación, porque la probabilidad de encontrar otros textos que concuerden con esos papiros es bajísima. La datación absoluta de esos papiros es algo muy simple. Las cuevas de Qumrán fueron cerradas en el año 68 DC. Por lo tanto 7Q4 y 7Q5 son anteriores al 68. Para profundizar al respecto, recomiendo este libro: **Carsten**

Peter Thiede-Matthew d'Ancona, *The Jesus Papyrus. The Most Sensational Evidence on the Origin of the Gospels Since the Discovery of the Dead Sea Scrolls*, Galilee Doubleday, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland, 2011.

Las fuentes principales que utilicé en este capítulo son las siguientes:

- *N.T. Ancient Manuscripts*, en:
<http://www.biblefacts.org/history/oldtext.html>
- Pastor V.S. Herrell, *Papyrology and the Dating of the New Testament*, en:
<http://www.christianseparatist.org/briefs/sb4.09.htm>

3. NUEVE DESCUBRIMIENTOS ARQUEOLÓGICOS QUE APOYAN LA HISTORICIDAD DEL NUEVO TESTAMENTO

El cristiano sabe que la fe y la razón son dones que Dios le ha dado para el conocimiento de la verdad. Sabe además que la fe y la razón no pueden contradecirse, porque la verdad no puede contradecir a la verdad. Por eso no teme que los avances de la ciencia puedan dañar la verdad de la doctrina cristiana. Esta proposición de orden general se aplica también al caso particular de las investigaciones arqueológicas relacionadas con el Nuevo Testamento. Éstas, lejos de dañar la fe cristiana, no hacen sino reforzar con argumentos racionales su credibilidad. Probaré esta afirmación presentando brevemente nueve de los muchos descubrimientos arqueológicos que confirman la historicidad de diversos aspectos de los escritos neotestamentarios. En siete de los nueve casos utilizaré como fuente principal a Vittorio Messori, *Hipótesis sobre Jesús*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1978, complementándola con algunos datos de otras fuentes.

Año 1920, Desierto del Medio Egipto. Bernard Grenfell descubre un papiro, que es redescubierto en 1934 por C. H. Roberts en la Biblioteca John Rylands de Manchester. Un año después Roberts publica su hallazgo: el papiro en cuestión es el fragmento de manuscrito más antiguo conocido del Nuevo Testamento hasta ese momento. Se lo denomina papiro P52 o papiro Rylands griego. Contiene un texto del Evangelio de Juan (18,31-33.37-38) y está datado como del período 100-125.

Hoy se afirma casi unánimemente que el Evangelio de Juan fue el último Evangelio en ser escrito. Muchos estudiosos no cristianos del Nuevo Testamento (“críticos” o “mitólogos”, según la terminología de Messori), sostenían que este evangelio había sido compuesto entre los años 150 y 200 o aún después. Sólo así se habría dispuesto de suficiente tiempo para la formación del “mito cristiano” expresado –supuestamente– en la teología de Juan, claramente más desarrollada que la de los tres evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas). El descubrimiento del papiro P52 deshizo de un solo golpe todo un cúmulo de teorías contrarias a la fe cristiana (cf. V. Messori, *op. cit.*, p. 127).

Año 1927, Jerusalén. El arqueólogo francés L. H. Vincent descubre el *Litóstrotos* o *Gabbata*, el patio empedrado de la Torre Antonia, de aproximadamente 2.500 metros cuadrados, donde Poncio Pilato pronunció la condena de Jesús. “*Pilato sacó fuera a Jesús y se sentó en el tribunal en el lugar llamado Litóstrotos, en hebreo Gabbata*” (Juan 19,13).

Litóstrotos es una palabra griega que significa “empedrado”; *Gabbata* es una palabra aramea que significa “elevación”. Para los enemigos de la historicidad de los Evangelios, se trataba solamente de símbolos mitológicos, acerca de los cuales se tejieron muchas especulaciones... hasta que se comprobó que se trataba de un verdadero patio,

empedrado al estilo romano (cf. V. Messori, *op. cit.*, pp. 167-168).

Año 1939, Herculano. Se descubre la marca de una cruz en una pared de la parte reservada a los esclavos en una casa patricia de esta ciudad, destruida por la erupción del volcán Vesubio del año 79 DC. En torno a la cruz estaban también los clavos que servían para fijar el nicho y el toldo que ocultaban el símbolo del culto cristiano. Este descubrimiento demuestra que el cristianismo llegó a Italia muy rápidamente y hace históricamente creíble el texto de Hechos 28,14, que supone la existencia de cristianos en Pozzuoli (cerca de Nápoles), ya en el año 61 (cf. V. Messori, *op. cit.*, p. 128).

Año 1960, Jerusalén. Se descubre la piscina de cinco pórticos llamada *Betzata*. Es un cuadrilátero irregular de unos 100 metros de largo y de una anchura de 62 a 80 metros, rodeado de arcadas en sus cuatro lados y dividida al medio por una quinta arcada. “*En Jerusalén, junto a la puerta probática, hay una piscina, llamada en hebreo Betzata, que tiene cinco pórticos*” (Juan 5,2).

*“Es imposible enumerar las interpretaciones mitológicas a que dieron ocasión estas pocas palabras. Estaba fuera de duda... que para los desmitificadores ‘la piscina de los cinco pórticos’ no tenía valor histórico sino simbólico. Las cinco tribus de Israel; los primeros cinco libros de la Escritura (el Pentateuco); un símbolo de la cabalística hebrea, para la que el número 5 representa las facultades del alma humana; los cinco dedos de la mano de Yahvé; las cinco puertas de la Ciudad Celeste... Son algunas entre las infinitas hipótesis ideadas por los mitólogos, que trataron también de establecer osados paralelos con religiones y cultos orientales. Cualquier explicación era buena...; sólo se excluía la hipótesis de que pudiera tratarse del simple recuerdo de un lugar real”, hasta que “de los pesados volúmenes de los mitólogos alemanes, la piscina vino a parar a los planos de Jerusalén de los turistas” (V. Messori, *op. cit.*, p. 167).*

El filósofo y exégeta católico francés Claude Tresmontant (1925-1997) ha llamado la atención acerca de un detalle importante del versículo citado aquí (Juan 5,2). El redactor del cuarto Evangelio utiliza el tiempo presente para decir que en Jerusalén “*hay*” una piscina llamada *Betzata*. Esto es un claro indicio de que dicho Evangelio fue escrito antes de la destrucción de Jerusalén en el año 70, o sea mucho antes de lo que supone la gran mayoría de los expertos, los que sitúan la fecha de composición del Evangelio de Juan hacia el año 95.

Año 1961, Cesarea del Mar. Una expedición italiana descubre una lápida calcárea de 80 cm de altura y 60 cm de anchura, con una inscripción que confirma que Poncio Pilato fue prefecto de Judea en tiempos de Jesús, bajo el Emperador Tiberio.

“En el secular debate sobre los orígenes del cristianismo no faltó siquiera quien puso en duda que Pilato fuera en realidad administrador de Palestina en el momento en que Jesús fue condenado a muerte. ¿Y los escritores no cristianos que hablan de ese funcionario? ‘Interpolaciones de copistas cristianos’, respondía despectiva cierta

crítica” (V. Messori, *op. cit.*, p. 169).

Año 1962, Cesarea del Mar. El arqueólogo israelí M. Avi Yonah descubre una lápida de mármol negro del siglo III AC, con una inscripción que menciona la localidad de Nazaret.

“*También sobre Nazaret y el calificativo de Nazareno aplicado a Jesús se desencadenó toda una tormenta de interpretaciones. Un mito, con toda seguridad: un nombre simbólico de una ciudad imaginaria*”, hasta que “*en la fosa de los excavadores israelitas quedaban enterradas las innumerables teorías elaboradas para explicar las razones por las que los evangelistas habían inventado una localidad llamada Nazaret*” (*Íbidem*, pp. 168-169).

Año 1964, Roma. Desde la más remota antigüedad la tradición eclesial sostuvo constantemente que el Apóstol San Pedro fue a Roma, murió mártir en el reinado de Nerón y fue enterrado sobre la colina del Vaticano, donde aconteció su martirio. Este dato de la Tradición está íntimamente ligado con el primado del Obispo de Roma (el Papa), puesto que demuestra que el Papa es el Sucesor de Pedro en el gobierno de la Iglesia de Roma, y por ende también en el gobierno de la Iglesia universal. Esto explica fácilmente la tenaz oposición de los muchos adversarios de la Iglesia Católica a la presencia de la tumba de Pedro en Roma.

De 1939 a 1949, por voluntad del Papa Pío XII, un equipo de arqueólogos, arquitectos, epigrafistas e historiadores del arte integrado por Bruno Maria Apollonj Ghetti, Antonio Ferrua SJ, Enrico Josi y Engelbert Kirschbaum SJ llevó a cabo una excavación arqueológica en el Vaticano, debajo del altar mayor de la Basílica de San Pedro. El P. Kirschbaum explicó los principales resultados de esa primera investigación arqueológica en su obra *La Tumba de San Pedro*, publicada en: Engelberto Kirschbaum, SJ-Eduardo Junyent, Pbro.-José Vives, Pbro., *La Tumba de San Pedro y las Catacumbas Romanas. Los monumentos y las inscripciones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1954, Libro I, pp. 1-56; véase especialmente la Sección III –*La tumba de San Pedro*, pp. 30-56.

Se descubrió que bajo el altar de la Confesión de San Pedro había una serie de monumentos de mayor antigüedad, colocados uno sobre el otro o dentro del otro, como expresión de la secular continuidad del culto en honor de Pedro. De arriba hacia abajo, remontando el curso del tiempo, los monumentos encontrados son los siguientes: 1) el altar de Clemente VIII (1594), que es todavía el altar de la Basílica de San Pedro; 2) el altar de Calixto II (1123); 3) el altar de Gregorio Magno (590-604); 4) el monumento sepulcral erigido por Constantino en honor de Pedro (aproximadamente 321-326); 5) un monumento sepulcral construido probablemente hacia el año 160, en tiempos del Papa Aniceto. Este monumento es el “trofeo” recordado hacia el año 200 en un escrito del cristiano romano Gayo. Dentro de ese monumento estaba la originaria tumba de Pedro. En 1950 Pío XII anunció oficialmente que había sido encontrada la tumba de Pedro, confirmándose la tradición antiquísima y unánime que afirmaba esa realidad.

De 1952 a 1965, la arqueóloga italiana Margherita Guarducci continuó y profundizó los estudios del equipo mencionado. Guarducci interpretó un pequeño documento epigráfico encontrado por ese equipo, descubriendo que llevaba grabada una inscripción en griego: “*PETR (OS) ENF*”, es decir “*Pedro está adentro*”. También descifró los *graffiti* de los siglos III y IV descubiertos en uno de los muros (el “muro g”, que contenía un nicho). Dichos *graffiti*, grabados por los peregrinos cristianos de toda Europa que visitaban la tumba de San Pedro, resultaron ser numerosísimas invocaciones y aclamaciones a Cristo, María y Pedro, superpuestas y combinadas. Además, Guarducci comprobó que, en la época de Constantino, los restos mortales del Apóstol fueron trasladados a un nicho realizado a propósito dentro del “muro g”, en el monumento constantiniano. Por último, en 1964 Guarducci verificó científicamente que el contenido encontrado en el nicho referido eran las reliquias de Pedro. Eran restos de un solo hombre, de cuerpo robusto, muerto en edad avanzada. Tenían incrustaciones de tierra y mostraban señales de haber estado envueltas en un paño de lana de color púrpura y tejido de oro; representaban fragmentos de todos los huesos del cuerpo excepto los de los pies. Este detalle recuerda que Pedro fue crucificado cabeza abajo, según atestigua una muy antigua tradición. Las reliquias identificadas por Guarducci con las de San Pedro fueron reconocidas oficialmente como tales por el Papa Pablo VI el 26/06/1968.

La propia Margherita Guarducci sintetizó así los argumentos que convergen en la demostración de la identificación de las reliquias de Pedro:

“1) El monumento realizado por Constantino en honor de Pedro era considerado en aquellos tiempos sepulcro del apóstol (como expone Eusebio, obispo de Cesarea, que conoció personalmente a Constantino).

2) En el interior del monumento existe un solo nicho.

3) Este nicho fue cavado y forrado de mármol en la época de Constantino.

4) El nicho quedó intacto desde la época de Constantino hasta el principio de las excavaciones, en torno a 1941.

5) Del nicho provienen, con documentación autenticada, los huesos hallados en 1953.

6) Los huesos procedentes del nicho son aquellos que Constantino y sus contemporáneos creyeron huesos de Pedro.

7) Los huesos depositados en el nicho marmóreo del ‘muro g’ fueron envueltos en un paño de púrpura entretejido de oro (los restos de dicho paño fueron hallados entre los huesos, resultando en el análisis de púrpura auténtica de múnice y oro puro).

8) La dignidad real del oro y la púrpura se entona a la del pórvido que adorna el exterior del monumento erigido por Constantino en honor de Pedro.

9) El examen antropológico de los huesos (en total, aproximadamente la mitad del esqueleto) los ha demostrado pertenecientes a un solo individuo de sexo masculino, de edad 60-70 años, coincidiendo con cuanto conocemos de Pedro en la época de su martirio.

10) La tierra incrustada en los huesos demuestra que éstos provienen de una tumba en el terreno, y de tales características era la primitiva tumba de Pedro, bajo el quiosco

del siglo II.

11) *El examen petrográfico de esta tierra la ha confirmado como arena marmosa, idéntica a la tierra del lugar, mientras que en otras zonas del Vaticano se encuentran arcillas azules y arenas amarillas.*

12) *La originaria tumba de Pedro bajo el quiosco del siglo II fue encontrada devastada y vacía, y dicho hecho coincide con la presencia de los huesos envueltos en púrpura y oro que existían dentro del monumento-sepulcro erigido por Constantino.*

13) *En el interior del nicho, sobre la pared occidental, un grafito griego, trazado en la edad constantiniana, antes del cierre de dicho nicho, declara: «Pedro está (aquí) dentro».*

14) *Resulta con certeza que el nicho del ‘muro g’ determinó –en el eje de la primera basílica– un desplazamiento hacia el Norte con respecto al eje del quiosco funerario del siglo II, que según la norma habría tenido que ser seguido; y el desplazamiento repercutió poco a poco en los monumentos siguientes hasta la cúpula de Miguel Ángel y el dosel bronceado de Bernini. Eso es innegablemente indicio de la enorme importancia que los contemporáneos de Constantino atribuyeron al contenido del nicho.*

15) *Todo esto coincide en demostrar que el nicho mármoleo del ‘muro g’ puede ser razonablemente considerado como la segunda y definitiva tumba de Pedro y que los huesos depositados en aquel vano con los honores del oro y la púrpura son de verdad los restos mortales del Mártir.” (Margherita Guarducci, *San Pedro en el Vaticano. Las pruebas indiscutibles*, en: *30 Días en la Iglesia y en el mundo*, Revista mensual, edición española de la revista *30 Giorni*, Año V, N° 48, agosto/septiembre de 1991, pp. 66-69).*

Año 1968, Cafarnaum. Se descubre la casa de San Pedro bajo el pavimento de una iglesia del siglo V dedicada al apóstol.

“Se trata de una pobre vivienda, igual en todo a las que la rodean excepto en un detalle: las paredes están cubiertas de frescos y graffiti (en griego, siríaco, arameo y latín) con invocaciones a San Pedro en que se pide su protección. Es cosa averiguada que la casa fue transformada en lugar de culto desde el siglo primero: es, pues, la iglesia cristiana más antigua que se conoce. Y testimonia que, ya antes del año 100..., no sólo prosperaba el culto de Jesús, sino que llegaba a maduración la ‘canonización’ de sus discípulos, invocados ya como ‘santos’ protectores” (Íbidem, p. 128).

Año 2011, Hierápolis. Un grupo de arqueólogos italianos de la Universidad del Salento-Lecce encuentra la tumba del Apóstol San Felipe, uno de los Doce que acompañaron a Jesús, en Hierápolis (Turquía), la ciudad donde, según la tradición, el Apóstol murió como mártir.

Conclusión

“Confesaba el P. Lagrange a sus ochenta años, después de cincuenta años de estudio en Palestina con la sola preocupación de confrontar los detalles que proporcionan los

evangelios con la realidad de las costumbres, historia y arqueología del propio terreno: 'El balance final de mi trabajo es que no existen objeciones "técnicas" contra la veracidad de los evangelios. Todo cuanto refieren los evangelios, hasta los últimos detalles, encuentra confirmación precisa y científica'. No son palabras de apologética huera. Los centenares de severos fascículos de la rigurosa Revue Biblique, dirigida por el propio P. Lagrange, lo confirman.

Como ha observado el célebre orientalista inglés, sir Rawlinson: 'El cristianismo se distingue de las demás religiones mundiales precisamente por su carácter histórico. Las religiones de Grecia y Roma, Egipto, India, Persia, del Oriente en general, fueron sistemas especulativos que no trataron siquiera de darse una base histórica. Exactamente lo contrario del cristianismo'." (V. Messori, *op. cit.*, pp. 158-159).

Concluimos que la ciencia brinda un sólido apoyo a la doctrina católica sobre el carácter histórico de los Evangelios: *"La santa madre Iglesia ha defendido siempre y en todas partes, con firmeza y máxima constancia, que los cuatro Evangelios mencionados, cuya historicidad afirma sin dudar, narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la eterna salvación de los mismos hasta el día de la ascensión"* (Concilio Vaticano II, constitución dogmática sobre la Divina Revelación, *Dei Verbum*, n. 19).

Aunque este capítulo se refiere al Nuevo Testamento, creo que conviene agregar aquí dos datos sobre el Antiguo Testamento.

1. La arqueología ha confirmado, por medio de inscripciones auténticas contemporáneas a sus vidas respectivas, la existencia de 53 personas anteriores al año 400 AC (aprox.) mencionadas en el Antiguo Testamento: 5 faraones de Egipto, 1 rey de Moab, 5 reyes de Aram o Damasco, 8 reyes y 1 gobernador del reino de Israel, 6 reyes y otras 8 autoridades del reino de Judá, 5 reyes y 1 hijo de un rey de Asiria, 3 reyes y otras 4 autoridades de Babilonia, 5 reyes y 1 gobernador de Persia (cf. Lawrence Mykytiuk, *Archaeology Confirms 50 Real People in the Bible*, en: *Biblical Archaeology Review*, March/April 2014 issue; *Archaeology Confirms 3 More Bible People*, en: *Biblical Archaeology Review*, May/June 2017 issue; H/T: Pablo Ginés, *Los 50 personajes históricos del Antiguo Testamento confirmados por la arqueología*, en: www.religionenlibertad.com).

2. Kenneth A. Kitchen, renombrado egiptólogo, arqueólogo e historiador inglés, nacido en 1932, ha escrito varios libros revalorizando la historicidad de muchos aspectos del Antiguo Testamento. Probablemente su obra principal en esa línea sea: *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids and Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. A continuación citaré algunos textos de Kenneth A. Kitchen, *The Bible in its World: The Bible and Archaeology Today*, The Paternoster

Press, Exeter, 1977, Capítulo 2 –*El mundo más antiguo*, donde trata acerca de Génesis 1-11. La traducción del inglés es mía.

La protohistoria primitiva. “[Enmebaragisi] fue claramente un gobernante histórico, y sin embargo la Lista de los Reyes Sumerios le acredita un reinado de 900 años –¡un rival cercano de Matusalén!– De esta situación emerge un hecho con absoluta claridad. Los números increíblemente altos de años (ya sea de reinado o de vida) asociados a un nombre en documentos posteriores no prueban que la persona en cuestión no fuera histórica. Cualesquiera sean los orígenes de tales números (lo que necesita estudio), este punto sobre la historicidad ha estado claro para los sumerólogos y los asiriólogos durante décadas. Así, también en el Génesis, los números altos siguen sin explicación en el presente, pero del mismo modo no constituyen en sí mismos una razón adecuada para rechazar la posible historicidad de los ancestros remotos de Abraham. Matusalén y sus parientes pueden haber sido alguna vez tan reales como Enmebaragisi y Gilgamesh. Por ejemplo Eber (Génesis 11,15-17) ha sido comparado con Ebrum, rey de Ebla (c. 2300 AC); el nombre es muy probablemente idéntico (salvo por una terminación arcaica), pero los individuos casi ciertamente no lo fueron. Aunque así son posibles comparaciones fructíferas entre el Génesis temprano y documentos tales como la Lista de los Reyes Sumerios, sin embargo ambos siguen siendo documentos enteramente independientes con numerosas diferencias básicas que impiden cualquier relación directa más allá de una noción básica común de la protohistoria” (pp. 33-34).

Fecha de las tradiciones primitivas. “Un hecho sobre la datación se destaca de un modo especialmente claro. Casi todas nuestras principales fuentes y ejemplos provienen del segundo milenio antes de Cristo (c. 2000-1600 AC). Esto es verdad para la Lista de los Reyes Sumerios, la historia sumeria del diluvio, la epopeya de Atrakhasis y la mayor parte de Gilgamesh. Fue un período especialmente fructífero para la literatura en Mesopotamia. La literatura sumeria anterior estaba siendo registrada en su forma escrita final, la literatura semítica babilonia estaba en el cenit de su brillantez creativa, y los semitas occidentales retuvieron orgullosamente el registro de sus tradiciones familiares... Positivamente, no se puede concebir una época más adecuada para la composición original en forma literaria de la mayoría de las tradiciones ahora encontradas en Génesis 1-11. Negativamente, vale la pena notar las condiciones cambiadas, los intereses diferentes e incluso la inadecuación de los períodos posteriores de la historia antigua. Así, las historias de la creación en Mesopotamia desde c. 1100 AC en adelante divergen de lo que encontramos en el Génesis. Y los temas agrupados de la creación, el diluvio y la historia primitiva cesaron de inspirar a los nuevos escritores y las nuevas obras. Solamente, en el siglo VII AC, la ‘Crónica Dinástica’ retuvo la forma de la Lista de los Reyes Sumerios, agregándole alguna narración del diluvio, y continuando la larga lista de las dinastías babilónicas hasta más cerca de su propio tiempo. Durante el primer milenio AC, otras listas de reyes en Asiria y Babilonia normalmente nunca se molestaron en remontarse hasta el diluvio o la creación. Generalmente, los escribas del primer milenio se contentaron con volver a copiar y

conservar las obras anteriores creadas en el segundo milenio AC. Acerca de la posible relación de los comienzos del Génesis con la tradición mesopotámica, un destacado estudioso cuneiforme hace mucho señaló que: ‘El exilio [babilónico] y la parte posterior de la monarquía [hebrea] están fuera de la cuestión... Que los asuntos de los que se habla fueran incluidos en el Génesis es una prueba de que ellos estaban establecidos entre los hebreos desde mucho antes’. En resumen, la idea de que los hebreos en cautividad en la Babilonia de Nebuchadrezzar [Nabucodonosor] (siglo VI AC) ‘tomaron prestado’ por primera vez el contenido de los comienzos del Génesis en esa fecha tardía es totalmente fallida. En el momento del exilio babilónico y después, las formas de escribir la historia habían cambiado. En un verdadero libro post-exílico como Crónicas, toda la antigüedad primitiva hasta el nieto de Abraham Jacob/Israel está cubierta en sólo un capítulo inicial (1 Crónicas 1,1-52), casi enteramente de genealogías, en el que ni la creación ni el diluvio son siquiera mencionados, mucho menos cualquier otro detalle ‘primitivo’. El foco de interés de su autor (c. 400 AC) estaba en períodos muy posteriores de la historia bíblica. Así, sea cual sea el momento en que alcanzó su forma actual dentro del libro completo del Génesis, la unidad Génesis 1-11 encuentra óptimamente sus orígenes literarios a principios del segundo milenio AC” (pp. 34-35).

Conclusiones. *“Las narraciones más tempranas del Génesis no parecen ser ni mezclas tardías ni meras expurgaciones de la leyenda mesopotámica. Ellas y sus correspondientes mesopotámicos más cercanos ofrecen casi con certeza líneas de testimonio paralelo y en gran medida independiente de antiguas tradiciones sostenidas en común por los elementos de población sumeria, acadia y semítica occidental en Mesopotamia desde épocas muy tempranas hasta principios del segundo milenio AC, cuando esas tradiciones antiguas fueron celebradas en una serie de obras literarias, en sumerio (Lista de Reyes; diluvio), acadio (las epopeyas) y semítico occidental (primera versión de Génesis 1-11; ¿Ebla?). Estos pueblos creían firmemente en la creación divina y en el castigo divino expresado en un diluvio particular como un evento histórico distante y distinto de las inundaciones comunes y habituales conocidas en Mesopotamia. Es posible probar la historicidad de algunas figuras tempranas (Enmebaragisi; Tudiya), y postularla de modo puramente racional para otras (e.g., Gilgamesh), a pesar de ‘elementos problemáticos’ tales como largos reinados o vidas. La fecha óptima para las composiciones literarias en cuestión (principios del segundo milenio AC) concuerda bien con la fecha general de los patriarcas hebreos –Térarj y Abram– que se muestran como yendo hacia el oeste desde Mesopotamia. Ellos bien podrían haber llevado consigo tales tradiciones en su viaje al oeste; de ahí su impacto en el posterior libro del Génesis. Ellos no habrían sido precoces al obrar así. Los hallazgos en Ebla de tres a cinco siglos antes muestran que los saberes mesopotámicos (incluyendo muchas tradiciones literarias y eruditas) ya habían viajado al oeste hacia mucho tiempo. Los hallazgos de fragmentos cuneiformes en la Hazor de la Edad de Bronce Media en el Canaán propiamente dicho (tanto como de un fragmento de Gilgamesh en la Megiddo de mediados del segundo milenio) ilustran adicionalmente el movimiento hacia el oeste de tales tradiciones escritas, y su circulación relativamente temprana entre los semitas*

en las 'tierras occidentales' del Levante en tal fecha” (pp. 35-36).

4. TESTIMONIOS NO CRISTIANOS SOBRE JESÚS

Este capítulo es principalmente un resumen mío de un escrito de Mons. Dr. Miguel Antonio Barriola.

Hay quienes todavía sostienen la teoría de la inexistencia histórica de Jesús, aunque hace ya varias décadas que esa teoría ha quedado desacreditada entre los estudiosos serios del Nuevo Testamento (no así entre inescrupulosos autores de *best-sellers*). Se ha puesto en evidencia que negar la existencia histórica de Jesús es tan absurdo como negar la existencia histórica de Julio César o Napoleón Bonaparte. Los 27 libros del Nuevo Testamento, y particularmente los cuatro Evangelios canónicos, son suficientes para demostrar la existencia de Jesús. Pero además de ellos y de la abundante literatura cristiana (patrística y apócrifa) de los siglos I y II, encontramos en ese mismo período al menos ocho testimonios de escritores paganos y judíos sobre Jesús. Estos testimonios confirman no sólo la existencia histórica de Jesús, sino también algunos datos básicos que los Evangelios nos ofrecen sobre Él. En general lo que estos autores escriben sobre Cristo y los cristianos no es muy favorable, pero esto es exactamente lo que cabía esperar de ellos, según su mentalidad. A continuación presentaré brevemente los testimonios sobre Jesús de autores no cristianos de los siglos I y II.

Testimonios de autores paganos

Hacia el año 112, Plinio el Joven, legado imperial romano en las provincias de Bitinia y del Ponto (situadas en la actual Turquía) escribió una carta al emperador Trajano para preguntarle qué debía hacer con los cristianos, a muchos de los cuales había mandado ejecutar. En esa carta menciona tres veces a Cristo a propósito de los cristianos. En la tercera oportunidad dice que los cristianos *“afirmaban que toda su culpa y error consistía en reunirse en un día fijo antes del alba y cantar a coros alternativos un himno a Cristo como a un dios”*.

Hacia el año 116, el historiador romano Tácito escribió sus *Anales*. En el libro XV de los *Anales*, Tácito narra el pavoroso incendio de Roma del año 64. Se sospechaba que el incendio había sido ordenado por el emperador Nerón. Tácito escribe que *“para acabar con los rumores, Nerón presentó como culpables y sometió a los más rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos, aborrecidos por sus ignominias. Aquel de quien tomaban nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato; la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad...”* A continuación Tácito relata la persecución de los cristianos.

Hacia el año 120, el historiador romano Suetonio escribió una obra llamada *Sobre la vida de los Césares*. En el libro dedicado al emperador Claudio (quien reinó del año 41 al 54), Suetonio escribe que Claudio *“expulsó de Roma a los judíos, que provocaban alborotos continuamente a instigación de Cresto”*. La expulsión de los judíos de Roma

por orden de Claudio se menciona también en los Hechos de los Apóstoles (18,2).

En la segunda mitad del siglo II, el escritor Luciano de Samosata, oriundo de Siria, se refirió a Jesús en dos sátiras burlescas (*Sobre la muerte de Peregrino* y *Proteo*). En la primera de ellas habla así de los cristianos: “*Después, por cierto, de aquel hombre a quien siguen adorando, que fue crucificado en Palestina por haber introducido esta nueva religión en la vida de los hombres... Además su primer legislador les convenció de que todos eran hermanos y así, tan pronto como incurren en este delito, reniegan de los dioses griegos y en cambio adoran a aquel sofista crucificado y viven de acuerdo a sus preceptos.*”

A fines del siglo I, el sirio Mara ben Sarapión se refirió así a Jesús en una carta a su hijo: “*¿Qué provecho obtuvieron los atenienses al dar muerte a Sócrates, delito que hubieron de pagar con carestías y pestes? ¿O los habitantes de Samos al quemar a Pitágoras, si su país quedó pronto anegado en arena? ¿O los hebreos al ejecutar a su sabio rey, si al poco se vieron despojados de su reino? Un dios de justicia vengó a aquellos tres sabios. Los atenienses murieron de hambre; a los de Samos se los tragó el mar; los hebreos fueron muertos o expulsados de su tierra para vivir dispersos por doquier. Sócrates no murió, gracias a Platón; tampoco Pitágoras, a causa de la estatua de Era; ni el rey sabio, gracias a las nuevas leyes por él promulgadas.*”

Testimonios de autores judíos

Todavía en el siglo I, el historiador samaritano Thallos aludió en sus escritos a las tinieblas que sobrevinieron en ocasión de la muerte de Jesús e intentó explicarlas como un eclipse de sol. Esa parte de sus escritos fue citada luego por los historiadores romanos Julio Africano y Flegón Tralliano.

El *Talmud*, compendio de la antigua literatura rabínica, contiene varias referencias a Jesús, inspiradas por una actitud polémica anticristiana, que les da un carácter calumnioso. No obstante, ellas pueden ser de alguna utilidad para una investigación histórica sobre Jesús, no tanto por lo que afirman falsamente, sino por lo que suponen: la existencia histórica de Jesús, su condena a muerte con intervención de las autoridades religiosas judías, sus milagros (rechazados como supuesto producto de la magia), etc. Citaré sólo un pasaje del *Talmud* babilónico: “*En la víspera de la fiesta de pascua se colgó a Jesús. Cuarenta días antes, el heraldo había proclamado: ‘Es conducido fuera para ser lapidado, por haber practicado la magia y haber seducido a Israel y haberlo hecho apostatar. El que tenga algo que decir en su defensa, que venga y lo diga’. Como nadie se presentó para defenderlo, se lo colgó la víspera de la fiesta de pascua*” (Sanhedrin 43a).

En último término me referiré al más conocido de los testigos extra-bíblicos sobre Jesús: el historiador judío Tito Flavio Josefo, del siglo I. Flavio Josefo se refirió a Jesús en dos pasajes de sus *Antiquitates judaicae*. El primero de ellos es el célebre *Testimonium Flavianum*. El texto recibido dice lo siguiente: “*Por aquel tiempo existió un hombre sabio, llamado Jesús, si es lícito llamarlo hombre; porque realizó grandes*

milagros y fue maestro de aquellos hombres que aceptan con placer la verdad. Atrajo a muchos judíos y muchos gentiles. Era el Cristo. Delatado por los príncipes responsables de entre los nuestros, Pilato lo condenó a la crucifixión. Aquellos que antes lo habían amado no dejaron de hacerlo, porque se les apareció al tercer día de nuevo vivo: los profetas habían anunciado éste y mil otros hechos maravillosos acerca de él. Desde entonces hasta la actualidad existe la agrupación de los cristianos que de él toma nombre.”

Se ha discutido mucho sobre el problema de la autenticidad del *Testimonium Flavianum*. En torno a este problema existen tres posturas básicas: 1) la tesis de la autenticidad total (Flavio Josefo escribió el texto tal como lo conocemos); 2) la tesis de la interpolación total (todo el pasaje fue introducido en la obra de Josefo por un autor cristiano posterior); y 3) la “hipótesis del retoque”: un copista cristiano medieval habría hecho algunas modificaciones al texto original de Josefo, que es la base del texto actual.

La tesis de la autenticidad total no explica suficientemente los elementos cristianos. El texto actual parece una confesión de fe cristiana, cosa bastante improbable en un autor judío. La tesis de la interpolación total tampoco es convincente, porque el *Testimonium Flavianum* contiene muchos términos y expresiones inusuales en el lenguaje cristiano y propios del lenguaje de Flavio Josefo. Por eso hoy en día prevalece ampliamente la hipótesis del retoque.

Se han hecho muchos intentos de reconstrucción de la forma original del *Testimonium Flavianum*. Un reciente descubrimiento parece confirmar esta hipótesis. En 1971 el autor judío Shlomo Pines citó por primera vez en el contexto de este debate una versión árabe del *Testimonium Flavianum* que Agapio, obispo de Hierápolis (del siglo X), incluyó en su historia universal. El texto árabe coincide significativamente con las reconstrucciones críticas del texto original de Josefo. Dice así: “*Josefo refiere que por aquel tiempo existió un hombre sabio que se llamaba Jesús. Su conducta era buena y era famoso por su virtud. Y muchos de entre los hebreos y de otras naciones se hicieron discípulos suyos. Pilato lo condenó a ser crucificado y a morir. Pero los que se habían hecho discípulos suyos no abandonaron su discipulado. Ellos contaron que se les había aparecido tres días después de su crucifixión y que estaba vivo; quizás, por esto, era el Mesías, del que los profetas contaron maravillas.*” Un texto como éste pudo perfectamente haber sido escrito por Flavio Josefo.

5. NUEVA DATACIÓN DEL NUEVO TESTAMENTO

Reseña del libro: **John A. T. Robinson**, *Redating the New Testament*, Wipf and Stock Publishers, Eugene-Oregon, 2000 (369 páginas); publicado originalmente por SCM Press, 1976. El libro está disponible en línea en: www.preteristarchive.com/Books/1976_robinson_redating-testament.html.

Introducción

Desde la época apostólica, la tradición eclesiástica sostuvo que los cuatro Evangelios fueron escritos poco después de la muerte y resurrección de Cristo, con base en el testimonio de testigos oculares de los hechos allí narrados. Éste es uno de los motivos principales de la multiseccular confianza de la Iglesia Católica en el valor histórico de los Evangelios. Algo análogo puede decirse sobre los restantes escritos del Nuevo Testamento (NT). La más antigua tradición afirma que también ellos fueron redactados tempranamente por distintos apóstoles, algunos de los cuales (como Pedro y Juan) formaron parte del grupo de los Doce que acompañaron a Jesús durante su vida pública.

A partir del siglo XVIII el estudio crítico de la Biblia desafió estas convicciones tradicionales, negando en muchos casos que los autores de los libros del NT fueron los apóstoles a los que son atribuidos, y asignando a dichos libros fechas de redacción tardías, en general. De este modo, durante el siglo XIX muchos estudiosos de tendencia racionalista sostuvieron que los Evangelios y los demás libros del NT habían sido compuestos en el siglo II, e incluso en la segunda mitad de ese siglo. Así se puso en duda la historicidad de los Evangelios, para sostener diversas tesis sobre el origen de la fe cristiana a partir de mitos, de fraudes o de la creatividad de las comunidades cristianas primitivas.

En el siglo XX el estudio histórico-crítico del NT descartó las críticas más extremas y revirtió parcialmente la tendencia anterior, regresando a dataciones más tempranas, pero (en general) sin volver del todo a la visión tradicional. Desde 1950 hasta hoy la mayoría de los expertos sitúa la composición del Evangelio de Marcos en torno al año 70, la de los Evangelios de Mateo y Lucas en torno al período 80-90 y la del Evangelio de Juan en torno al año 95. Este consenso mayoritario actual debilita algo –sin destruirlos– los argumentos apologeticos a favor de la historicidad del NT.

No obstante, en las últimas décadas varios estudios exegéticos, filológicos y papirológicos, desarrollados independientemente unos de otros, han convergido en un resultado inesperado para muchos: un fuerte cuestionamiento del citado consenso, en el sentido de un regreso integral a las tesis de la antigua tradición cristiana.

Tal vez el primer hito de ese proceso fue dado en 1976 con la publicación del libro *Redating the New Testament (Nueva datación del Nuevo Testamento)* del teólogo inglés John Arthur Thomas Robinson (1919-1983), ex obispo anglicano de Woolwich (Inglaterra). En ese libro Robinson defendió la tesis de que todo el NT fue escrito antes

del 70 DC, año de la destrucción de Jerusalén por parte de los romanos. Lo que contribuyó a hacer aún más sorprendente esta tesis de Robinson fue que él era un teólogo ultra-liberal, que se había hecho famoso en 1963 mediante su libro *Honest to God* (*Sincero para con Dios*), donde expuso una teología afín al secularismo: el rechazo de la noción de un Dios trascendente, la propuesta de un cristianismo sin Iglesia, etc. Paradójicamente, después de la publicación de *Redating the New Testament* muchos pasaron a considerar a Robinson como un teólogo ultra-conservador. Lo que destaco de esto es que Robinson tuvo la honestidad y el coraje de superar sus prejuicios acerca del importante tema de la datación del NT y la lucidez de reutilizar observaciones hechas por estudiosos anteriores a él para formar un argumento nuevo y poderoso a favor de la datación temprana.

Me propongo resumir y comentar *Redating the New Testament*. Cuando cite textos de ese libro, lo haré según mi traducción del inglés e indicando los números de página de la edición del año 2000 referida al principio. Para las citas bíblicas he utilizado la *Biblia de Navarra*. El libro tiene once capítulos. Presentaré un capítulo por sección.

Capítulo I – Fechas y datos

Al comienzo del Capítulo I el autor explica que, como en la arqueología, la cronología del NT está basada en una combinación de fechas absolutas y relativas. Hay un número limitado de puntos más o menos fijos, y los fenómenos restantes son fechados de acuerdo con los supuestos requerimientos de dependencia, difusión y desarrollo. Las nuevas fechas absolutas obligan a reconsiderar las fechas relativas. Eventualmente las antiguas hipótesis sobre los patrones de dependencia, difusión y desarrollo pueden ser perturbadas o incluso radicalmente cuestionadas.

Robinson muestra cómo esto ocurrió en el caso del estudio del origen y el desarrollo de la civilización en Europa. A partir de 1949 se produjo la “revolución del carbono radioactivo”, que obligó a extender de 500 a 1.500 años el período en cuestión. Y en 1966, debido a la dendro-cronología, se produjo una segunda “revolución”. Esta vez no sólo hubo que extender de nuevo el período analizado, sino que el patrón de relaciones entre los fenómenos cambió profundamente.

Robinson afirma que *“la cronología del Nuevo Testamento depende más de supuestos que de hechos. No se trata de que en este caso hayan aparecido nuevos hechos, nuevas fechas absolutas que no puedan ser cuestionadas –ellas aún son extraordinariamente escasas. Se trata de que ciertos cuestionamientos obstinados me han llevado a preguntar simplemente qué base hay en verdad para ciertas hipótesis cuyo cuestionamiento parecería haberse vuelto arriesgado o incluso impertinente, según el consenso predominante de la ortodoxia crítica. Sin embargo uno toma coraje al ver cómo, en su propio campo o en otro cualquiera, las posiciones establecidas, súbita o sutilmente, pueden llegar a ser vistas como las precarias construcciones que son. Las que parecían ser dataciones firmes basadas en la evidencia científica se revelan como deducciones que se apoyan sobre otras deducciones. El patrón es coherente pero*

circular. Si se cuestiona alguna de las hipótesis incorporadas, el edificio entero parece mucho menos seguro” (pp. 2-3).

Luego el autor presenta una síntesis de la historia de la cronología del NT, indicando las posiciones predominantes a intervalos de 50 años. En general, hacia 1800 se consideraba que la composición del NT había abarcado un período de 50 años: del año 50 al año 100. Hacia 1850 ese período se había más que duplicado, extendiéndose ahora entre los años 50 y 170. Hacia 1900, aunque el período considerado seguía siendo aproximadamente el mismo, cambió la datación de los distintos libros del NT, quedando con dataciones tardías sólo unos pocos, generalmente algunas de las cartas. Hacia 1950 la brecha entre las posiciones radicales y las conservadoras se había achicado bastante, alcanzándose un grado notable de consenso. El período de composición se redujo a unos 60 años (50-110), con la única excepción de 2 Pedro (*circa* 150). Robinson opina que *“lo que uno busca en vano en gran parte de los estudios recientes es cualquier lucha seria con la evidencia interna o externa para la datación de los libros individuales... más que un patrón apriorístico del desarrollo teológico dentro del cual luego se los hace encajar”* (pp. 8-9).

Para el autor, la pieza clave fue el Evangelio de Juan. Por diversas razones, poco a poco Robinson se convenció de que ese Evangelio fue escrito en Palestina y antes del año 70, lo que contradice la tesis predominante de que fue escrito en Asia Menor y hacia fines del siglo I. Pero la re-datación de Juan lleva necesariamente a replantear la cronología de todo el NT. *“Fue en este punto –explica Robinson– que comencé a preguntarme simplemente por qué cualquiera de los libros del Nuevo Testamento debía ser ubicado después de la caída de Jerusalén en el 70. Al comenzar a considerarlos, y en particular la epístola a los Hebreos, los Hechos y el Apocalipsis, ¿no era extraño que este cataclismo no fuera mencionado o aludido ni una sola vez? ¿Y qué acerca de esas predicciones del mismo en los Evangelios? ¿Eran realmente las profecías después del evento que nuestra educación crítica nos había enseñado a creer? Así, como poco más que una broma teológica, pensé ver hasta dónde uno podía llegar con la hipótesis de que todo el Nuevo Testamento fue escrito antes del 70. (...) Pero lo que comenzó como una broma se convirtió durante el proceso en una preocupación seria”* (p. 10).

A continuación el autor enumera las limitaciones de su obra: no se ha introducido en las bases teóricas de la cronología en sí misma, ni en cálculos astronómicos, ni en las complejas relaciones entre los sistemas cronológicos antiguos; tampoco ha entrado en la cronología del nacimiento, el ministerio y la muerte de Jesús, ni en la historia del canon del NT, ni en el vasto campo de la literatura no canónica, salvo en los casos en que ésta es directamente relevante al tema analizado.

Robinson concluye este capítulo diciendo: *“Mi posición probablemente parecerá sorprendentemente conservadora –especialmente a aquellos que me consideran radical en otros temas. (...) No reclamo ninguna gran originalidad –casi cada conclusión individual, como se verá, ha sido previamente discutida por alguien, a menudo en verdad por hombres grandes y olvidados–, aunque pienso que el patrón global es nuevo y, eso confío, coherente. Lo que menos quiero es cerrar cualquier discusión. En realidad*

me alegra anteponer a mi trabajo las palabras con las cuales, según se dice, Niels Bohr comenzó sus cursos de conferencias: ‘Cada frase que yo emita debería ser tomada por ustedes no como una afirmación sino como una pregunta’.” (pp. 11-12).

Capítulo II –La importancia del (año) 70

Al comienzo del Capítulo II el autor enuncia una de sus tesis principales: *“Uno de los hechos más extraños acerca del Nuevo Testamento es que lo que en cualquier proyección parecería ser el evento singular más datable y culminante del período –la caída de Jerusalén en 70 DC, y con ella el colapso del judaísmo institucional basado en el Templo– no es mencionado ni una sola vez como un hecho pasado. Es, por supuesto, predicho; y, al menos en algunos casos, se asume que esas predicciones fueron escritas... después del evento. Pero el silencio es de todos modos tan significativo como, para Sherlock Holmes, el silencio del perro que no ladró”* (p. 13).

En primer lugar Robinson descarta la interpretación de S. G. F. Brandon: ese silencio sería un intento deliberado de ocultar la simpatía de Jesús y de los primeros cristianos por los zelotes, cuya revolución fue aplastada por los romanos. Esa interpretación es totalmente arbitraria y ha recibido críticas devastadoras de parte de Hengel, Cullmann y muchos otros académicos.

Prosigue Robinson: *“Por supuesto se han intentado explicaciones de este silencio. Sin embargo, la explicación más simple de todas, que quizás... hay extremadamente poco en el Nuevo Testamento posterior al año 70 y que sus eventos no son mencionados porque todavía no habían ocurrido, a mi juicio exige más atención que la que ha recibido en círculos críticos”* (p. 14).

El resto del Capítulo está dedicado a examinar la relación de los tres Evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas) con los eventos del año 70. En primer término Robinson analiza el discurso escatológico de Marcos 13, que comienza así: *“Al salir del Templo le dice uno de sus discípulos: –Maestro, mira qué piedras y qué edificios. Jesús le responde: –¿Ves estas grandes construcciones? No quedará aquí piedra sobre piedra que no sea derruida. Y estando Jesús en el Monte de los Olivos, enfrente del Templo, le preguntaron a solas Pedro, Santiago, Juan y Andrés: –Dinos cuándo ocurrirán estas cosas y cuál será la señal de que todo esto está a punto de llegar a su fin”* (Marcos 13,1-4). Robinson subraya que la larga respuesta de Jesús no hace ninguna referencia a la destrucción del Templo. La única referencia subsiguiente al Templo es la siguiente alusión implícita: *“Cuando veáis la abominación de la desolación erigida donde no debe –quien lea, entienda–, entonces los que estén en Judea, que huyan a los montes; quien esté en el terrado, que no baje ni entre a tomar nada de su casa; y quien esté en el campo, que no vuelva atrás para tomar su manto”* (Marcos 13,14-16). Es claro que *“la abominación de la desolación”* no puede referirse a la profanación y destrucción del Templo en el año 70. En ese momento era demasiado tarde para huir a los montes de Judea, porque éstos estaban en poder de los romanos desde el año 67. Se sabe que los cristianos de Jerusalén huyeron hacia Pella, una ciudad griega de la Decápolis, hacia el

año 65, antes del comienzo del sitio de Jerusalén. Robinson muestra que el discurso de Marcos 13 está influenciado por dos libros del Antiguo Testamento: 1 Macabeos y Daniel; y también muestra que en ese discurso, en el que Jesús exhorta a sus discípulos a estar vigilantes durante los tiempos de persecución que sobrevendrán, no hay nada que no pueda encontrar un paralelo en el período de la historia de la Iglesia cubierto por el libro de los Hechos de los Apóstoles.

En segundo término el autor analiza el Evangelio de Mateo. Ante todo se detiene en el único pasaje evangélico que ha sido considerado casi unánimemente por los exegetas como una profecía retrospectiva sobre la destrucción de Jerusalén en el año 70: *“Los demás echaron mano a los siervos, los maltrataron y los mataron. El rey se encolerizó, y envió a sus tropas a acabar con aquellos homicidas y prendió fuego a su ciudad”* (Mateo 22,6-7). Apoyándose en estudios anteriores de K. H. Rengstorf y S. Pedersen, Robinson sostiene que Mateo 22,7 representa una descripción fija de las antiguas expediciones militares de castigo y que es un lugar común en la literatura del Cercano Oriente, del Antiguo Testamento y rabínica, por lo que no se puede inferir que refleje un acontecimiento en particular. El autor muestra que las verdaderas profecías posteriores al evento de la destrucción de Jerusalén, como las del Apocalipsis judío II Baruc y los Oráculos Sibílicos, describen varios detalles históricos característicos. Uno buscaría en vano esa clase de detalles en el NT. Luego Robinson analiza el discurso escatológico de Mateo (Mateo 24), paralelo al de Marcos, destacando que Mateo 24,20 (*“Rogad para que vuestra huida no ocurra en invierno ni en sábado”*) denota un ambiente palestinese primitivo y un apego a la ley del sábado más estricto que el recomendado a los cristianos en el mismo Evangelio (cf. Mateo 12,1-14); por ende tiende a apoyar la hipótesis de una redacción temprana de Mateo. El autor sostiene que, en la hipótesis de una redacción tardía de Mateo, no ve ninguna razón para que el evangelista conservara (ni mucho menos inventara) profecías de Jesús aparentemente no cumplidas (como las de Mateo 10,23; 16,28 y 24,34), sin hacer ningún intento de explicar la aparente discordancia entre esas profecías y los hechos posteriores. Yo agrego lo siguiente: aunque esa discordancia sea sólo aparente, este argumento de Robinson a favor de una redacción temprana es muy fuerte. Posteriormente, Robinson afirma que la referencia de Jesús al asesinato de *“Zacarías, hijo de Baraquías, al que matasteis entre el Templo y el altar”* (Mateo 23,35) puede interpretarse razonablemente como una referencia a 2 Crónicas 20,21: *“Pero ellos se conjuraron contra Zacarías y, por orden del rey, lo apedrearon en el atrio del Templo del Señor.”*

Finalmente el autor analiza el Evangelio de Lucas, deteniéndose en dos pasajes que parecen describir detalles del sitio de Jerusalén de los años 67-70: *“Y cuando se acercó, al ver la ciudad, lloró por ella, diciendo: –¡Si conocieras también tú en este día lo que te lleva a la paz! Sin embargo, ahora está oculto a tus ojos. Porque vendrán días sobre ti en que no sólo te rodearán tus enemigos con vallas, y te cercarán y te estrecharán por todas partes, sino que te aplastarán contra el suelo a ti y a tus hijos que están dentro de ti, y no dejarán en ti piedra sobre piedra, porque no has conocido el tiempo de la visita que se te ha hecho.”* (Lucas 19,41-44). *“Cuando veáis a Jerusalén cercada por*

ejércitos, sabed que ya se acerca su desolación. Entonces los que estén en Judea huyan a los montes, y quienes estén dentro de la ciudad que se marchen, y quienes estén en los campos que no entren en ella: éstos son días de castigo para que se cumpla todo lo escrito. ¡Ay de las que estén encintas y de las que estén criando esos días! Porque habrá una gran calamidad sobre la tierra y habrá ira contra este pueblo. Caerán al filo de la espada y serán llevados cautivos a todas las naciones; y Jerusalén será pisoteada por los gentiles, hasta que se cumpla el tiempo de los gentiles.” (Lucas 21,20-24). Sin embargo, Robinson (citando a C. H. Dodd) afirma que estos textos no proveen más que descripciones estereotipadas de operaciones militares de la Antigüedad. *“En la narración de Josefo sobre la captura romana de Jerusalén hay algunas características que son más distintivas; tales como la fantástica lucha de facciones que continuó a lo largo de todo el sitio, los horrores de la pestilencia y la hambruna (incluyendo el canibalismo), y finalmente el incendio en el cual el Templo y una gran parte de la ciudad perecieron. Son éstas las que cautivaron la imaginación de Josefo y, podemos suponer, de todos los demás testigos de estos eventos. Nada se dice de ellas aquí. Por otra parte, entre todas las barbaridades que Josefo reporta, no dice que los conquistadores aplastaran niños contra el suelo.* (Robinson explica en nota que los menores de 17 años fueron vendidos como esclavos). *La expresión (de Jesús)... no está basada en nada que ocurriera en 66-70: es un lugar común de la profecía hebrea”* (p. 27). Apoyándose en los estudios de Dodd, Robinson afirma que las descripciones de Jesús no se ajustan a la toma de Jerusalén por Tito en el año 70 DC, sino a la de Nabucodonosor en el año 586 AC.

Para concluir esta sección, apporto otras dos consideraciones: 1) si los Evangelios sinópticos hubieran sido escritos después del año 70 y las profecías de Jesús sobre la destrucción de Jerusalén fueran posteriores al evento, no se explicaría por qué en este caso (a diferencia de otros), los evangelistas no explicitaron que las profecías de Jesús se habían cumplido. 2) En cuanto a la profecía de Jesús acerca de que del Templo de Jerusalén no quedaría piedra sobre piedra, ella comenzó a cumplirse en el año 70, pero su cumplimiento pleno ocurrió en el año 363, cuando una serie de acontecimientos extraordinarios hizo fracasar un intento de reconstrucción del Templo apadrinado por el emperador romano Juliano el Apóstata (cf. Stanley Jaki, *To Rebuild Or Not To Try?*, Real View Books, Royal Oak-Michigan, 1999).

Capítulo III –Las Epístolas paulinas

Al comienzo del Capítulo III Robinson afirma lo siguiente: *“Si ignoramos las soluciones excéntricas y la penumbra de las epístolas disputadas, se puede decir que hay un consenso muy general sobre la datación de la sección central del ministerio y de la carrera literaria de San Pablo, con un margen de diferencia de poco más de dos años en ambos sentidos. Esto está lejos de ser el caso en cualquier otra parte del Nuevo Testamento –los Evangelios, los Hechos, las otras Epístolas y el Apocalipsis. Las Epístolas paulinas constituyen por lo tanto un importante punto fijo y un criterio, no*

sólo de cronología absoluta, sino también de extensión relativa, contra el cual medir otros desarrollos” (p. 32). No obstante, por varias razones que el autor explica, es imposible determinar con absoluta certeza las fechas exactas de los hechos de la vida de San Pablo (cf. pp. 32-34). Robinson sostiene que se debe dar prioridad a los datos cronológicos aportados por los escritos de Pablo por sobre los de los Hechos de los Apóstoles; pero a la vez afirma que ambos testimonios pueden ser reconciliados bastante bien.

Después de estas y otras observaciones preliminares, el autor dedica 20 páginas (pp. 34-53) a un intento de esbozar una cronología de la vida de Pablo, como marco de trabajo para el estudio de la cronología de sus cartas. Robinson parte del dato que considera más confiable: una inscripción descubierta en Delfos y publicada en 1905 permite fechar con bastante exactitud el proconsulado de Galión en Acaya (cf. Hechos 18,12). *“Con certeza creciente podemos decir que Galión asumió su cargo a comienzos del verano del 51 y que Pablo apareció ante él poco después, probablemente en mayo o junio”* (p. 35).

Salteando muchas páginas de argumentación erudita, que sería imposible resumir brevemente, indicaré el resultado al que llega el autor: *“En este punto podemos resumir nuestras conclusiones acerca del esbozo de la carrera de Pablo, recordando que las fechas absolutas no pueden ser más que aproximadas: 33 –Conversión, 35 –Primera visita a Jerusalén, 46 –Segunda visita a Jerusalén (alivio de la hambruna), 47-48 –Primer viaje misionero, 48 –Concilio de Jerusalén, 49-51 –Segundo viaje misionero, 52-57 –Tercer viaje misionero, 57 –Llegada a Jerusalén, 57-59 –Prisión en Cesarea, 60-62 –Prisión en Roma”* (pp. 52-53).

En la tercera y última parte del Capítulo, Robinson intenta ubicar cada una de las cartas de San Pablo dentro del marco general antes delineado. Después de muchas páginas de argumentación erudita (pp. 53-84), el autor resume así sus conclusiones: *“Si nuestras conclusiones son correctas, la totalidad de la literatura existente de Pablo (sin olvidar que tan temprano como 2 Tesalonicenses 3,17 él habló de ‘todas mis cartas’) parece caer dentro de un período de nueve años –en verdad, aparte de sus cartas tempranas a los Tesalonicenses, dentro del asombrosamente corto espacio de cuatro años y medio. Para clarificar esto podemos terminar con un resumen de las fechas resultantes: 50 (principios) –1 Tesalonicenses, 50 (o principios del 51) –2 Tesalonicenses, 55 (primavera) –1 Corintios, 55 (otoño) –1 Timoteo, 56 (principios) –2 Corintios, 56 (fines) –Gálatas, 57 (principios) –Romanos, 57 (fines de la primavera) –Tito, 58 (primavera) –Filipenses, 58 (verano) –Filemón, Colosenses y Efesios, 58 (otoño) –2 Timoteo.*

Se debe enfatizar otra vez que las dataciones absolutas se podrían mover más o menos un año en cualquiera de los dos sentidos y que el esquema es más tentativo de lo que parece. Pero la importancia de estas conclusiones, las que, excepto para las Epístolas Pastorales, no son particularmente polémicas, es triple:

(a) Ellas proveen un criterio o escala de tiempo razonablemente fijo contra el cual comparar otras evidencias.

(b) Si de hecho la totalidad de la extremadamente diversa carrera literaria de Pablo ocupó un lapso tan breve, esto nos da un criterio objetivo sobre cuánto tiempo se necesita conceder para los desarrollos en la teología y en la práctica. Aunque pueda parecer a primera vista extraordinariamente corto, no deberíamos olvidar otros dos cánones de medida. La totalidad de la enseñanza y el ministerio de Jesús... ocupó a lo sumo tres o cuatro años. Y todo el desarrollo del pensamiento y la práctica del cristianismo primitivo hasta la muerte de Esteban y la conversión de Pablo, incluyendo la primera exposición helenística del Evangelio, tuvo lugar dentro de un período de duración semejante. En realidad Hengel, en su importante artículo Christologie und neutestamentliche Chronologie, argumenta con fuerza que la etapa crucial del entendimiento básico de la Iglesia acerca de Cristo y su significado estuvo representada por los cuatro o cinco años 'explosivos' entre el 30 y el 35... Los argumentos a priori de la cristología a la cronología, y en realidad de cualquier 'desarrollo' al tiempo requerido por él, son casi totalmente no confiables.

(c) La hipótesis de trabajo que hicimos de confiar en Hechos hasta que se probara lo contrario ha sido muy sustancialmente reivindicada. No hay prácticamente nada en el reporte de Lucas que choque con la evidencia paulina, y en la última mitad de Hechos las correspondencias son notablemente cercanas. Incluso en los discursos atribuidos a Pablo, y especialmente aquellos en los que se puede presumir que Lucas estuvo presente (Hechos 20 y 22-25), hay paralelos que sugieren que están lejos de ser composiciones puramente libres” (pp. 84-85).

A modo de muestras, indicaré sólo algunos de los argumentos expuestos por Robinson para llegar a estas conclusiones.

“Ahora no hay casi nadie que niegue la autenticidad de Filemón. Hay algunos, especialmente en Alemania, que cuestionan Colosenses por razones estilísticas y teológicas. Pero la cercana y compleja interrelación de nombres con Filemón apunta con fuerza al hecho de que las dos epístolas fueron dictadas por la misma persona al mismo tiempo y enviadas a Colosas por Tíquico, en compañía con Onésimo (Colosenses 4,7-9; Filemón 12)” (p. 61).

La autenticidad de Efesios es bastante más discutida que la de Colosenses. Las dos tesis principales sobre esta cuestión son la tradicional (que atribuye la autoría a Pablo) y la de que un discípulo de la segunda generación imitó a Pablo y expuso su teología después de su muerte. Robinson piensa que es mucho más probable que el propio Pablo haya escrito una carta como Efesios, que coincide en un 90 o 95 % con su estilo habitual. La tesis contraria enfrenta graves dificultades. El autor debería haber combinado una imitación servil del estilo de Pablo con una profunda originalidad teológica (agrego que su genio teológico se muestra por ejemplo en la profunda doctrina de Efesios 5,21-33 sobre el matrimonio cristiano). Los genios de esa magnitud no suelen pasar por la historia sin dejar más rastros. Además, sería inexplicable por qué el imitador habría reproducido sólo la nota personal de Efesios 6,21-22 (cf. Colosenses 4,7-9) para agregar verosimilitud.

Robinson confiesa que durante su estudio del tema cambió de opinión sobre las

Cartas Pastorales (1 Timoteo, 2 Timoteo y Tito). Inicialmente él, como la mayoría de los críticos protestantes, pensaba que esas tres cartas habían sido escritas en el siglo II, porque manifiestan señales de lo que esos críticos suelen denominar “proto-catolicismo” (énfasis en la sana doctrina, en la jerarquía de la Iglesia, en los sacramentos, etc.). Sin embargo, después de analizar el asunto detenidamente, se convenció de que en esas tres cartas no hay nada que no pueda haber sido escrito por el mismo Pablo y de que las numerosas referencias personales que contienen permiten ubicarlas con bastante seguridad dentro del marco cronológico de la vida de Pablo.

Capítulo IV –Hechos y los Evangelios Sinópticos

Al comienzo del Capítulo IV Robinson trata brevemente el tema de la autoría del Evangelio de Lucas y los Hechos de los Apóstoles, concluyendo que no ve razones decisivas contra la aceptación de la adscripción tradicional de ambas obras (o, mejor dicho, de Lucas-Hechos, una obra conjunta con dos partes) a San Lucas.

Enseguida el autor pasa a considerar el problema de la datación de Lucas-Hechos, sosteniendo que los tres principales factores a tener en cuenta son: a) las profecías sobre la caída de Jerusalén en Lucas; b) la dependencia del Evangelio de Lucas con respecto al Evangelio de Marcos (tema que se inscribe dentro del “problema sinóptico”); c) el final de Hechos. Robinson ya ha tratado el factor a), concluyendo que no hay razón suficiente para suponer que esas profecías fueron compuestas después del evento.

Dejando para el final del capítulo el análisis del problema sinóptico, el autor pasa a considerar el problema del final de Hechos. *“Las palabras finales de Hechos son: ‘Pablo permaneció dos años completos en el lugar que había alquilado, y recibía a todos los que acudían a él. Predicaba el Reino de Dios y enseñaba lo referente al Señor Jesucristo con toda libertad y sin ningún estorbo.’ (Hechos 28,30-31). La pregunta es: ¿por qué la narración termina en este punto? Como dijo Harnack: ‘A lo largo de ocho capítulos enteros San Lucas mantiene a sus lectores intensamente interesados en el progreso del juicio de San Pablo, hasta que, simplemente, al final él los desilusiona completamente –¡ellos no se enteran de nada sobre el resultado final del juicio! Tal procedimiento es escasamente menos indefendible que el de uno que relatara la historia de nuestro Señor y terminara la narración con su entrega a Pilato, porque Jesús había sido traído ahora hasta Jerusalén y había hecho su aparición ante el principal magistrado de la ciudad capital’. (La fecha de Hechos, 95s)”* (p. 89). Se han propuesto varias explicaciones de este final, pero ninguna de ellas parece satisfactoria, salvo la más simple (a la que los críticos no han prestado suficiente atención): el relato de Hechos termina en ese punto porque Lucas lo escribió poco después. Es importante notar que Hechos no menciona la persecución de los cristianos por parte del emperador Nerón a partir del año 64, ni la muerte en el año 62, a manos del Sanedrín (que aprovechó un interregno, después de la muerte del procurador Festo, para aplicar la pena capital, contra la autoridad de Roma) de Santiago, “el hermano del Señor”, cabeza de la comunidad cristiana de Jerusalén. Además, Hechos tampoco ofrece ningún indicio del violento

enfrentamiento entre judíos y romanos que ocurrió poco después (años 66-70). Si Hechos fue escrito en la etapa en que termina su narración (es decir, a principios de los años 60), esto implica que el Evangelio de Lucas (obviamente anterior; cf. Lucas 1,1-4; Hechos 1,1-5) fue escrito alrededor de unos 30 años antes que lo que generalmente se supone. Y si además, como la gran mayoría de los expertos del NT, suponemos la prioridad de Marcos, esto implica que Marcos fue escrito muy tempranamente, quizás alrededor del año 50.

Esto conduce al autor a replantear el “problema sinóptico”, es decir el problema de las relaciones, semejanzas y diferencias entre los tres Evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas). Como es sabido, la solución más comúnmente aceptada de este problema es la “hipótesis de los dos documentos”. Ésta sostiene que Mateo y Lucas dependen de dos documentos anteriores: Marcos y Q, siendo Q una fuente hipotética de dichos de Jesús. Robinson afirma que el consenso en torno a esta solución fundamental *“ha comenzado a mostrar signos de resquebrajamiento. Aunque ésta es todavía la hipótesis dominante, encapsulada en los libros de texto, sus conclusiones ya no pueden ser dadas por sentadas entre los ‘resultados seguros’ de la crítica bíblica”* (p. 93). El autor defiende la tesis de que las interrelaciones entre los tres Evangelios sinópticos son mucho más complejas que las permitidas por la hipótesis de los dos documentos. Su posición sobre el problema sinóptico está representada por el siguiente esquema provisorio (cf. p. 107):

1. Formación de colecciones de historias y dichos (P, Q, L, M): años 30 y 40+.
2. Formación de “proto-evangelios”: años 40 y 50+.
3. Formación de nuestros evangelios sinópticos: años 50 y 60+.

Robinson da mucha importancia a los testimonios de la antigua tradición cristiana sobre la redacción de los Evangelios. En particular él subraya que la Didaché habla en muchas oportunidades del Evangelio (en singular) como si fuera una única obra literaria. También destaca que son muy numerosos (Papías, Ireneo, Clemente de Alejandría, Jerónimo, Prólogo Antimarcionita) los testimonios antiguos que relacionan el Evangelio de Marcos con la predicación de Pedro, de quien Marcos fue asistente e intérprete. Varios de esos testimonios dicen que Marcos redactó su Evangelio en Roma. El autor concluye: *“Por lo tanto, creo que uno debe estar preparado para tomar en serio la tradición de que Marcos, en cuya casa en Jerusalén Pedro buscó refugio antes de su apresurada huida (Hechos 12,12-17) y a quien más tarde en Roma él iba a referirse con afecto como su ‘hijo’ (1 Pedro 5,13), acompañó a Pedro a Roma en 42 como su intérprete y catequista, y después de la partida de Pedro de la capital accedió al reiterado pedido de un registro de la predicación del apóstol, quizás alrededor del 45”* (p. 114).

Capítulo V –La Epístola de Santiago

Al comienzo del Capítulo V Robinson afirma lo siguiente: *“La epístola de Santiago es uno de esos documentos aparentemente intemporales que podrían ser datados casi en*

cualquier momento y en verdad ha sido colocado en prácticamente todos los puntos en la lista de escritos del Nuevo Testamento. Así Zahn y Harnack, escribiendo el mismo año, 1897, la ponen primera y penúltima –en un intervalo de casi cien años! No contiene referencias a eventos públicos, movimientos o catástrofes. Las ‘guerras y peleas’ de las que habla son las perennes de la agresividad personal (4,1s), no las datables guerras y rumores de guerra entre naciones o grupos. Su calendario está determinado por el ciclo natural de la agricultura del tiempo de paz (5,7) y el círculo social de la sociedad pequeño-burguesa (4,11-5,6). No hay nombres de lugares, ni indicaciones de destino o de despacho, ya sea en forma de título o de saludos. De hecho no hay nombres propios de ningún tipo excepto el del propio Santiago en el versículo inicial y los de personajes comunes del Antiguo Testamento... También como forma de literatura se encuentra en esa tradición casi infechable de sabiduría práctica judeo-cristiana que incluye Proverbios, Eclesiástico, la Sabiduría de Salomón, los Testamentos de los Doce Patriarcas, el Manual de Disciplina de Qumran, la Epístola de Bernabé, el Pastor de Hermas y la Didaché. Sin embargo aunque las relaciones, hacia atrás y hacia adelante, son evidentes, no hay evidencia decisiva de una dependencia literaria en cualquiera de ambas direcciones que pudiera fijar la epístola de Santiago en el tiempo o el espacio. La única frontera clara que cruza esta corriente de la tradición es la que existe entre el judaísmo y el cristianismo –e incluso esta frontera es menos marcada aquí que en cualquier otro género de literatura” (pp. 118-119).

El autor subraya que la falta de polémica contra el judaísmo es un indicio importante de una redacción temprana. Los pecados que Santiago señala son los mismos de los que Jesús y los profetas acusaron a sus compatriotas. La oposición que enfrentan los cristianos no es una persecución sistemática y continua desde el gobierno sino más bien la opresión y el desprecio de los ricos. No hay nada en Santiago que vaya más allá de lo que está descrito en la primera mitad de los Hechos de los Apóstoles. La carta de Santiago tampoco contiene signos de grandes desarrollos doctrinales, litúrgicos o jerárquicos. La doctrina de Santiago sobre la justificación por la fe y las obras no parece ser una polémica contra la doctrina de Pablo sobre la justificación por la fe. Más bien parece que Pablo hubiera profundizado la reflexión planteada por Santiago, sin rechazarla.

Acerca de la autoría de la carta, Robinson piensa que la gran simplicidad con que se presenta el autor (1,1: “*Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo*”) es un fuerte argumento contra la hipótesis de la pseudonimia, porque en esa hipótesis difícilmente se habría dejado de aludir a Santiago como “hermano del Señor”; y si además la redacción de la carta hubiera sido tardía, muy probablemente se habría añadido una referencia a Santiago como “obispo de Jerusalén”. Robinson refuta los principales argumentos contra la autenticidad de la epístola de Santiago. 1) La doctrina de esta epístola sobre la Ley no concuerda con la de los judaizantes adversarios de Pablo; según Hechos, Santiago mismo no era un judaizante, y en el Concilio de Jerusalén su posición se pudo armonizar bastante fácilmente con la de Pablo. 2) La escasa evidencia externa de la aceptación de la epístola en la Iglesia primitiva no es muy significativa, ya que las citas y los testimonios

escritos (y su conservación) son fenómenos bastante fortuitos. 3) El hecho de que la lengua de la epístola sea un griego elegante no prueba que Santiago no pudo ser el autor. Las investigaciones recientes demuestran que el conocimiento de la lengua griega entre los judíos de Palestina del siglo I era muy generalizado.

A continuación Robinson señala varios notables paralelos entre la Epístola de Santiago y el discurso de Santiago y la carta apostólica de Hechos 15. Al final del Capítulo el autor vuelve sobre la cuestión de la datación de la carta. Santiago fue muerto en el año 62, por lo que esa fecha señala un límite superior. Se debe notar que Santiago no alude en ningún momento a la misión entre los gentiles, lo cual no implica que ésta no existiera, pero sugiere fuertemente que aún no se había convertido en causa de conflicto entre los cristianos. Este factor apunta claramente a una redacción temprana. Robinson se inclina por la hipótesis de una redacción algo anterior al Concilio de Jerusalén (hacia 47-48). Esta datación temprana ha tenido el apoyo, sorprendentemente persistente, de muchos expertos. Santiago sería así el primer documento terminado y sobreviviente de la Iglesia.

Capítulo VI –Las Epístolas petrinas y Judas

Con 60 páginas, el Capítulo VI es el más largo del libro. Al principio del Capítulo, el autor dedica diez páginas (pp. 140-150) a un intento de reconstrucción del marco cronológico de las cartas de Pedro, a partir del punto en que terminan los Hechos de los Apóstoles. Ese marco sirve también para la carta de Judas “*por su manifiesta interdependencia –de una u otra forma– con 2 Pedro*” (p. 140). Para construir ese marco, se dispone de dos fechas absolutas: la del incendio de Roma (19 de julio del 64) y la del suicidio de Nerón (9 de junio del 68). No es nada fácil esclarecer los acontecimientos de la parte final de la vida de Pablo. Es probable que después de dos años de cautiverio en Roma Pablo haya sido liberado y viajado a España, como aseguran varias fuentes antiguas. “*Con mucho la pieza de evidencia más importante es la de 1 Clemente 5,6s, que afirma que, después de haber predicado tanto en el este como en el oeste, él alcanzó el ‘extremo oeste’.*” (p. 142). Dado que Clemente escribió esto en Roma, podemos asumir que ‘extremo oeste’ significa aquí España.

La asociación entre el incendio de Roma y la persecución de los cristianos depende únicamente de los *Anales* de Tácito. Esa asociación no aparece en *Las vidas de los doce Césares* de Suetonio, ni en los primeros escritos cristianos. Apoyándose en los argumentos de una obra muy valiosa pero casi olvidada de George Edmundson (*The Church in Rome in the First Century*), Robinson piensa que la persecución de Nerón no comenzó en el mismo año del incendio de Roma, sino en la primavera del año siguiente (65 DC). También es difícil dilucidar si Pedro y Pablo murieron en ese primer ataque o algo después. Considerando que Pedro murió crucificado y la antigua tradición del *Quo Vadis?*, el autor se inclina a pensar que Pedro murió en el verano del 65, durante la fase de violencia masiva. En cambio la muerte de Pablo parece haber sido una ejecución judicial relativamente independiente de la persecución de Nerón. La evidencia (aunque

no es mucha) favorece la tesis de que Pablo murió algo después que Pedro, probablemente en el año 66 ó 67.

Luego Robinson analiza la Primera Carta de Pedro –1 Pedro (cf. pp. 150-169). La carta afirma haber sido escrita por el Apóstol Pedro desde “Babilonia” (es decir desde Roma, según un consenso académico casi universal) a un amplio conjunto de iglesias del Asia Menor. Por medio de varias alusiones (1,14.18; 2,9s; 3,5s; 4,3) se puede inferir que ahora esas comunidades incluyen una mayoría de cristianos de origen gentil (o sea pagano). El autor sostiene que *“la única evidencia circunstancial en la epístola que es relevante para su datación [es] la amenaza de persecución que la impregna en todas partes”* (p. 151). *“En resumen, no hay evidencia de una persecución estatal abierta. Sin embargo hay un sentido de tensión con respecto a las autoridades cívicas que está ausente incluso en las últimas cartas de Pablo y el final de Hechos”* (p. 153). Sobre esta base, los exégetas han propuesto tres posibles fechas principales de composición, coincidiendo con las tres primeras grandes persecuciones: las de Nerón (*circa* 64), Domiciano (*circa* 95) y Trajano (*circa* 107). Robinson no encuentra evidencias para fechar la carta bajo Trajano o bajo Domiciano y, por muchas razones, se inclina por fecharla bajo Nerón, en la primavera del 65. Más aún, las referencias de la carta a la Pascua permitirían fecharla hacia fines de abril del 65.

Finalmente Robinson analiza y descarta los tres principales argumentos contra la autoría apostólica de la carta. De esta larga sección citaré sólo el primero de esos argumentos y el comienzo de la réplica de Robinson. *“Si la epístola fuera de un socio íntimo de Jesús deberíamos esperar más referencias directas a su vida y palabras. Ésta es una expectativa muy subjetiva, e irónicamente es precisamente porque 2 Pedro sí contiene tal referencia explícita que es desacreditada”* (pp. 164-165). Aquí encontramos de nuevo el carácter apriorístico de cierta crítica liberal del Nuevo Testamento. Como dice el refrán: “palos porque bogas, y palos porque no bogas”.

En la última sección del Capítulo (pp. 169-199), el autor analiza la Segunda Carta de Pedro (2 Pedro) y la Carta de Judas, dos escritos muy similares entre sí desde el punto de vista literario. La gran mayoría de los académicos sostiene que 2 Pedro depende de Judas. Las dos cartas están dirigidas a comunidades principalmente judeocristianas dentro del mundo helenístico, probablemente en Asia Menor. Ninguna de las dos contiene referencias a situaciones de persecución. Ambas denuncian a falsos maestros que malinterpretan la doctrina cristiana sobre la gracia de Dios, favoreciendo el libertinaje. No hay evidencia de que los errores propalados por esos falsos maestros correspondieran a alguno de los sistemas gnósticos del siglo II.

La datación de 2 Pedro está muy ligada a la cuestión de su autoría. Hay exégetas críticos que consideran como pseudoepigráficos la mayoría de los libros del NT. Robinson no sigue esa corriente, porque hay pruebas de que la Iglesia de los primeros siglos condenaba la pseudoepigrafía incluso de escritos ortodoxos, y porque si (como él piensa) los libros del NT fueron compuestos antes del año 70, el fraude cometido por un escritor que se hiciera pasar por un apóstol habría sido fácilmente descubierto. Aunque Robinson piensa que 2 Pedro es el caso que más se prestaría a la tesis de la

pseudoepigrafía, se inclina por una tesis intermedia entre la autoría “normal” por parte de Pedro (con o sin la ayuda de un amanuense) y la pseudoepigrafía propiamente dicha (otro autor, que finge ser Pedro). Esta tesis intermedia consiste en proponer que el autor compuso 2 Pedro por orden de Pedro, en su nombre y con su autoridad. No sería un imitador sino un “agente” de Pedro. Además, Robinson propone la hipótesis (que, para asombro suyo, parece no habersele ocurrido a nadie antes) de que ese agente de Pedro fue el propio Judas.

Ahora podemos volver al tema de la datación. Las dos “cartas católicas” en cuestión son probablemente algo posteriores a las cartas pastorales de Pablo (años 55-58), con las que comparten la insistencia en la conservación del depósito de la fe. Probablemente la carta de Judas, “*hermano de Santiago*” (Judas 1) es anterior a la muerte de Santiago, cabeza de la Iglesia de Jerusalén martirizado en el año 62 por instigación del sumo sacerdote Anano II. 2 Pedro sería posterior a Judas, pero anterior al último viaje de Pedro a Roma (no antes del año 62). Por lo tanto la fecha de composición más probable para ambas cartas sería 61-62. En este caso, 2 Pedro sería anterior a 1 Pedro. Según Robinson, 2 Pedro 3,1 (“*Queridísimos: ésta es ya la segunda carta que os escribo*”) no se refiere a 1 Pedro ni a una carta perdida de Pedro, sino a la carta de Judas.

Capítulo VII –La Epístola a los Hebreos

“Aparte de las profecías de la caída de Jerusalén en los evangelios sinópticos, no hay ninguna otra pieza de literatura del Nuevo Testamento que plantee tan agudamente como lo hace la epístola a los Hebreos la cuestión de su relación con los eventos del 70. (...) Todo el tema de Hebreos es la superación final por Cristo del sistema levítico, su sacerdocio y sus sacrificios. La destrucción del santuario, que llevó este sistema físicamente a su fin, debería seguramente, si hubiera ocurrido, haber dejado su marca en algún lugar. Es generalmente aceptado que no existe tal referencia o alusión; y sin embargo la epístola a los Hebreos está entre aquellos libros del Nuevo Testamento regularmente ubicados... ‘bajo Domiciano’.” (p. 200). Robinson señala irónicamente que muchos exégetas ubican la composición de los Evangelios sinópticos después del año 70 explicando sus profecías sobre la caída de Jerusalén, mientras que en el caso de Hebreos lo hacen explicando su silencio sobre esa caída. Cara, yo gano; cruz, tú pierdes...

Con respecto a este punto, consideremos solamente un texto de Hebreos: “*La Ley, en efecto –al no tener más que la sombra de los bienes futuros y no la misma realidad de las cosas– con los sacrificios repetidos año tras año en forma ininterrumpida, es incapaz de perfeccionar a aquellos que se acercan a Dios. De lo contrario, no se habrían ofrecido más esos sacrificios, porque los que participan de ellos, al quedar purificados una vez para siempre, ya no tendrían conciencia de ningún pecado. En cambio, estos sacrificios renuevan cada año el recuerdo del pecado, porque es imposible que la sangre de toros y chivos quite los pecados*” (Hebreos 10,1-4). Si los sacrificios del Templo de Jerusalén hubieran cesado antes de escribirse estas palabras,

ellas muy difícilmente habrían quedado así como están, sin modificación ni comentario, porque el fin del antiguo culto habría evidenciado todo lo que el autor de Hebreos intentó probar. En cambio la Epístola de Bernabé, también centrada en el tema de la relación entre el cristianismo y los ritos judíos, afirma explícitamente que el Templo fue destruido por los romanos como consecuencia de la rebelión judía (16,4).

A diferencia de otros estudiosos, Robinson se pronuncia a favor de la integridad de la carta a los Hebreos: *“En el caso de Hebreos 13 no hay la menor señal en la tradición manuscrita de que originalmente no perteneciera al resto. Y aunque el nivel de escritura es, naturalmente, diferente al moverse de sermón a correspondencia, no hay evidencia de un cambio de estilo. Kümmel dice sumariamente: ‘Nada sugiere la adición de una conclusión por otra mano’.*” (pp. 205-206).

Hebreos 13,24 da una clave de la localización de los destinatarios de la epístola: *“Los [hermanos] que vienen de Italia os saludan”*. Algunos interpretan esto como un saludo desde Italia. Robinson rechaza esa interpretación: *“En una carta, digamos, de Londres a una congregación en el exterior difícilmente sería natural escribir ‘los de Inglaterra’ (es decir, todos los ingleses) envían sus saludos. Sería más natural que en una carta a Londres los ingleses que están con el escritor se le unieran al expresar su amor a los que permanecen en la patria”* (p. 206). Ésta es una de las razones que hacen pensar a Robinson que la epístola fue dirigida a un grupo de judeocristianos dentro de la iglesia de Roma a fines de los años 60. Se trataría de personas más bien pudientes (cf. Hebreos 10,34) y con un fuerte sentido empresarial. Probablemente por eso, Hebreos utiliza ampliamente metáforas tomadas del lenguaje del comercio.

La gran severidad de algunos pasajes (como 6,4-6; 10,26-31; 12,15-29) es explicable sólo en circunstancias de persecución que involucraron la traición o apostasía de cristianos. Según Robinson, la única situación anterior al 70 que encaja con esta evidencia es la persecución de Nerón a los cristianos de Roma. Hebreos 13,7 (*“Acuérdense de quienes los dirigían, porque ellos les anunciaron la Palabra de Dios: consideren cómo terminó su vida e imiten su fe”*) puede ser una referencia a los martirios de San Pedro y San Pablo bajo el reinado de Nerón. Hebreos 12,4 (*“Después de todo, en la lucha contra el pecado, ustedes no han resistido todavía hasta derramar su sangre”*) lleva a pensar que el grupo al que se dirige la carta aún no ha tenido mártires. Probablemente ese grupo se ha mantenido al margen mientras otros cristianos eran perseguidos. Por eso el autor de Hebreos les recuerda su deber de solidaridad: *“Acuérdense de los que están presos, como si ustedes lo estuvieran con ellos, y de los que son maltratados, como si ustedes estuvieran en su mismo cuerpo”* (13,3). En cuanto a Hebreos 10,32-34 (*“Recuerden los primeros tiempos: apenas habían sido iluminados y ya tuvieron que soportar un rudo y doloroso combate, unas veces expuestos públicamente a injurias y atropellos, y otras, solidarizándose con los que eran tratados de esa manera. Ustedes compartieron entonces los sufrimientos de los que estaban en la cárcel y aceptaron con alegría que los despojaran de sus bienes, sabiendo que tenían una riqueza mejor y permanente”*), Robinson piensa que bien podría describir la expulsión de los judíos de Roma en el año 49. Por otra parte, Robinson piensa que

Hebreos 6,6 (“y a pesar de todo recayeron, es imposible renovarlos otra vez elevándolos a la conversión, ya que ellos por su cuenta vuelven a crucificar al Hijo de Dios y lo exponen a la burla de todos”), al igual que Juan 13,36 y 21,18, podría reflejar la conocida tradición del *Quo Vadis?*

Como, según Robinson, Hebreos refleja las muertes de Pedro y Pablo, pero no el alivio traído por el suicidio de Nerón en junio del 68, él fija tentativamente la fecha de composición de Hebreos en el año 67.

Con respecto a la cuestión de la autoría, Robinson se inclina por dar crédito a Tertuliano, quien atribuyó a Bernabé la carta a los Hebreos. Esta hipótesis tiene muchos puntos a favor: Bernabé era un judío levita nacido en Chipre (llamado originalmente José); perteneció al círculo paulino; era un apóstol, suficientemente conocido por los judeocristianos de Roma como para no necesitar una presentación personal; no era uno de los Doce Apóstoles pero fue de su generación, convivió con ellos y recibió sus enseñanzas; y se destacó en el género de la exhortación moral, al que corresponde la carta a los Hebreos. En 13,22 el autor se refiere a su epístola como “*estas palabras de exhortación*”; mientras que en Hechos 4,36 se nos dice que “Bernabé” (que significa “hijo de exhortación”) fue el sobrenombre dado por los Apóstoles a José. De todos modos, la fecha y la ocasión de la carta a los Hebreos son independientes de las hipótesis sobre su autoría.

Capítulo VIII –El libro del Apocalipsis

“El libro del Apocalipsis es el único entre los escritos del Nuevo Testamento que fue fechado en la tradición temprana” (p. 221). La fecha de composición del Apocalipsis manejada en forma prevalente por la tradición (en torno al año 95, al final del reinado de Domiciano) tiene su primer apoyo en un escrito del año 180 (aproximadamente) de Ireneo de Lyon, nativo de Asia Menor, quien conoció a Policarpo, obispo de Esmirna, quien a su vez conoció al Apóstol Juan. *“Es difícil creer que una obra tan vigorosa como el Apocalipsis pueda ser verdaderamente el producto de un nonagenario, como Juan el hijo de Zebedeo debe haber sido para entonces, incluso si él fuera tanto como diez años más joven que Jesús”* (p. 222).

En el siglo XIX en general los exégetas, incluso los racionalistas, tendían a asignar al Apocalipsis una fecha de redacción temprana (entre los años 68 y 70), contra la fecha tardía tradicional. En el siglo XX esa situación se revirtió a tal punto que Robinson sólo conoció a dos defensores contemp-ráneos de la datación temprana.

En cuanto a la evidencia interna del Apocalipsis, Robinson analiza en primer término los Capítulos 1-3: las cartas a siete iglesias del Asia Menor. Esta primera parte del Apocalipsis corresponde a una situación muy similar a la observada en 1 Pedro. *“Ambos [escritos] están dominados por una situación política que requiere el pseudónimo simbólico de ‘Babilonia’ y por una situación escatológica que obliga a la esperanza de que ahora la consumación no puede demorarse mucho. Ambos también presuponen que la persecución ha llegado bastante más lejos en Roma que en Asia”* (p. 226). También

hay importantes paralelos entre Apocalipsis 1-3 y Judas y 2 Pedro en cuanto a la denuncia de los falsos maestros, que en Apocalipsis 2,6.15 son identificados como nicolaítas. Al parecer los nicolaítas pretendían combinar la vida cristiana con el culto a los ídolos. Por otra parte, el Apocalipsis parece presuponer que la separación final de cristianos y judíos aún no había tenido lugar (cf. Apocalipsis 2,9; 3,9).

Robinson refuta dos objeciones habituales contra la datación temprana. 1) Muchos autores repiten que Policarpo, en su carta a los Filipenses, afirma que su propia iglesia de Esmirna fue fundada después de la muerte de Pablo, por lo que Apocalipsis 2,8-11 no pudo ser escrito en 68-70. Sin embargo, todo lo que Policarpo dice es que los filipenses se convirtieron al Evangelio antes que los esmirneanos. 2) También se objeta que Laodicea fue destruida por un terremoto en el año 60 ó 61, por lo que su iglesia no podía ser rica en 68-70. *“Pero la ciudad se enorgulleció de haberse reconstruido a sí misma sin esperar la ayuda de fondos imperiales, y hacia el final de la década bien puede haberse jactado, ‘soy rico, me he enriquecido y de nada tengo necesidad’ (Apocalipsis 3,17)”* (p. 230).

En cuanto a la segunda parte del Apocalipsis (Capítulos 4-22), Robinson analiza dos de sus temas principales: la persecución y el culto imperial. Apocalipsis 4-22 presupone claramente una gran persecución de los cristianos de parte del Imperio Romano. De la lista tradicional de diez grandes persecuciones romanas a la Iglesia, sólo las primeras dos (la de Nerón en torno al año 64 y la de Domiciano en torno al año 95) pueden ser las aludidas en el Apocalipsis. Robinson se inclina por la persecución de Nerón, entre otras razones porque fue mucho más grande y sangrienta que la de Domiciano. Además, por lejos la solución más extendida a la adivinanza de Apocalipsis 13,18 es la que afirma que 666 (“*el número de la bestia*”) representa el nombre “Nerón César”. Nerón, que se suicidó con su propia espada, bien puede ser la bestia que tenía una herida mortal de espada y sobrevivió –en sus sucesores tiránicos– (cf. Apocalipsis 13,3.12.14).

En cuanto a la objeción de que el decreto de adorar al emperador o su estatua no puede haber sido mencionado en 68-70, porque sería muy posterior, Robinson responde lo siguiente: *“Todo lo que uno puede decir es que aunque la evidencia del culto imperial no excluye una fecha domiciánica, tampoco la establece. El lenguaje de adoración obligatoria del emperador alrededor del mundo bajo pena de muerte en todo caso no está destinado a ser tomado literalmente. El rol del vidente es divisar, no describir. Lo que él ve en la visión no sucedió más en el tiempo de Domiciano que en el tiempo de Nerón: él está proyectando sobre el fin –la era de Nerón redivivo– el resultado inevitable de una tiranía totalitaria”* (pp. 237-238).

El autor analiza en profundidad este pasaje clave para la datación del libro: *“Las siete cabezas son siete colinas sobre las cuales la mujer está sentada, y también son siete reyes: cinco cayeron, uno subsiste, otro aún no ha llegado y cuando llegue debe permanecer un poco de tiempo. La bestia que existía, pero ya no existe, es el octavo, aunque también es uno de los siete, y va hacia la perdición”* (Apocalipsis 17,9-11). Roma es la ciudad de las siete colinas. Los siete reyes son evidentemente siete

emperadores de Roma. Si se lee este pasaje sin la idea preconcebida de que el sexto rey tiene que ser Domiciano, la interpretación del pasaje es muy simple y natural. Los primeros cinco reyes, que ya han caído, son Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón. El sexto rey, que subsiste, es Galba, que reinó del 8 de junio del 68 al 15 de enero del 69. El séptimo rey, que aún no ha llegado y cuando llegue debe permanecer un poco de tiempo, es Otón, que reinó del 15 de enero al 16 de abril del 69. La bestia, el octavo rey, es también simbólicamente Nerón (uno de los siete) redivivo. Por lo tanto el Apocalipsis mismo dice que él ha sido escrito en 68-69.

Robinson piensa que el autor del Apocalipsis compartió los sufrimientos de los cristianos en Roma durante y después de la persecución de Nerón y replantea una tesis de Edmundson que reconcilia ingeniosamente el dato de la tradición (Juan fue exiliado por Domiciano y restaurado por Nerva) con la datación temprana del Apocalipsis. Domiciano, futuro emperador, habría enviado a Juan al exilio en el año 70, siendo cónsul imperial en Roma, y Nerva, otro futuro emperador, su colega en el consulado, habría anulado la orden de Domiciano al año siguiente.

Por último, tampoco el Apocalipsis contiene ninguna referencia explícita a la destrucción de Jerusalén y su Templo por los romanos, lo cual sería muy extraño si hubiera sido escrito después del año 70.

Capítulo IX –El Evangelio y las Epístolas de Juan

Con respecto a la cuestión de la autoría de la literatura joánica (Juan, 1 Juan, 2 Juan, 3 Juan y Apocalipsis) las posturas de los académicos varían mucho: desde la de quienes sostienen que el Apóstol Juan, hijo de Zebedeo, es el autor de los cinco libros, hasta la de quienes sostienen que él no es el autor de ninguno de los cinco libros, pasando por casi todas las posiciones intermedias posibles. Sin embargo, a pesar de sus grandes diferencias sobre la cuestión de la autoría, la gran mayoría de los estudiosos concuerda en fechar los cinco libros más o menos en los años 90-100. Robinson se inclina a pensar que el cuarto Evangelio y las tres epístolas joánicas fueron escritas por la misma persona y que esa persona es el Apóstol Juan. También, aunque muchos los distinguen, piensa que el Apóstol Juan es “el discípulo amado”, tan mencionado en el cuarto Evangelio (mientras que allí ese Apóstol no es mencionado nunca por su nombre). En cambio piensa que el Apocalipsis puede haber sido escrito por otro Juan, aunque perteneciente al mismo círculo joánico.

Las fuentes más antiguas (Ireneo de Lyon, hacia el año 180; Canon Muratoriano, fin del siglo II; Clemente de Alejandría, hacia el año 210; Eusebio de Cesarea, hacia el año 325; etc.) dicen que el cuarto Evangelio fue compuesto por el Apóstol Juan y que el Apóstol Juan murió viejo, ¡pero no dicen que fue en su vejez que él compuso el cuarto Evangelio! Esa inferencia aparece tardíamente: hacia el año 375, en una obra de Epifanio.

Los críticos radicales como Baur comenzaron datando el Evangelio de Juan hasta tan tarde como el año 170, pero desde entonces se han visto obligados a reconocer fechas

cada vez más tempranas. Después del descubrimiento del papiro P52, la hipótesis de que Juan fue escrito hacia la última década del siglo I fue casi universalmente aceptada. En las recientes introducciones al NT o al Evangelio de Juan, la cuestión de la fecha de composición de este último se suele despachar en pocas palabras y muchas veces sin dar ningún argumento. A veces se ofrece el argumento de que Juan conoció y utilizó a uno o más de los Evangelios Sinópticos. Ahora bien, habiendo Robinson ya probado que la tesis tradicional de la redacción temprana de Mateo, Marcos y Lucas es no sólo defendible sino muy plausible, ese argumento no prueba que Juan haya sido escrito tan tardíamente.

Los trabajos del teólogo protestante inglés Charles Harold Dodd (1884-1973), especialmente *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (1963), demostraron que la tradición que está detrás del Evangelio de Juan está tan cerca de la fuente palestinese como las que están detrás de los otros tres Evangelios canónicos. Juan presenta con exactitud (a veces más que los Sinópticos) la topografía de Jerusalén, la situación política y las divisiones geográficas y psicológicas de Palestina anteriores a la “guerra judía” y usa “*metáforas y argumentos que serían ‘apenas inteligibles’ fuera de un contexto puramente judío en el período más temprano*” (p. 264). Esto plantea la siguiente cuestión capital: ¿cuál fue la relación del evangelista con esa tradición antigua? O, en otras palabras, ¿cómo cubrir la gran brecha temporal existente entre ambos (fuente y Evangelio)? Robinson analiza las tres formas posibles de resolver este problema: 1) negar que la tradición esté tan cerca a los eventos en el espacio o el tiempo como se afirma; 2) llenar la brecha estableciendo una cadena continua de enlaces entre sus dos extremos; 3) negar que el evangelista esté tan alejado o aislado de su tradición como se afirma.

Robinson piensa que el primer enfoque ha sido superado por Dodd y otros. “*No es necesario repetir aquí la masa de evidencia que en los años recientes ha llevado a una revaloración importante de la tradición histórica que está detrás del cuarto Evangelio, reforzando la conclusión, sostenida todo el tiempo por académicos conservadores, de que refleja un contacto íntimo con un mundo palestinese borrado del mapa en el 70 DC*” (pp. 267-268).

El autor toma a Raymond Edward Brown (1928-1998), sacerdote y exégeta católico estadounidense, como representante típico del segundo enfoque. Brown postula un mínimo de cinco etapas en la composición del cuarto Evangelio: a) entre los años 40 y 60, el Apóstol Juan conserva un cuerpo de material tradicional sobre las palabras y obras de Jesús; b) hasta el año 75, los discípulos de Juan desarrollan este material en estilo joánico; c) hacia el año 80, uno de esos discípulos (el evangelista) organiza el material en un Evangelio escrito en griego; d) hacia el año 90, el evangelista produce una segunda edición de ese Evangelio; e) hacia el año 100, otro discípulo (el redactor) produce la tercera y última edición del cuarto Evangelio. Robinson rechaza algunos de los argumentos de Brown (por ejemplo, no considera que la crítica moderna haya demostrado que la historia de la unción en Juan 12,1-7 sea una amalgama de dos historias diferentes) y termina insinuando que, dado que Brown supuso un desarrollo

más o menos paralelo de los cuatro Evangelios, si (como Robinson ha querido mostrar) los Evangelios Sinópticos son anteriores al 70, no habría buenas razones para postular un período de composición del Evangelio de Juan que duplica con creces al de los otros tres Evangelios.

Para apoyar el tercer enfoque, el autor comienza rechazando el argumento de que Juan presupone la expulsión formal de los cristianos de la Sinagoga. Anatematizar a los herejes ya era una disciplina regular en Qumran; y las palabras que designan ese tipo de exclusión de la comunidad religiosa son utilizadas en muchos otros libros del Nuevo Testamento.

El Evangelio de Juan está lleno de polémicas contra “los judíos” (los judíos que rechazan a Cristo, se sobreentiende), pero no tiene una sola alusión a la destrucción ni a la ruina del Templo, ni a la caída de Jerusalén. Algunos creen ver una alusión a ese hecho histórico en las palabras de los líderes judíos en Juan 11,47-50. Pero el propio evangelista dice enseguida que lo que Caifás profetizó fue la muerte redentora de Jesús (cf. Juan 11,51-52). Robinson concluye que no es verosímil que el cuarto Evangelio haya sido escrito después del 70; incluso ha debido ser escrito un poco antes. Él piensa que el horizonte histórico que corresponde al cuarto Evangelio es el del año 65.

Robinson argumenta que Juan está dirigido principalmente a los judíos, no a los gentiles. De hecho ni siquiera se menciona a los gentiles, exceptuando a Pilato y sus soldados. Éste es quizás el mejor lugar para insertar un argumento muy fuerte que Jean Carmignac extrajo de *Redating the New Testament*, pero que él desarrolló más claramente que el propio Robinson. Ese argumento se basa en la diferente situación del pagano y del judío que se convertían al cristianismo. El pagano necesitaba aceptar principalmente seis verdades religiosas totalmente nuevas para él: 1) la existencia de Dios (los paganos creían en dioses, no en un Dios único y personal); 2) que Dios creó el mundo (la noción de creación era desconocida fuera del judaísmo); 3) que Dios ha hablado en el Antiguo Testamento; 4) que Dios ha querido salvar a su pueblo y le ha prometido un Mesías; 5) que este Mesías es Jesús; y 6) que Jesús es el Hijo de Dios. En cambio el judío ya creía en las cuatro primeras verdades; por lo tanto, para hacerse cristiano, sólo tenía que añadir a su fe las últimas dos verdades: que el Mesías es Jesús, y que Jesús es el Hijo de Dios. Ahora bien, en casi todo el NT se dan por supuestas la existencia de Dios, la creación, la inspiración de la Escritura y la promesa del Mesías, pero en cambio a menudo se intenta probar que Jesús es el Mesías y el Hijo de Dios. Hay una excepción: el discurso de San Pablo en el Areópago de Atenas (Hechos 17,22-31), donde él, por única vez, habla ante un auditorio puramente pagano. Allí Pablo aborda inmediatamente los temas de la existencia de Dios, la creación y el envío de un salvador de parte de Dios, temas totalmente desconocidos por los paganos y no tratados en el resto del Nuevo Testamento. De todo esto se deduce que, cuando fue escrito el NT, la misión cristiana tenía todavía como destinatarios principales a los judíos y los prosélitos (paganos integrados al judaísmo, que ya tenían la fe judía). Pero esta situación sólo se dio en las primeras décadas de la historia de la Iglesia. A pesar de la concentración inicial de la misión cristiana en las comunidades judías, el cristianismo se expandió tanto

entre los paganos que ya hacia el año 70 en varios sitios las comunidades cristianas estaban formadas en su mayoría por personas venidas directamente del paganismo. Este fenómeno se acentuó mucho más después del año 70 y de la expulsión de los judeocristianos de la Sinagoga. De aquí se puede concluir que todo el NT es anterior al año 70 (cf. Jean Carmignac, *Juifs et païens face à la conversion au Christ et date du Nouveau Testament selon Robinson –Conférence de Septembre 1978*, en: *Les Nouvelles de l'Association Jean Carmignac*, n° 1 –Janvier 1999, pp. 2-4; www.abbe-carmignac.org).

Según Robinson, no hay duda de que Juan 21 es un epílogo agregado posteriormente al cuarto Evangelio, que originalmente tenía un “final redondo” en 20,31. También es casi seguro que Juan 21,18-23 presupone la muerte de Pedro, lo que ubica Juan 21 algún tiempo después del año 65.

En cuanto al prólogo (Juan 1,1-18), Robinson no ve “ninguna razón para suponer que sea no cristiano en su origen o para atribuirlo a otra mano” (pp. 282-283). “*El material de Qumran... ha matado todo dogmatismo acerca de que las categorías joánicas fundamentales deben ser helenísticas y tardías. Igualmente el estudio del nuevo material gnóstico ha servido para demostrar el abismo más que las semejanzas entre el cuarto Evangelio y los sistemas gnósticos del siglo II*” (p. 284).

Las epístolas de Juan fueron destinadas originalmente a comunidades judeocristianas del Asia Menor. Presentan características muy semejantes a las de Judas y 2 Pedro: total ausencia de referencias a la persecución y énfasis en la denuncia de los falsos maestros. Es pues razonable suponer que todas esas epístolas fueron compuestas más o menos al mismo tiempo. 1, 2 y 3 Juan presuponen que el Apóstol Juan ha orientado a las comunidades en cuestión durante unos cuantos años.

Robinson dedica la parte final del Capítulo (pp. 298-311) a discutir la cuestión de la autoría del Evangelio y las Epístolas de Juan. En resumen, Robinson considera erróneo rechazar la identidad entre el Apóstol Juan y el evangelista o entre aquél y “el discípulo amado”. Como resultado de sus análisis, propone el siguiente cronograma tentativo: 30-50, formación de la tradición joánica y del protoevangelio en Jerusalén; 50-55, primera edición de nuestro Evangelio actual en Asia Menor; 60-65, 2, 3 y 1 Juan; 65+, la forma final del Evangelio, con prólogo y epílogo (cf. p. 307).

Capítulo X –Una posdata post-apostólica

En el Capítulo X Robinson examina este problema: si todos los libros canónicos del NT deben ser datados antes del año 70 (como él ha sostenido en los nueve capítulos anteriores), ¿el período 70-100 (que antes se pensaba ocupado por gran parte del NT) debería considerarse ahora como vacío o casi vacío de literatura cristiana? ¿No se genera así una distancia temporal excesiva entre el NT y las primeras producciones literarias de la época sub-apostólica?

Robinson analiza detenidamente cuatro de esas producciones: la Epístola de Bernabé, el Pastor de Hermas, la Didajé y la Primera Epístola de Clemente. Como me resulta

imposible resumir sus argumentos, me limito a presentar sus resultados: “*Para concluir, parecería haber muy poco en contra de la siguiente secuencia: la Didajé, 40-60; I Clemente, principios del 70; la Epístola de Bernabé, c. 75; el Pastor de Hermas, -c. 85*” (pp. 334-335).

Generalmente se considera que I Clemente es del año 95 o 96, porque se entiende que fue escrita mientras Clemente era Obispo de Roma; pero Robinson piensa que, al escribir esa epístola, Clemente no era todavía el Obispo, sino algo así como el secretario de relaciones exteriores de la Iglesia de Roma, como parece sugerir también el Pastor de Hermas.

Capítulo XI –Conclusiones y corolarios

El autor comienza el Capítulo XI presentando diez observaciones generales (cf. pp. 336-348):

- 1) Hay poca evidencia interna para la datación de cualquiera de los libros del NT.
- 2) Con respecto a la evidencia externa en el testimonio de la Iglesia primitiva, la situación no es muy diferente.
- 3) La pequeña cantidad de literatura cristiana primitiva y su carácter ocasional hacen que el argumento del silencio (que tal o cual libro del NT no existía o no era conocido por no ser citado o atestiguado) sea extremadamente precario.
- 4) Con respecto al uso corriente, conviene apelar a un mucho mayor rigor y reserva en el uso del argumento de las citas como un indicador para la datación.
- 5) Parece apropiada una crítica similar de la seguridad con que muchos académicos se han pronunciado sobre las supuestas profecías después del evento.
- 6) También es aleccionador descubrir cuán poca base existe para muchas de las fechas asignadas confiadamente por expertos modernos a los documentos del NT.
- 7) Hay una ceguera en apariencia casi voluntaria de los investigadores a cosas que parecen obvias (por ejemplo, por qué Hechos termina donde lo hace).
- 8) Muchas dataciones de libros del NT han sido determinadas más por un proceso de eliminación que por indicaciones positivas.
- 9) Se observa subjetividad en la evaluación de los intervalos requeridos para el desarrollo, la distribución y la difusión.
- 10) Por último, cabe señalar la multiforme tiranía de los supuestos no examinados, debidos muchas veces a las modas o a la pereza académica.

Pasando a las conclusiones, Robinson enumera los libros del NT en el que él cree que ha sido su orden aproximado de composición final. Sin embargo, indica que se debe tener en cuenta que algunos libros (principalmente los Evangelios) deben ser vistos como el producto de un período de gestación mucho más largo. Simplemente no es posible decir que Marcos fue escrito en el año ‘x’ del mismo modo en que, con bastante precisión, podemos decir que I Corintios fue escrita en el año ‘y’.

A continuación reproduzco la lista de libros del NT y sus fechas. Las estaciones corresponden al hemisferio norte. El símbolo “c.” significa *circa* (=aproximadamente).

El símbolo “+” al final significa “o algo después”. El símbolo “-” al principio significa “o algo antes”.

Santiago	c. 47-48
I Tesalonicenses	principios del 50
II Tesalonicenses	50-51
I Corintios	primavera del 55
I Timoteo	otoño del 55
II Corintios	principios del 56
Gálatas	más tarde en el 56
Romanos	principios del 57
Tito	fines de la primavera del 57
Filipenses	primavera del 58
Filemón	verano del 58
Colosenses	verano del 58
Efesios	más tarde en el verano del 58
II Timoteo	otoño del 58
Marcos	c. 45-60
Mateo	c. 40-60+
Lucas	-57-60+
Judas	61-62
II Pedro	61-62
Hechos	-57-62+
II, III y I Juan	c. 60-65
I Pedro	primavera del 65
Juan	c. -40-65+
Hebreos	c. 67
Apocalipsis	fines del 68 (-70)

Robinson extrae tres corolarios de estas conclusiones.

1) Todos los varios tipos de literatura de la Iglesia primitiva estaban naciendo más o menos concurrentemente en el período entre 40 y 70. Es lo que cabría naturalmente esperar.

2) El patrón de la historia de la Iglesia primitiva sugerido por los documentos del NT ahora refuerza el que se deduce independientemente de los Hechos de los Apóstoles.

3) Así como la reducción de la datación del NT de 50-150+ a 50-100+ desacreditó algunas de las formas más extremas de escepticismo acerca de la tradición cristiana, así también una ulterior reducción de las dataciones finales en más de la mitad, desde -50 a -70 debe tender a reforzar un mayor conservadorismo. El autor, que no ha dejado de ser un teólogo ultra-liberal, insiste en que sus conclusiones no vuelven inútil el estudio crítico del NT de los últimos 200 años y que él no quiere apoyar una aproximación oscurantista o literalista al NT; pero admite que las dataciones más tempranas vuelven menos probables las distorsiones entre los eventos de la vida, muerte y resurrección de

Jesús y los escritos eclesiásticos.

Terminaré esta reseña reproduciendo “*un comentario algo travieso*” de A. H. N. Green-Armytage que Robinson incluye en la p. 356: “*Hay un mundo –no digo un mundo en el que todos los académicos viven sino de todos modos uno en el que todos ellos se extravían a veces, y que algunos de ellos parecen habitar permanentemente– que no es el mundo en el que yo vivo. En mi mundo, si The Times y The Telegraph cuentan una misma historia en términos algo diferentes, nadie concluye que uno de ellos ha copiado al otro, ni que las variaciones de la historia tienen algún significado esotérico. Pero en ese mundo del que estoy hablando esto se daría por sentado. Allí, ninguna historia se deriva nunca de los hechos sino siempre de la versión de la misma historia de alguien más. (...) En mi mundo, casi cada libro, excepto algunos de los producidos por departamentos del Gobierno, es escrito por un autor. En ese mundo casi cada libro es producido por un comité, y algunos de ellos por una serie completa de comités. En mi mundo, si yo leo que el Sr. Churchill, en 1935, dijo que Europa se estaba dirigiendo hacia una guerra desastrosa, yo aplaudo su previsión. En ese mundo, ninguna profecía, por más que esté enunciada en forma vaga, es hecha jamás excepto después del evento. En mi mundo decimos ‘La primera guerra mundial tuvo lugar en 1914-1918’. En ese mundo ellos dicen ‘La narrativa de la guerra mundial tomó forma en la tercera década del siglo XX’. En mi mundo los hombres y mujeres viven durante un tiempo considerable –setenta, ochenta, incluso cien años– y están equipados con una cosa llamada memoria. En ese mundo (al parecer) ellos vienen a la existencia, escriben un libro y perecen en el acto, todo en un relámpago, y se nota de ellos con asombro que ‘preservan trazas de tradición primitiva’ acerca de cosas que ocurrieron bien dentro de su propio tiempo de vida adulta.*”

6. EL NACIMIENTO DE LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

Reseña de: **Jean Carmignac**, *La naissance des Évangiles synoptiques*, François-Xavier de Guibert, *Quatrième édition*, Paris 2007.

Introducción

Jean Carmignac (1914-1986), sacerdote católico francés y gran exégeta, fue fundador de la *Revue de Qumran* y especialista indiscutido (uno de los principales del mundo) en los manuscritos del Mar Muerto. En 1961-1963, en colaboración con otros tres expertos, publicó en dos tomos los textos de Qumran, traducidos del hebreo al francés y comentados. Cuenta Carmignac que, al traducir esos textos, constató muchas relaciones con el Nuevo Testamento, por lo que se propuso escribir un comentario del Nuevo Testamento a la luz de los documentos del Mar Muerto. En 1963, habiendo comenzado con el Evangelio de Marcos, ensayó traducirlo del supuesto original griego al hebreo de Qumran (el hebreo del tiempo de Jesús, un poco distinto del hebreo bíblico y bastante diferente del hebreo de la *Mishnah*) para su simple uso personal, a fin de facilitar la comparación con los citados documentos. Había imaginado que esa traducción sería muy difícil; quedó muy asombrado al descubrir que, por el contrario, la traducción era muy fácil. **Después de sólo un día de trabajo, quedó convencido de que el texto griego de Marcos era una traducción de un original hebreo.** El traductor realizó su trabajo con extrema fidelidad, traduciendo del hebreo al griego palabra por palabra, e incluso conservando en griego el orden de las palabras exigido por la gramática hebrea. Ni siquiera un semita que hubiese aprendido muy tarde el griego habría sufrido un apego tan grande a su lengua materna. Al menos de vez en cuando se habría tomado alguna libertad, recurriendo a una fórmula corriente en griego. Pero no. Nuestro Evangelio de Marcos es la obra de un traductor que respetó al máximo (calcándolo) un texto hebreo (o tal vez arameo, otra lengua semítica, similar al hebreo) que tenía ante sí. El autor sostiene que: *“El griego de los Evangelios no es un mal griego: no contiene errores de concordancia, ni errores de conjugación, ni errores patentes contra la sintaxis... Tampoco es un griego torpe. No es como ‘mi’ inglés, que es una mezcla de francés y de inglés, donde las influencias de las dos lenguas se armonizan mal, donde los giros son incómodos y torpes. En los Evangelios, ni incomodidad ni torpeza; muy por el contrario, una belleza simple y espontánea, que es la belleza habitual de la prosa semítica. Los Evangelios no fueron compuestos por semitas que conocían mal el griego y hablaban o escribían una jerga anfibia, intermedia entre las dos lenguas. Fueron redactados por personas que escribían bien, pero según los procedimientos semíticos, y fueron traducidos en un griego muy correcto por otras personas que querían calcar los términos de las primeras... El griego de los Evangelios... es el buen griego de un traductor respetuoso de un original semítico, del que conserva el sabor y el perfume.”* (pp. 11-12).

¿Los Evangelios podrían ser la obra de griegos que imitaran el estilo semítico (concretamente, el de la Biblia de los Setenta, la primera traducción griega de la Biblia

hebrea)? No se conoce ni una sola obra que reproduzca un estilo tan particular. “*Que aquí o allá los autores de los Evangelios hayan retomado tal fórmula o tal expresión de los Setenta es del todo natural. Pero entre esos préstamos ocasionales y una mezcla continua, ¡qué diferencia! Incluso nuestros predicadores más enamorados del ‘estilo bíblico’ están muy lejos de expresarse de continuo como Isaías, como los Salmos, como Marcos, Juan o Pablo. Y hacer de la lengua tan límpida de los Evangelios un ejercicio artificial ‘a la manera de...’ es desfigurarla totalmente.*” (p. 12). Por otra parte, la comparación con los Setenta es pertinente en cuanto que también ésta es una traducción literal del hebreo (o, en algunos casos, arameo) al griego.

Carmignac afirma que Mateo es tan semítico como Marcos. Y acerca de Mateo poseemos el testimonio de Papías (hacia el año 130) y de varios Padres de la Iglesia posteriores que afirman conocer un Mateo hebreo. La gran mayoría de los exégetas sostiene la tesis de la prioridad de Marcos. Por lo tanto, en lugar de decir: “puesto que Mateo es posterior a Marcos, debe estar como él en griego”; ¿por qué no decir: “puesto que Marcos es anterior a Mateo, debe estar como él en hebreo”? (cf. p. 13).

“*El caso de Lucas es diferente. Él ha compuesto manifiestamente su Evangelio en griego, como lo prueba el bello período griego que constituye su prólogo (1,1-4). Y sin embargo se observan en él los semitismos más inesperados, diseminados en medio de expresiones de un griego más elegante. Para explicar todo esto, la hipótesis más normal es suponer que él trabajó sobre documentos semíticos, traducidos muy literalmente, que insertó en su propia redacción, a veces retocándolos y a veces conservando su rugosidad.*” (p. 14).

Dice Carmignac que, sin haber buscado resolver el famoso “problema sinóptico”, a medida que prosiguió su estudio se le impuso una hipótesis de conjunto al respecto. Él reconoce de buen grado que su hipótesis no tiene nada muy personal, porque todos sus detalles han sido ya propuestos por diversos sabios anteriores. “*Yo no la considero como definitiva, porque todavía no he retraducido en hebreo la totalidad de Mateo y de Lucas. Pero... pienso que puedo considerar esta visión de conjunto como una hipótesis de trabajo, provisoriamente válida.*” (p. 14).

Carmignac se propuso exponer los resultados de sus veinte años de estudio de los Evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas) en gruesos volúmenes técnicos y después presentarlos al gran público en un pequeño volumen. “*Pero varios amigos se coaligaron para persuadirme de comenzar por este pequeño volumen: ellos han hecho valer que yo me arriesgaba fuertemente a estar en el cementerio antes de haber terminado las grandes obras; y que después de ya varios años mis investigaciones no modificaron más mis conclusiones, por lo que yo podía honestamente comenzar a divulgarlas.*” (pp. 7-8). El tiempo demostró que el Padre Carmignac hizo muy bien en escuchar a sus amigos. Habiendo publicado *El nacimiento de los Evangelios sinópticos* en 1984 para divulgar de forma accesible y sintética los principales resultados de sus veinte años de estudio sobre la formación de los Evangelios sinópticos, Carmignac falleció sólo dos años después. Más allá de esta brillante obra, **la mayor parte de sus investigaciones sobre este tema permanece inédita.**

Traducciones anteriores

Para evitar errores en su traducción de los Evangelios al hebreo, Carmignac decidió comparar su propia traducción con traducciones anteriores. Su búsqueda de antecedentes arrojó grandes resultados. El autor afirma: *“Actualmente conozco alrededor de noventa traducciones hebreas del Nuevo Testamento. Una treintena no conciernen más que a los Hechos, las Epístolas o el Apocalipsis. Pero unas sesenta conciernen a los Evangelios, en todo o en parte. Sin hablar de las múltiples citas de los Evangelios en los tratados medievales de controversia entre judíos y cristianos, de los que bastantes están redactados en hebreo”* (p. 16). Carmignac presenta una larga lista de esas traducciones anteriores. La gran mayoría son obras conservadas de traductores conocidos, aunque no siempre por su nombre. Estas obras cubren un período de 600 años, del siglo XIV al siglo XX. Muchas fueron compuestas por judíos y muchas otras por cristianos. Carmignac también enumera seis traducciones conservadas de origen desconocido y doce traducciones desaparecidas de origen conocido. *“Estas listas ciertamente no son completas. Pero el estado presente de esta documentación ya permite emprender un trabajo serio. Tantas traducciones, hechas por tantos autores diferentes, que a menudo no se conocían los unos a los otros, constituyen un tesoro inapreciable, en particular las de Delitzch, que son el fruto de 52 años de trabajo, con la colaboración de los mejores sabios de la época. Toda esta ciencia, todos estos trabajos están a nuestra disposición. Cuando los traductores, en su gran mayoría, concuerdan sobre un punto, se lo puede considerar como sólidamente establecido. Cuando ellos divergen, como ocurre muy frecuentemente, se puede esperar que uno al menos ha acertado y un examen atento permite apreciar el valor de cada sugerencia.”* (pp. 21-22). Así, según Carmignac, podremos aproximarnos gradualmente a los textos originales de los Evangelios.

Lamentablemente esas traducciones, salvo unas pocas, son muy difíciles de encontrar. Por eso **Carmignac consagró sus recursos a editar una colección de traducciones hebreas de los Evangelios**. Llegó a publicar los cuatro primeros volúmenes y tenía otros en preparación. El Capítulo 2 concluye con estas palabras programáticas: *“El ideal sería incluir en esta colección todas las traducciones existentes. Después de mí, quizás otro lo hará.”* (p. 23).

El argumento de los semitismos

Para demostrar que los Evangelios sinópticos fueron redactados originalmente en hebreo, Carmignac emprendió el estudio de los “semitismos”, es decir de las influencias semíticas que a veces afectan y deforman el griego del Nuevo Testamento. Ya Orígenes y San Jerónimo explicaron muchas veces el griego del Nuevo Testamento mediante el hebreo. El estudio de los semitismos del Nuevo Testamento recibió un fuerte impulso en 1518, gracias a una obra de Erasmo. Su trabajo fue continuado por excelentes filólogos de las principales universidades de Alemania y Holanda. Los tratados y las tesis

consagrados a este problema entre 1550 y 1750 superan la centena. Muchos de estos humanistas tenían una cultura prodigiosa: no sólo conocían el griego, sino también el hebreo, el siríaco e incluso el árabe. En cambio hoy muchos expertos en el Nuevo Testamento están tan especializados en griego que han descuidado el hebreo. Carmignac menciona especialmente a 16 autores del período histórico referido que contribuyeron a elaborar una teoría de los semitismos cada vez más completa. Sin embargo, hoy todo eso ha sido olvidado. A pesar de su valor científico, sus obras son hoy muy difíciles de encontrar.

El estudio de los semitismos recibió tres fuertes ataques sucesivos que lo debilitaron mucho. El primer ataque fue lanzado en 1556 por el protestante Teodoro de Beza, sucesor de Calvino en Ginebra. Según Teodoro de Beza y sus discípulos, Dios dictó a los escritores inspirados las palabras que debían usar; por lo tanto, admitir los semitismos del Nuevo Testamento equivale a acusar al Espíritu Santo de utilizar barbarismos o solecismos en la lengua griega. Hoy esta objeción nos resulta ridícula, porque sabemos bien que la inspiración divina de la Biblia no es un dictado palabra por palabra, sino una acción de Dios en la inteligencia y la voluntad del hagiógrafo que respeta su personalidad. Pero en los siglos XVI y XVII esta objeción pareció irrefutable a muchos, que en consecuencia negaron los semitismos o los explicaron inventando una lengua especial del Espíritu Santo, la “lengua helenística”. Así podían afirmar que en el Nuevo Testamento el Espíritu Santo empleó a la perfección esta lengua forjada por Él mismo.

Hacia fines del siglo XVIII los semitismos sufrieron un segundo ataque, esta vez de parte del naciente racionalismo bíblico. Para explicar “racionalmente” el origen del cristianismo, los racionalistas debían suponer un cierto tiempo de fermentación entre la vida de Jesús y los relatos evangélicos. Así, Baur y la escuela de Tubinga retardaron la composición de los Evangelios al siglo II (años 130-170); pero cuanto mayor era ese retardo, más molestaba la presencia de los semitismos. “*Entonces se estableció la moda, sea de descuidar este problema, sea de descartarlo por un vago recurso a la lengua materna de los evangelistas o a su deseo de imitar a los Setenta*” (p. 28).

“*Hacia el fin del siglo XIX, quizás bajo la influencia de Franz Delitzch, el viento cambia y se vuelve a estudiar seriamente los semitismos*” (Ídem). Pero entonces sobrevino el tercer ataque, esta vez de parte de la filología. El descubrimiento en Egipto de una gran cantidad de papiros contemporáneos de los comienzos de la era cristiana permitió a los filólogos estudiar más a fondo el griego bíblico y explicar algunos de los supuestos semitismos sin recurrir a las lenguas semíticas. Aunque este estudio tenía sólidas bases científicas, muchos filólogos hicieron una generalización indebida y así concluyeron que los semitismos no existían, o eran demasiado pocos y sin mucha importancia.

“*Para salir finalmente de este diálogo de sordos (entre los adversarios y los partidarios de los semitismos) se debería retomar el problema desde la base y permanecer sobre el plano estrictamente científico*” (p. 29). Es lo que Carmignac intenta hacer en el resto del Capítulo 3.

Nueve clases de semitismos

Para demostrar que Mateo, Marcos y las fuentes de Lucas fueron redactados originalmente en una lengua semítica (hebreo o, con menor probabilidad, arameo), el autor estudia los “semitismos”, es decir las influencias semíticas que a veces afectan y deforman el griego del Nuevo Testamento. Carmignac clasifica a los semitismos en las siguientes nueve categorías.

Semitismos de préstamo: consisten en el uso de términos prestados de lenguas semíticas (como “*alleluia*”) o de transcripciones de vocablos semíticos (como “Mesías”).

Semitismos de imitación: consisten en la reproducción de una expresión de los Setenta (una traducción del Antiguo Testamento al griego utilizada por los judíos helenizados y por los primeros cristianos).

Semitismos de pensamiento: consisten en la ausencia de asociación y de subordinación y en la amplitud de las exposiciones propias de las lenguas semíticas. Por ejemplo, en lugar de escribir simplemente “él vino”, los semitas preferían escribir “él se levantó y vino”.

Semitismos de vocabulario: consisten en usar una palabra en alguno de los sentidos que esa palabra tiene en una lengua semítica. Por ejemplo, entre los semitas la palabra “hijos”, además de indicar una estricta relación de parentesco, puede indicar una relación bastante más extendida. Así, en lugar de decir “ciudadanos del reino”, en los Evangelios se dice a veces “hijos del reino”.

En principio estas primeras cuatro clases de semitismos (de préstamo, de imitación, de pensamiento y de vocabulario) no sirven como pruebas de que la lengua original de los Evangelios Sinópticos fue el hebreo o el arameo, porque siempre se puede suponer que esos semitismos provienen de la influencia de la lengua materna de los redactores semíticos de los Evangelios en lengua griega.

Semitismos de sintaxis: consisten en el uso de expresiones griegas con particularidades sintácticas propias de una lengua semítica. Por ejemplo, para decir “en la casa del rey”, el hebreo (y a veces el arameo) suprime el primer artículo y dice “en casa del rey”. Un semita greco-parlante tenderá a omitir el artículo en ese caso, como se constata varias veces en el Nuevo Testamento. En principio, también los semitismos de sintaxis pueden proceder de la influencia de la lengua materna de los evangelistas; pero si estos errores de sintaxis son demasiado frecuentes, esta explicación se vuelve inverosímil y es preciso admitir que provienen de un traductor demasiado servil, que desea calcar hasta en los menores detalles un texto considerado como sagrado.

Semitismos de estilo: la poesía griega tiene leyes muy precisas, que requieren un orden estricto de las sílabas largas o breves que forman un verso. En cambio en la poesía hebrea hay libertad sobre el número y el tipo de las sílabas y la unidad poética no es el verso sino la estrofa. La poesía hebrea hace rimar el pensamiento (paralelismo), no la sonoridad de la última sílaba del verso, como la poesía en español. Los poemas de los Evangelios (el *Benedictus*, el *Magnificat*, el Padrenuestro, el Prólogo de Juan, la Oración

Sacerdotal de Juan 17) no respetan las reglas de la poesía griega, sino las reglas de la poesía hebrea.

Semitismos de composición: consisten en procedimientos de composición de un texto que sólo pueden ser explicados por medio de un texto original semítico. Por ejemplo, ése es el caso del *Benedictus* (Lucas 1,68-79), poesía compuesta de tres estrofas, cada una de las cuales tiene siete versos. En hebreo, los tres primeros versos de la segunda estrofa comienzan con verbos cuyas raíces aluden a los nombres de los tres protagonistas: Juan, Zacarías e Isabel. Esta triple evocación sólo existe en hebreo. Las traducciones al griego o a otras lenguas no la conservan. Carmignac indica unos 30 ejemplos de semitismos de composición en los Evangelios sinópticos (cf. pp. 36-40).

Semitismos de transmisión: consisten en errores de los copistas del texto original semítico. En los textos hebreos las vocales no se escribían y debían ser adivinadas por el lector, lo cual fácilmente podía provocar confusiones, como saben bien los descifradores de los manuscritos de Qumran. Por ejemplo, en Marcos 1,7 y Lucas 3,16 Juan Bautista dice: “*Yo no soy digno de desatar (lashelet) la correa de sus sandalias*”; pero según Mateo 3,11 él dice: “*Yo no soy digno de llevar (las’et) sus sandalias*”, lo cual es bastante menos natural. Carmignac indica unos quince ejemplos de semitismos de transmisión en los Evangelios sinópticos (cf. 40-43).

Semitismos de traducción: consisten en traducir un término semítico que tiene más de una acepción por un término griego que responde a una acepción del término semítico que no es la que corresponde en ese contexto. Esto se da a veces bajo la forma de traducciones discordantes del mismo término semítico en textos paralelos. Por ejemplo, en Marcos 9,49 leemos con asombro: “*Porque todo será salado con fuego*”. Esto se explica considerando que el verbo hebreo “*malah*” tiene dos raíces que significan respectivamente salar y volatilizar. La traducción correcta sería: “*Porque todo será volatilizado por el fuego*”. El error del traductor se puede explicar porque en el contexto inmediato de este versículo se habla de la sal. Carmignac indica más de una docena de ejemplos de semitismos de traducción en los Evangelios sinópticos (pp. 44-48).

Además de estas nueve clases de semitismos, pueden darse “semitismos múltiples”, cuando el mismo pasaje combina varios semitismos de distintas clases. Carmignac indica un ejemplo de semitismo múltiple (cf. pp. 48-49).

Los semitismos de las tres últimas categorías (composición, transmisión, traducción) demuestran que la lengua original de Mateo, Marcos y los documentos utilizados por Lucas es una lengua semítica, probablemente el hebreo. Para contradecir esta conclusión, se debería explicar de forma satisfactoria todos esos semitismos por medio de explicaciones válidas en griego. Pero además la cantidad de semitismos de las primeras cinco categorías (préstamo, imitación, pensamiento, vocabulario, sintaxis) y sobre todo de la sexta (estilo) sobrepasa con mucho lo posible en un escritor influenciado por su lengua materna o por el prestigio de un texto venerable. Carmignac concluye lo siguiente: “*El griego de nuestros Evangelios testimonia un buen conocimiento de la lengua: los nombres están declinados correctamente, los verbos están conjugados correctamente, el vocabulario es... bastante rico. Nuestros Evangelios griegos no fueron*

escritos por semi-iletrados; fueron escritos por personas que poseían una buena cultura griega, pero que no se expresaban con la independencia de un redactor, y se creían obligados a brindar lo más servilmente posible unos documentos preciosos. Nuestros Evangelios sinópticos no son composiciones realizadas en griego; son traducciones hechas sobre el hebreo (salvo el prólogo y las transiciones de Lucas). Y por lo tanto los verdaderos autores de Marcos y de Mateo son sus redactores hebreos. Para Lucas, la situación es menos clara, porque nosotros no sabemos si él mismo fue el traductor o si él recurrió a la competencia de algún colaborador bilingüe; entonces no podemos precisar a cuáles retoques él ha hecho someter a los documentos que se encontraban en sus manos; pero en general esos retoques han debido de ser superficiales, como lo atestiguan los numerosos semitismos que han subsistido.” (p. 50).

Al final del Capítulo 3, Carmignac anunció que, más allá de este breve resumen, él estaba preparando un estudio técnico mucho más profundo, con listas completas, referencias bibliográficas, etc. Él esperaba que ese estudio ofreciera pruebas irrefutables de su tesis. Lamentablemente, la muerte impidió al autor completar su obra y esos estudios suyos más profundos permanecen inéditos.

El problema sinóptico

En el Capítulo 4 del libro, Carmignac presenta su visión del famoso “problema sinóptico”. Los Evangelios de Mateo (Mt), Marcos (Mc) y Lucas (Lc) se denominan “sinópticos” porque son tan semejantes entre sí que sus textos se pueden colocar en tres columnas paralelas para obtener una visión de conjunto. Sin embargo, también existen muchas diferencias entre los tres Evangelios sinópticos. El “problema sinóptico” (o la “cuestión sinóptica”) consiste en cómo explicar a la vez esas semejanzas y esas diferencias. Cientos de sabios han estudiado el problema sinóptico, sin llegar a resolverlo totalmente.

Para aproximarnos al problema sinóptico, primeramente consideraremos que las distintas perícopas (narraciones o discursos) de los Evangelios sinópticos pueden clasificarse en tres grupos y siete subgrupos:

- Perícopas de tradición simple: están presentes en un solo Evangelio sinóptico (Mt, Mc o Lc).
- Perícopas de tradición doble: están presentes en dos Evangelios sinópticos (Mt-Mc, Mt-Lc o Mc-Lc).
- Perícopas de tradición triple: están presentes en los tres Evangelios sinópticos (Mt-Mc-Lc).

La gran mayoría de los exégetas contemporáneos (incluyendo a Carmignac) se inclina por la **“teoría de las dos fuentes”**, que sostiene que las fuentes de Mateo y Lucas son Marcos y el hipotético documento Q (del alemán *Quelle* = “fuente”), documento que Carmignac llama “Colección de Discursos”, porque narraría sobre todo discursos de Jesús. Algunos estudiosos agregan dos fuentes propias respectivamente de Mateo y Lucas (M y L) obteniendo así la “teoría de las cuatro fuentes” (Mc, Q, M y L).

Según estas teorías: los textos de tradición triple y los de tradición doble Mt-Mc y Mc-Lc dependen de Marcos; los textos de tradición doble Mt-Lc dependen de Q; los textos de tradición simple “mateana” dependen de Q o M; y los textos de tradición simple “lucana” dependen de Q o L.

El fuerte consenso actual acerca de la **prioridad de Marcos** se basa sobre todo en dos aspectos de este Evangelio: A) Su gran brevedad. Mc narra menos hechos y muchos menos discursos que Mt o Lc, y esto sería poco verosímil si Mc fuera posterior a Mt o Lc. B) Su carácter testimonial. En muchas perícopas de tradición triple o de tradición doble Mt-Mc o Mc-Lc, Mc proporciona detalles precisos y concretos (a veces pintorescos) que parecen provenir de un testigo directo. La desaparición de esos detalles en Mt y Lc puede ser el resultado de su mayor concentración en el contenido teológico.

La fuente Q, el otro gran pilar de la teoría de las dos fuentes (además de la prioridad de Marcos), me parece menos sólida, debido a un grave problema que soslayé al presentar las tradiciones simples, dobles y triple, pero que debemos abordar ahora. Se trata de que, en los textos de tradición triple, con frecuencia Mateo y Lucas *“modifican de la misma manera el texto de Marcos: las mismas omisiones, las mismas adiciones, las mismas sustituciones (ya sea en griego o en el hebreo subyacente)”* (p. 54). **Existen cientos de estos “acuerdos menores de Mateo y Lucas contra Marcos”**. Para resolver este problema se han propuesto dos soluciones principales. Algunos expertos suponen que Mateo y Lucas no dependen de nuestro Marcos actual, sino de una redacción más antigua de Marcos (llamada en alemán *Ur-Markus*). Carmignac se inclina por la otra solución, agregándole su teoría sobre la redacción de Marcos en hebreo: *“Parecería sobre todo que un compilador habría querido combinar Marcos y la Colección de Discursos en una sola obra y que en esta ocasión habría retocado con frecuencia el texto hebreo de Marcos, omitiendo ciertos detalles, transformando ciertas frases, agregando algunas explicaciones. Es este Marcos Completado el que habrían utilizado Mateo y Lucas. Así se explicaría por qué muchas veces Mateo y Lucas encajan la misma cita de la Colección de Discursos en el mismo lugar del relato de Marcos.”* (p. 55).

Carmignac subraya que Lucas no miente cuando habla de “muchos” relatos anteriores al suyo (Lc 1,1). Según Carmignac, se trataría de al menos estas cuatro obras: Marcos, Colección de Discursos, Marcos Completado y Mateo. El mayor aporte de Carmignac sobre el problema sinóptico consiste en afirmar que, debido a sus numerosos semitismos de composición, de transmisión y de traducción (distribuidos en todas sus partes principales), esas cuatro obras más antiguas que Lucas deben haber sido escritas en un idioma semítico, probablemente el hebreo. La intervención de diferentes traductores del hebreo al griego ayudaría a explicar muchas de las diferencias entre los Evangelios sinópticos. Carmignac pretendía probar ampliamente su tesis en una gran obra en varios volúmenes, pero la muerte le impidió completar su tarea.

En la nota 10 de la p. 55 Carmignac dice que la solución propuesta por él no cambiaría sustancialmente si se supusiera que el redactor de Marcos Completado es la misma persona que el redactor de la Colección de Discursos. Más adelante menciona la posibilidad de que ese redactor de ambas “obras” fuera el mismo Mateo, pero no tiene en

cuenta de que esto podría sustentar una teoría alternativa a la teoría de las dos fuentes: Mateo se habría servido de Marcos y Lucas se habría servido de Marcos y Mateo. Esta hipótesis, defendida en nuestra época por Farrer, parece mucho más simple que las teorías de las dos o cuatro fuentes. Estas últimas dan la impresión de multiplicar las fuentes sin necesidad (contra el célebre principio de “la navaja de Ockham”); pero en verdad las grandes complicaciones de esas teorías no son gratuitas, sino que provienen de una hipótesis inicial bastante cuestionable: que Lucas no tuvo a su disposición el Evangelio de Mateo. Quizás Carmignac, habiendo arremetido contra uno de los grandes postulados de la exégesis moderna (la redacción original de los Evangelios en griego) no quiso abrir otro frente de lucha arremetiendo también contra la fuente Q, otro de esos postulados.

Tres indicios de la antigüedad del Nuevo Testamento en 2 Corintios

En el Capítulo 5 del libro, titulado *Informaciones antiguas*, Carmignac presenta varios testimonios de los primeros siglos de la era cristiana acerca del origen de los Evangelios sinópticos. En primer lugar, Carmignac analiza tres versículos de la Segunda Carta de San Pablo a los Corintios (2 Corintios 3,6; 3,14 y 8,18) que ofrecen indicios sugestivos de que la redacción del Nuevo Testamento fue muy anterior a lo que supone la mayoría de los exégetas actuales (cf. pp. 59-61).

Comencemos por 2 Corintios 3,14. Allí San Pablo habla de “*la lectura de la antigua diathêkê*”. La expresión “*antigua diathêkê*” corresponde tanto a la Antigua Alianza como al Antiguo Testamento. Sin embargo, la presencia de la palabra “lectura” invita claramente a comprender que se trata de una obra escrita, por lo tanto del Antiguo Testamento. Ahora bien, cuando sólo existía el Antiguo Testamento no se lo llamaba así. Sólo se comenzó a hablar de Antiguo Testamento cuando se lo tuvo que distinguir del Nuevo Testamento. Por lo tanto, cuando San Pablo escribió 2 Corintios (entre los años 54 y 57) ya existía un conjunto de obras escritas que eran llamadas colectivamente “Nuevo Testamento”. ¿Cuáles podían ser esas obras? Si nos atenemos al consenso mayoritario de los exégetas, en ese momento San Pablo ya había escrito sus dos epístolas a los Tesalonicenses, su epístola a los Romanos, sus dos epístolas a los Corintios y quizás su epístola a los Gálatas. Pero es muy inverosímil que San Pablo llamara “Nuevo Testamento” sólo a ese conjunto de cartas suyas. Para englobar un grupo de obras bajo el título de “Nuevo Testamento”, ese grupo debería ser ya más numeroso y más variado. Parece difícil que no incluyera al menos un Evangelio.

Veamos cómo se traduce 2 Corintios 3,14 en algunas versiones actuales de la Biblia en español.

Biblia de Jerusalén: “*Pero se embotaron sus inteligencias. En efecto, hasta el día de hoy perdura ese mismo velo en la lectura del Antiguo Testamento. El velo no se ha levantado, pues sólo en Cristo desaparece.*”

Biblia de Navarra: “*Pero sus inteligencias se embotaron. En efecto, hasta el día de hoy perdura en la lectura del Antiguo Testamento ese mismo velo, sin haberse*

descorrido, porque sólo en Cristo desaparece.”

El Libro del Pueblo de Dios: *“Pero se les oscureció el entendimiento, y ese mismo velo permanece hasta el día de hoy en la lectura del Antiguo Testamento, porque es Cristo el que lo hace desaparecer.”*

Biblia Latinoamericana: *“Con todo, los israelitas se volvieron ciegos. El mismo velo les oculta el sentido de la antigua Alianza hasta el día de hoy, y nadie les hace ver que con Cristo ya no tiene valor.”*

Aunque no soy experto en griego bíblico, la coincidencia sustancial de las tres primeras versiones citadas (entre sí y con la versión de Carmignac) y la sustitución de la palabra “lectura” por la palabra “sentido” en la cuarta versión me impulsan claramente a concluir que el texto de la Biblia Latinoamericana es una mala traducción (o más bien una paráfrasis) del texto sagrado original.

Pasemos ahora a 2 Corintios 3,6. Según Carmignac, este versículo refuerza las conclusiones extraídas de 2 Corintios 3,14, porque habla explícitamente de *“una nueva diathêkê, no según la letra, sino según el espíritu”*. Carmignac sostiene que la expresión *“según la letra”* deja entender que también esta *“nueva diathêkê”* debe entenderse como una obra escrita, es decir como el Nuevo Testamento. Empero, como veremos, las versiones de la Biblia consultadas por mí no coinciden con la traducción de Carmignac de 2 Corintios 3,6.

Biblia de Jerusalén: *“el cual nos capacitó para ser ministros de una nueva Alianza, no de la letra, sino del Espíritu. Pues la letra mata mas el Espíritu da vida.”*

Biblia de Navarra: *“el cual también nos hizo idóneos para ser ministros de una nueva alianza, no de la letra, sino del Espíritu; porque la letra mata, pero el Espíritu da vida.”*

El Libro del Pueblo de Dios: *“Él nos ha capacitado para que seamos los ministros de una Nueva Alianza, que no reside en la letra, sino en el Espíritu; porque la letra mata, pero el Espíritu da vida.”*

Biblia Latinoamericana: *“Incluso nos ha hecho encargados de una nueva alianza, que ya no es cosa de escritos, sino del Espíritu. Porque lo escrito da muerte, mientras que el Espíritu da vida.”*

Por último consideremos 2 Corintios 8,18. Carmignac traduce las palabras clave del versículo así: *“le frère dont la louange au sujet de l’Evangile à travers toutes les Eglises”* = *“el hermano cuya alabanza a propósito del Evangelio abarca todas las iglesias”*. Veamos de nuevo qué dicen aquí las otras cuatro versiones consideradas por mí.

Biblia de Jerusalén: *“Con él enviamos al hermano cuyo renombre a causa del Evangelio se ha extendido por todas las Iglesias.”*

Biblia de Navarra: *“Y con él enviamos al hermano cuya alabanza por la predicación del Evangelio se extiende a todas las iglesias”*.

El Libro del Pueblo de Dios: *“Con él les enviamos al hermano que ha merecido el elogio de todas las Iglesias, por el servicio que ha prestado al Evangelio.”*

Biblia Latinoamericana: *“Con él enviamos a ese hermano que se ganó el aprecio de*

todas las Iglesias en la labor del Evangelio”.

En este caso sólo la Biblia de Jerusalén concuerda totalmente con la traducción de Carmignac. Éste subraya que el servicio prestado por “el hermano” a la causa del Evangelio y que lo ha hecho famoso en todas las iglesias no puede ser la predicación oral del Evangelio, ya que en ese sentido todos los colaboradores de San Pablo estaban más o menos en el mismo nivel. La única interpretación verosímil de este renombre especial de un colaborador de San Pablo en todas las iglesias es la que atribuye el motivo de ese renombre a la redacción de un Evangelio. En este caso, “el hermano” en cuestión tiene que ser San Lucas.

Carmignac concluye su análisis así: *“Estos tres textos de S. Pablo, lamentablemente, no son lo bastante explícitos para permitir una argumentación decisiva, pero constituyen por lo menos indicaciones que no debemos olvidar”* (p. 61).

Otras informaciones antiguas

Enseguida Carmignac presenta y analiza los testimonios de: San Papías de Hierápolis (69-150); San Ireneo de Lyon (130-202); San Panteno de Alejandría (muerto hacia 216); San Clemente de Alejandría (150-216); Orígenes (185-254); Eusebio de Cesarea, obispo (275-339). A continuación reproduciré esos testimonios:

“Marcos, que fue intérprete de Pedro, escribió con exactitud todo lo que recordaba, pero no en orden, de lo que el Señor dijo e hizo. Porque él no oyó ni siguió personalmente al Señor, sino, como dije, después a Pedro. Éste llevaba a cabo sus enseñanzas de acuerdo con las necesidades, pero no como quien va ordenando las palabras del Señor, más de modo que Marcos no se equivocó en absoluto cuando escribía ciertas cosas como las tenía en su memoria. Porque todo su empeño lo puso en no olvidar nada de lo que escuchó y en no escribir nada falso” (Papías, *Explicación de los Dichos del Señor*, citado en: Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, III, 39, 15; véase:

<http://escrituras.tripod.com/Textos/HistEcl03.htm#XXXIX>).

“Mateo compuso su discurso en hebreo y cada cual lo fue traduciendo como pudo” (Papías, *Explicación de los Dichos del Señor*, citado en: Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, III, 39, 16; véase la misma página web recién citada). Carmignac presenta otra versión de este segundo texto de Papías: *“Mateo reunió pues en lengua hebrea los logia y cada uno los hêmêneuse como fue capaz”* (p. 62). Luego Carmignac argumenta que la palabra *logia* significa no sólo “dichos del Señor”, sino más ampliamente “cosas dichas por el Señor y cosas dichas sobre el Señor”; es decir que se refiere a “lo que ha sido dicho o hecho por el Señor”. Además argumenta que en este texto el término *hêmêneuse* significa “tradujo”, no “comentó” (cf. pp. 62-63).

“Mateo, (que predicó) a los Hebreos en su propia lengua, también puso por escrito el Evangelio, cuando Pedro y Pablo evangelizaban y fundaban la Iglesia. Una vez que éstos murieron, Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, también nos transmitió por escrito la predicación de Pedro. Igualmente Lucas, seguidor de Pablo, consignó en un

libro el Evangelio que éste predicaba” (San Ireneo de Lyon, *Contra los herejes*, III, 1, 1). Carmignac ofrece una traducción bastante diferente de la primera frase de este texto de Ireneo: “Mateo publicó entre los Hebreos en su propia lengua una escritura del Evangelio” (pp. 63-64).

“Se dice que él (Panteno) fue a la India; también se dice que él encontró que su venida fue anticipada por el Evangelio de Mateo, entre ciertos indígenas del país que conocían a Cristo. Bartolomé, uno de los apóstoles, había predicado a estas personas y les había dejado, en caracteres hebreos, la obra de Mateo, que ellos habían conservado hasta el momento del que estamos hablando” (Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, V, 10, 3, según la versión de Carmignac, p. 65; véase una versión en inglés en: <http://www.newadvent.org/fathers/250105.htm>).

Carmignac menciona una supuesta carta de Clemente de Alejandría “recientemente descubierta y que es probablemente auténtica” (p. 65) y que contiene dos breves textos de un supuesto Evangelio secreto de Marcos. Podemos desestimar ese testimonio porque la gran mayoría de los estudiosos piensa que esa carta es una falsificación o bien que el Evangelio secreto de Marcos fue una obra apócrifa compuesta por un grupo gnóstico o esotérico en el siglo II.

“Como yo aprendí en la tradición acerca de los cuatro Evangelios, que son también los únicos incontestados en la Iglesia de Dios que está bajo el cielo, primero fue escrito aquel que es según Mateo, primeramente publicano, luego apóstol de Jesucristo. Él lo editó para los creyentes venidos del judaísmo y lo compuso en lengua hebrea. El segundo (Evangelio) es aquel según Marcos, quien lo hizo como Pedro se lo había indicado... Y el tercero por Lucas, el Evangelio elogiado por Pablo y compuesto para gentiles conversos. El último de todos el de Juan” (Orígenes, *Comentario sobre el Evangelio de Mateo*, citado en: Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, VI, 25, 4-6). Cito los numerales 4-5 según la versión de Carmignac, p. 65; agregué el numeral 6 tomándolo de esta versión en inglés:

<http://www.newadvent.org/fathers/250106.htm>. La referencia de Orígenes a un elogio de San Pablo al Evangelio de Lucas podría ser una alusión a 2 Corintios 8,18.

“Por su parte, Mateo, que en primer lugar predicó a los hebreos cuando ya estaba por dedicarse también a otros, expuso por escrito su Evangelio en su lengua materna, sustituyendo de este modo por escrito la falta de su presencia en medio de aquellos de los que se alejaba.” (Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, III, 24, 6; véase: <http://escrituras.tripod.com/Textos/HistEcl03.htm#XXIV>).

Carmignac concluye lo siguiente: “Una veintena de otros testimonios patrísticos más tardíos, incluyendo los de San Epifanio y San Jerónimo, quienes conocían el hebreo y el arameo, afirman asimismo que Mateo escribió su Evangelio en hebreo. No podemos en absoluto rechazar una tradición tan antigua (desde los oyentes de los Apóstoles), tan estable (ninguna voz discordante) y tan universal (desde la India hasta la Galia). Los exégetas, demasiado numerosos, lamentablemente, que rehúsan tenerla en cuenta no hacen una obra científica.” (pp. 67-68). El autor añade en nota un dato decisivo: “San Jerónimo precisa incluso, en su *De Viris Illustribus*, cap. 3 (Migne, vol. XXIII, col. 613),

que un ejemplar del Evangelio hebreo de Mateo se encontraba todavía en su tiempo (en 392) en la biblioteca de Cesarea” (p. 67, n. 22).

Una verificación

Al final del Capítulo 5, Carmignac prueba que las hipótesis sugeridas por su estudio de los Evangelios sinópticos (basado principalmente en sus semitis-mos) son compatibles con los datos suministrados por San Pablo y por los primeros Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos. El autor subraya un dato fundamental: los Hechos de los Apóstoles, después de relatar con gran cantidad de detalles de menor importancia el viaje de Pablo entre Cesarea y Roma, terminan bruscamente, sin decir nada sobre el resultado final del proceso judicial por el cual Pablo había sido llevado a Roma (cf. Hechos 27-28). Hay una sola explicación convincente de este extraño final del libro: que Lucas haya compuesto los Hechos durante el cautiverio romano de Pablo, entre los años 61 y 63. Este fuerte argumento llevó al mismísimo Harnack, el principal exégeta del protestantismo liberal, a retractarse de su opinión sobre la fecha de redacción de Hechos, que él había supuesto no anterior al año 78. Además, de los prólogos de Lucas y Hechos se deduce que Lucas es anterior a Hechos, por lo que la composición de Lucas debe situarse a más tardar en los años 58-60. Carmignac agrega que la composición del Mateo hebreo no puede ser fijada ni mucho antes ni mucho después que la de Lucas, *“porque sus Evangelios de la Infancia son tan diferentes que cada uno ignoraba manifiestamente la obra del otro”* (pp. 69-70). Este argumento no me parece concluyente.

En resumen, según Carmignac las fechas más tardías que se pueden admitir son: hacia 50 para Marcos y la Colección de Discursos, hacia 55 para el Marcos Completado y hacia 55-60 para el Mateo hebreo; empero, en función de los tres textos de 2 Corintios antes comentados, unas fechas más antiguas son netamente más probables. Dado que el Evangelio de Mateo no sería más que un desarrollo del Marcos Completado, es probable que el propio apóstol Mateo haya sido el redactor de la Colección de Discursos e incluso del Marcos Completado. Esta tesis es coherente con el testimonio de los Padres de la Iglesia sobre la autoría del primer Evangelio.

Carmignac piensa que es probable que Pedro sea el autor del Evangelio de Marcos en lengua semita (hebreo o arameo). Se basa principalmente en el siguiente argumento: Marcos 1,1-15 resume en forma muy breve y esquemática varios hechos importantes del comienzo de la vida pública de Jesús; pero el estilo de Marcos cambia súbitamente en 1,16, en el relato del primer encuentro de Jesús con Pedro. Desde ese punto en adelante se desarrollan los recuerdos de un testigo ocular. El “estilo visual” se conserva durante todo el resto del Evangelio.

Opiniones modernas

En el Capítulo 6 Carmignac presenta las obras de 49 autores modernos que estiman que uno o más de los Evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y las fuentes de Lucas) fueron

compuestos originalmente en hebreo o arameo. Entre esos autores figuran algunos muy conocidos: Eberhard Nestle, Julius Wellhausen, Marie-Joseph Lagrange, René Laurentin, David Flusser, Pinchas Lapide, Claude Tresmontant, etc. Estos autores se reparten en dos corrientes numéricamente muy parejas entre sí: 24 de ellos estiman, con mayor o menor certeza, que la lengua original fue el arameo; mientras que el resto se inclina por la lengua hebrea.

Carmignac, partidario del origen hebreo de los Sinópticos, dice que el Mateo arameo fue “inventado” por Johann-Albrecht von Widmanstadt en 1555, quien “imaginó” que el hebreo ya no era utilizado en tiempos de Jesús. Por el contrario, **los manuscritos de Qumrán, descubiertos en 1947, probaron de manera incontestable que en tiempos de Jesús el hebreo era todavía una lengua muy viva.** De todos modos, en este tema lo realmente importante para la exégesis es saber si los Evangelios sinópticos fueron redactados en griego o en una lengua semita. Que esa lengua semita haya sido el hebreo o el arameo es bastante secundario.

Carmignac dice que su libro *El nacimiento de los Evangelios sinópticos* forma una especie de trilogía con *Nueva datación del Nuevo Testamento* de John A. T. Robinson y *El Cristo hebreo* de Claude Tresmontant. Siguiendo métodos muy diferentes, los tres autores llegaron a conclusiones muy similares casi al mismo tiempo. Robinson siguió un método únicamente histórico, Tresmontant usó métodos históricos y filológicos y Carmignac trabajó con un método principalmente filológico, con algunos apoyos históricos.

Conclusiones

Carmignac resume sus principales conclusiones de la siguiente manera:

“1) Es seguro que Marcos, Mateo y los documentos utilizados por Lucas han sido redactados en una lengua semítica.

2) Es probable que esta lengua semítica sea el hebreo más que el arameo.

3) Es bastante probable que nuestro segundo Evangelio haya sido compuesto en lengua semítica por el apóstol S. Pedro.

4) Es posible que el apóstol S. Mateo haya redactado la Colección de Discursos o que haya redactado la Fuente Común utilizada por nuestro primer y nuestro tercer Evangelio.

5) Incluso si se objetan las indicaciones de la segunda epístola a los Corintios, no es verosímil situar la redacción de Lucas en griego más tarde que los años 58-60; no es verosímil situar la redacción definitiva en lengua semítica de nuestro primer Evangelio mucho más tarde que Lucas; no es verosímil situar la redacción en lengua semítica de nuestro segundo Evangelio mucho más tarde que los alrededores del año 50.

6) Si se tienen en cuenta las indicaciones de la segunda epístola a los Corintios, no es verosímil situar la redacción de Lucas en griego más tarde que los años 50-53; no es verosímil situar la redacción definitiva en lengua semítica de nuestro primer Evangelio mucho más tarde que Lucas; no es verosímil situar la redacción en lengua semítica de

nuestro segundo Evangelio mucho más tarde que los alrededores de los años 42-45.

7) Es probable que el Evangelio semítico de Pedro haya sido traducido al griego, quizás con algunas adaptaciones, por Marcos, en Roma, a más tardar hacia el año 63; es nuestro segundo Evangelio, que ha conservado el nombre de su traductor, en lugar del de su autor.

8) Es verosímil que el traductor griego de Mateo haya utilizado el texto de Lucas” (pp. 95-96).

Respuestas a objeciones

En un Anexo, Carmignac responde de un modo claro y convincente a 22 críticas del P. Pierre Grelot (un destacado exégeta católico francés) y otras dos objeciones. Algunas de las críticas de Grelot llaman poderosamente la atención. Las críticas 1ª, 3ª y 10ª demuestran que Grelot no leyó con un mínimo de atención la obra de Carmignac. La 22ª crítica manifiesta una profunda agresividad: “Yo pienso... que ellas (las hipótesis de Carmignac) dormirán entonces (hacia el año 2000) en el cementerio de las hipótesis muertas. No se puede excluir que, de tiempo en tiempo, un erudito las desentierre e intente resucitarlas. ¡Pero en vano! Yo al menos he echado por adelantado, con cierta pena, algunas paladas de tierra sobre su tumba: ellas bien merecen este último homenaje” (p. 111). No parece adecuado que un sacerdote católico se exprese así sobre la obra de un colega; máxime cuando ese colega era un prestigioso erudito y la obra compendia el resultado de 20 años de esmerado estudio. La absoluta seguridad con que se expresa Grelot contrasta con el hecho de que él no refuta ninguno de los 56 ejemplos de semitismos de composición, transmisión o traducción aportados por Carmignac como pruebas del origen semítico de Mateo, Marcos y las fuentes de Lucas, sino que se limita a calificarlos globalmente como “*simples asonancias*” (7ª crítica).

La 9ª crítica parece revelar la razón profunda de tanta agresividad. Grelot acusa a Carmignac de estar movido por un **fundamentalismo estrecho**. Reproduzco la respuesta de Carmignac: “Los lectores de la gran obra (377 páginas) de James Barr sobre el Fundamentalismo... juzgarán si este término se puede aplicar a mí. Si es debido a un prejuicio y a falsos argumentos que se admite el origen muy antiguo de la redacción final de uno o varios Evangelios, es evidentemente un error. Pero si se conocen argumentos serios a favor de este origen muy antiguo, ¿por qué se debería ocultar estos argumentos? Y si ellos conducen a un no creyente a plantearse el problema histórico de Jesús, o si ellos reconfortan la fe vacilante de un cristiano en dificultades, ¿qué inconveniente hay?” (pp. 103-104).

En resumen, en mi opinión, la obra de Carmignac es sumamente valiosa y merece ser divulgada ampliamente, estudiada a fondo y continuada por otros expertos.

Nota: Las traducciones de la obra de Carmignac y de algunos otros textos referidos son mías.

7. DIEZ ARGUMENTOS CONTRA LA FUENTE Q

Los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas son llamados “sinópticos” porque, al ser muy semejantes entre sí, pueden ser dispuestos en tres columnas paralelas a fin de obtener una “sinopsis” o visión conjunta de los tres. A pesar de sus grandes similitudes, los tres Evangelios sinópticos tienen también muchas diferencias de detalle entre sí. Se llama “cuestión sinóptica” o “problema sinóptico” al problema planteado por las similitudes y diferencias entre los tres Evangelios sinópticos. La solución de la cuestión sinóptica preferida hoy por la mayoría de los exégetas (incluso católicos) es la teoría o hipótesis “de las dos fuentes”. Esta teoría sostiene que los Evangelios de Mateo y Lucas fueron compuestos (cada uno de ellos de forma independiente) con base en dos documentos escritos anteriores: el Evangelio de Marcos y Q (inicial del término alemán *Quelle*, que significa “fuente”). Q es un documento puramente hipotético. Inicialmente considerada como una mera colección de dichos de Jesús, hoy se piensa que la fuente Q contiene también algunos elementos narrativos. La hipótesis Q depende de dos premisas básicas: la prioridad de Marcos (sostenida hoy por casi todos los exégetas) y la independencia entre Mateo y Lucas. Esta segunda premisa parece mucho más débil que la primera.

La principal consecuencia de la teoría de las dos fuentes es el retraso de las fechas de composición de Mateo y Lucas, en la consideración de quienes defienden esa teoría. Ese retraso es consistente con la visión racionalista y el interés anti-apologético de los exégetas protestantes liberales que impulsaron la hipótesis de la fuente Q a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. La visión liberal de las fechas de composición de los Evangelios se refleja por ejemplo en esta página:

<http://www.earlychristianwritings.com>. Allí se proponen fechas demasiado tardías: Q (40-80), Marcos (65-80), Mateo (80-100), Lucas (80-130). Esa cronología es compatible con la teoría de las dos fuentes: Marcos y Q habrían sido compuestos antes del año 80; en cambio, Mateo y Lucas (por su dependencia de Marcos y Q) habrían sido escritos después del año 80. Esas fechas de composición tan tardías tienden a contradecir la visión tradicional de los Evangelios como relatos históricamente fidedignos, basados en testimonios de testigos oculares y redactados por Apóstoles (Mateo y Juan) o colaboradores directos de Apóstoles (Marcos y Lucas). En cambio esas dataciones tardías tienden a favorecer la visión racionalista de quienes buscan “desmitologizar” los Evangelios, considerándolos más bien como productos de comunidades creativas, que habrían transformado por su cuenta al “Jesús histórico” en el “Cristo de la fe”.

A continuación resumiré y comentaré un artículo de Mark Goodacre (disponible en *Internet*) titulado *Ten Reasons to Question Q (Diez razones para cuestionar a Q)*. Las citas de ese artículo han sido traducidas del inglés por mí. El artículo referido es un resumen del libro: Mark Goodacre, *The Case Against Q*, Trinity Press International, Harrisburg-Pennsylvania, 2001. Goodacre presenta los siguientes diez cuestionamientos críticos de la hipótesis Q.

Nadie ha visto jamás a Q. “La literatura actual sobre Q abunda en ediciones de Q,

investigaciones de sus estratos, estudios de las comunidades que estaban detrás de él y análisis de su teología.” Sin embargo, “no existe ningún manuscrito de Q. Nadie ha encontrado aún siquiera un fragmento de Q.”

Nadie había oído jamás de Q. *“Ningún autor antiguo parece haber sido consciente de la existencia de Q. Uno buscará en vano una sola referencia a él en la literatura antigua. Durante un tiempo se pensó que ‘los logia’ a los que se refirió Papías podrían ser Q. En verdad, éste fue uno de los puntos de apoyo sobre los cuales descansó la hipótesis Q en el siglo XIX. Pero ningún académico prestigioso cree esto ahora.”* Papías (siglo II) sostuvo que el Apóstol Mateo escribió en hebreo los *logia* (dichos) de Jesús. Si damos crédito a esta noticia y la combinamos con la hipótesis de que Mateo redactó dos versiones sucesivas de su Evangelio, identificando a la primera de ellas con Q, la teoría de las dos fuentes se transforma radicalmente, dando lugar a algo muy parecido a la hipótesis de Farrer, defendida por Goodacre. Farrer postuló la prioridad de Marcos y a Mateo como fuente de Lucas. Es decir que Mateo dependería de una sola fuente escrita (Marcos), mientras que Lucas dependería de dos fuentes (Marcos y Mateo).

Secuencia narrativa en Q. *“Aparentemente Q tiene una secuencia narrativa en la cual el progreso del ministerio de Jesús está trazado de modo cuidadoso. En esquema ésta es: la aparición de Juan el Bautista en el Jordán, su predicación, el bautismo de Jesús, las tentaciones en el desierto, Nazara, un gran sermón, Cafarnaúm –donde el hijo del centurión es curado–, mensajeros de Juan el Bautista. Esta narrativa es problemática para Q de dos maneras. Primero, contradice la afirmación de que Q es un ‘Evangelio de Dichos’ paralelo a Tomás. Segundo, esta secuencia tiene sentido cuando uno nota que corresponde precisamente a los lugares en los cuales Mateo se separa del orden básico de Marcos (en Mateo 3-11) y donde Lucas, en paralelo, se aparta de ese orden. En otras palabras, tiene mucho sentido en la hipótesis de que Lucas está siguiendo a Mateo tanto como a Marcos.”* El Evangelio de Tomás es una obra gnóstica del siglo II que reúne 114 dichos de Jesús. Es el más famoso de los Evangelios apócrifos.

La navaja de Occam. *“El filósofo medieval británico Occam sugirió un hermoso principio de trabajo: que los entes no deberían ser multiplicados más allá de lo necesario. Entonces, ¿cómo Q ha escapado a la navaja de Occam? La independencia de Lucas con respecto a Mateo, la tesis que Q necesita, se considera confirmada por la aparente ignorancia de Lucas sobre Mateo en los pasajes que ambos comparten con Marcos (pasajes de tradición triple). Pero la existencia de acuerdos entre Mateo y Lucas contra Marcos en esos mismos pasajes sugiere otra cosa.”*

Acuerdos mayores entre Mateo y Lucas contra Marcos. *“Un ejemplo claro y famoso de acuerdo mayor entre Mateo y Lucas contra Marcos es provisto por la parábola del grano de mostaza”: Mateo 13,31-32 //Marcos 4,30-32 //Lucas 13,18-19. Las siguientes expresiones de esa parábola representan acuerdos entre Mateo y Lucas contra Marcos: “un hombre”, “se convierte en un arbusto”, “ramas”. “También la ubicación es importante: Mateo y Lucas, a diferencia de Marcos, emparejan esta parábola con la de la levadura (Mateo 13,33 //Lucas 13,20-21). Dado que la hipótesis Q está fundada en la independencia de Lucas con respecto a Mateo, un acuerdo como éste,*

un acuerdo contra Marcos tanto en la fraseología como en el orden, no debería estar presente. Pero la fuerza de tales acuerdos mayores tiende a no ser sentida debido a la apelación al fenómeno de la ‘superposición Marcos-Q’, tanto aquí como en otros lugares... ¿Entonces esto pone al escéptico sobre Q en una situación sin salida? No tanto. La hipótesis Q tiene un talón de Aquiles bien conocido, los acuerdos menores.” En principio, la teoría de las dos fuentes atribuye a Marcos los pasajes de tradición triple (Mateo-Marcos-Lucas). Empero, para explicar los acuerdos mayores entre Mateo y Lucas contra Marcos, es necesario modificar parcialmente la teoría, atribuyendo los pasajes que contienen esos acuerdos a una “tradición cuádruple” Mateo-Marcos-Lucas-Q y suponiendo que en esos pasajes o acuerdos Mateo y Lucas siguen a Q, en lugar de a Marcos. Éste sería el fenómeno de la “superposición Marcos-Q”.

Acuerdos menores entre Mateo y Lucas contra Marcos. *“Hay alrededor de mil acuerdos menores entre Mateo y Lucas contra Marcos. Apenas hay una perícopa en la tradición triple (Mateo-Marcos-Lucas) que no contenga ninguno.”* Esto vuelve muy inverosímil la apelación a la “superposición Marcos-Q” para explicar los acuerdos menores entre Mateo y Lucas contra Marcos. Estadísticamente es muy improbable que existan muchos pasajes de tradición doble Mateo-Marcos, Marcos-Lucas o Mateo-Lucas (estos últimos serían en hipótesis Mateo-Lucas-Q), pero no exista ningún o casi ningún pasaje de tradición triple “pura” (Mateo-Marcos-Lucas sin Q), sino que todos o casi todos los pasajes de tradición triple sean en realidad Mateo-Marcos-Lucas-Q, y que además en ellos Mateo y Lucas sigan siempre a Q, no a Marcos, en unos mil acuerdos menores distribuidos por todas partes. Entre estos acuerdos menores *“hay algunos tan llamativos que Q comienza a parecer vulnerable”*. Por ejemplo: Mateo 4,12-13 //Marcos 1,14.21 //Lucas 4,14.16.31. *“Aquí hay dos puntos clave. Primero, Mateo y Lucas concuerdan contra Marcos en el orden del itinerario de Jesús. Jesús visita Nazara antes de ir a Cafarnaúm. Además, tanto Mateo como Lucas usan aquí un deletreo único –no Nazaret ni Nazareth sino Nazara. Este acuerdo menor, tan difícil de explicar si Lucas es independiente de Mateo, sólo puede ser eliminado por la sugerencia de que Nazara podría haber aparecido en Q, una solución problemática que incrementa el número de elementos narrativos en Q... y hace que Q se parezca más a Mateo (véase [la referencia a la navaja de Occam])”*.

Acuerdos menores en la narración de la Pasión. *“Si uno llegara a encontrar un acuerdo menor entre Mateo y Lucas en la narración de la Pasión..., entonces esto sería una evidencia aún más fuerte contra la existencia de Q, porque nadie piensa que Q tiene una narración de la Pasión. La buena noticia es que hay varios acuerdos menores en este material, el más notable de los cuales es éste”*: Mateo 26,67-68 //Marcos 14,65 //Lucas 22,63-64. *“Aquí... tenemos un acuerdo literal de cinco palabras entre Mateo y Lucas contra Marcos –tis estin ho paisas se? [¿quién es el que te golpeó?]- un acuerdo que es tanto más notable por su uso del verbo paiō (golpear), que ocurre sólo aquí en Mateo y sólo aquí en Lucas... La principal defensa de los teóricos de Q... propone que cada manuscrito individual de Mateo ha sido corrompido en este punto para incluir cinco palabras... que originalmente no estaban allí.”* En mi opinión, en este punto la

teoría de las dos fuentes se vuelve tan enrevesada y artificiosa que parece mejor simplemente descartarla.

El fenómeno de la fatiga. *“Cuando un escritor está copiando el trabajo de otro, a veces se hacen cambios al principio de un reporte que luego no son sostenidos en todas partes –el escritor cae en la dócil reproducción de su fuente. Este fenómeno de ‘fatiga’ es un signo revelador de la dependencia de un escritor con respecto a una fuente. Mateo, por ejemplo, llama correctamente a Herodes ‘tetrarca’ en 14,1, sólo para caer en llamarlo con el menos correcto ‘rey’ en 14,9, aparentemente reproduciendo a Marcos (6,26), quien lo ha llamado ‘rey’ en todas partes. Similarmente, Lucas reubica la escena de la alimentación de los cinco mil en ‘una ciudad llamada Bethsaida’ (Lucas 9,10) sólo para caer en la fraseología marcana más tarde: ‘Estamos aquí en un lugar desierto’ (Lucas 9,12; cf. Marcos 6,35). Es revelador que este fenómeno también ocurra en el material de tradición doble (Q), y siempre en la misma dirección, a favor del uso de Mateo por parte de Lucas. Tomemos la parábola de los talentos o minas (Mateo 25,14-30 //Lucas 19,11-27). Mateo tiene tres siervos todo el tiempo. Lucas, por otra parte, tiene diez. Pero a medida que la historia progresa, oímos acerca de ‘el primero’ (19,16), ‘el segundo’ (19,18) y asombrosamente ‘el otro’ (Lucas 19,20). Por inadvertencia, Lucas ha delatado su conocimiento de Mateo mediante la deriva hacia la línea narrativa de su fuente.”*

El legado del estudio académico de cortar-y-pegar. *“Q pertenece a otra era, una era en la cual los académicos resolvían cada problema postulando otra fuente escrita. Se consideraba a los evangelistas como hombres de ‘cortar-y-pegar’, compiladores y no compositores, que editaban juntos pedazos de varios documentos. Clásicamente, el libresco B. H. Streeter resolvió el problema sinóptico asignando una fuente escrita a cada tipo de material –la tradición triple era de Marcos; la tradición doble era de ‘Q’; lo especial de Mateo era de ‘M’ y lo especial de Lucas era de ‘L’. Desde entonces la mayoría de los estudiosos ha prescindido de las fuentes escritas ‘M’ y ‘L’. Ahora ha llegado el momento de ponerse al día y de prescindir también de Q.”* B. H. Streeter propuso en 1924 la “hipótesis de las cuatro fuentes” (o cuatro documentos): Marcos, Q, M y L. Mateo dependería de tres fuentes escritas previas: Marcos, Q y M; mientras que Lucas dependería de otras tres: Marcos, Q y L. La navaja de Streeter no estaba tan afilada como la de Occam... La expresión “tradición doble” se refiere aquí a los pasajes compartidos por Mateo y Lucas y faltantes en Marcos. Por supuesto, además de la tradición doble Mateo-Lucas, existen también las tradiciones dobles Mateo-Marcos y Marcos-Lucas; pero estas últimas dos tradiciones dobles se explican fácilmente por la prioridad de Marcos.

El reconocimiento de la habilidad literaria de Lucas. *“La creencia en Q ha sido un impedimento para la debida apreciación de la habilidad literaria de Lucas, porque el orden de Lucas ha sido explicado tradicionalmente con base en la suposición de que él estaba siguiendo conservadoramente un texto de Q. Pero no es en absoluto inconcebible que Lucas haya reordenado material de Mateo de forma imaginativa y creativa. Tomemos, por ejemplo, la ubicación ideal de la Oración del Señor (Lucas 11,1-4),*

introduciendo una sección de enseñanzas de Jesús sobre la oración; o el pasaje 'Mirad los lirios' (Lucas 12,22-34), tan apropiadamente puesto como continuación del rico insensato lucano (Lucas 12,13-21). Lejos de 'revolver el huevo con alevosía' (R. H. Fuller), la tesis del uso de Mateo por parte de Lucas nos ayuda a ver cómo Lucas evitó el enfoque más rígido y temático de su predecesor a fin de desarrollar una narración plausible y secuencial, precisamente como él nos dijo que haría (Lucas 1,3)." En general, los defensores de la teoría de las dos fuentes piensan que el contraste entre el magnífico orden del Evangelio de Mateo y el orden supuestamente inferior del Evangelio de Lucas es un signo de la independencia entre Mateo y Lucas; porque Lucas es un muy buen escritor, pero si hubiera conocido el Evangelio de Mateo, sería culpable de desordenar con torpeza el material de Mateo. De ahí la expresión de Fuller: *"revolver el huevo con alevosía"*. Esa visión me parece incorrecta. Aun negando la independencia entre Mateo y Lucas, se puede y se debe reconocer la calidad de la obra literaria de Lucas.

8. ¿UN NUEVO MÉTODO PARA LA DATACIÓN TEMPRANA DEL NUEVO TESTAMENTO?

El término “cristiano” y la datación del Nuevo Testamento

El propósito principal de este capítulo es esbozar un argumento sobre la datación del Nuevo Testamento (NT) basado en el uso del término “cristiano”. Hasta donde alcanzo a ver, parece ser un argumento nuevo e importante, aunque el presente esbozo necesite muchas ampliaciones y verificaciones. Tengo la esperanza de que personas expertas lo evalúen y eventualmente lo desarrollen.

El punto de partida es el siguiente. Sabemos por los *Hechos de los Apóstoles* que el término “cristiano” apareció por primera vez en Antioquía en torno al año 42. Hechos 11,26: “y en cuanto [Bernabé] lo encontró [a Saulo], lo llevó a Antioquía. Estuvieron juntos durante un año entero en la Iglesia y adoctrinaron a una gran muchedumbre. En Antioquía fue donde, por primera vez, los discípulos recibieron el nombre de «**cristianos**» (Χριστιανούς)”.

San Lucas no explicita quién dio el nombre de “cristianos” a los discípulos de Cristo, pero es razonable pensar que en un principio fueron los paganos quienes utilizaron ese nombre, no los propios discípulos de Cristo ni menos aún los judíos. Recordemos que “Cristo” es la traducción griega de la palabra hebrea “Mesías”, que significa “Ungido”. Es probable que el término “cristiano” tuviera al principio un sentido despectivo. También es razonable pensar que, a partir de su origen en Antioquía en los años 40, el término “cristiano” se fue difundiendo, tanto en el sentido geográfico como en los sentidos lingüístico y sociológico, hasta llegar a ser utilizado en todo el Imperio Romano, tanto en griego como en latín, no sólo por los paganos sino también por judíos y por los mismos cristianos.

Pues bien, un hecho capital es que en todo el NT el término “cristiano” (en el texto original griego) aparece sólo tres veces. Además de Hechos 11,26, se trata de los siguientes versículos.

Hechos 26,28: “Agripa contestó a Pablo: «Por poco, con tus argumentos, haces de mí un **cristiano**» (Χριστιανόν)”. Aquí quien usa el término “cristiano” es Herodes Agripa II, Rey de Judea. El discurso de Pablo ante Agripa debe de haber sucedido en torno al año 60.

1 Pedro 4,16: “pero si es por **cristiano** (Χριστιανός), que no se avergüence, que glorifique a Dios por llevar este nombre.” Si la hipótesis del origen pagano del término “cristiano” es correcta, puede ser que este texto de San Pedro atestigüe una transición: un término que al principio era utilizado sólo por no cristianos para referirse a los cristianos, con un sentido despectivo o acusatorio, luego es adoptado por los propios cristianos. El contexto apoya esta interpretación: “Bienaventurados si os insultan por el nombre de Cristo, porque el Espíritu de la gloria, que es el Espíritu de Dios, reposa sobre vosotros.

Que ninguno de vosotros tenga que sufrir por ser homicida, ladrón, malhechor o entrometido en lo ajeno; pero si es por ser cristiano, que no se avergüence, sino que glorifique a Dios por llevar este nombre” (1 Pedro 4,14-16). Es decir que el “delito” de ser “cristiano”, a diferencia de los otros delitos mencionados, no es algo deshonoroso, sino glorioso.

En resumen, el término “cristiano” es muy raro en el NT. En los 27 libros del NT la palabra “cristiano” aparece sólo tres veces, dos de ellas en Hechos, un libro escrito después del año 60. En cambio para designar a los miembros de la Iglesia de Cristo el NT usa muchos otros términos (discípulos, hermanos, fieles, santos, creyentes, etc.), incluso algunos (como “santos”) que luego dejaron de usarse con ese significado. La palabra “cristiano” no aparece ni una sola vez en ninguno de los cuatro Evangelios, en ninguna de las epístolas de Pablo, ni en las de Juan, ni en el Apocalipsis, etc.

Ahora dividamos el primer siglo de la historia de la Iglesia (30-130) en dos períodos separados por la destrucción de Jerusalén: el “primer período” (30-70) y el “segundo período” (70-130). Recordemos que la mayoría de los exégetas actuales sostiene que la mayoría de los libros del NT (todos menos algunas Epístolas de Pablo: al menos 1 y 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Corintios, Gálatas y Romanos) fueron escritos en el segundo período. A su vez nuestro “primer período” se puede subdividir en dos sub-períodos: un primer sub-período durante el cual el término “cristiano” no existía; y un segundo sub-período durante el cual ese término se difundió gradualmente en un área geográfica cada vez más amplia, pero era aún poco frecuente, al menos entre los propios cristianos.

Mi tesis, que yo casi me limitaré a enunciar, pero que debería ser evaluada detenidamente y (eventualmente) ser demostrada en forma exhaustiva, es la siguiente: en la literatura extra-bíblica (cristiana y no cristiana) del “segundo período” el término “cristiano” es muy utilizado, hasta llegar a ser el principal para designar a los miembros de la Iglesia de Cristo. Se plantea entonces un grave problema, que se puede exponer así: si (como dice la mayoría de los exégetas actuales), el NT –en su mayor parte– fue compuesto en el “segundo período”, ¿cómo se explica que apenas aparezca en él el término “cristiano”? Es muy improbable que esto se explique por la mera casualidad. Tampoco convence la explicación de que los hagiógrafos, escribiendo en el “segundo período”, usaron a propósito un lenguaje arcaico, o evitaron deliberadamente el uso del término “cristiano” por considerarlo poco adecuado. Esto último no encaja con lo que sabemos por otras fuentes sobre la terminología de la época. Opino que la explicación más probable es que todos o casi todos los libros del NT fueron escritos en el “primer período”.

Diré lo mismo con otras palabras. El NT es un conjunto de 27 libros, escritos por muchos autores en momentos y lugares diferentes y con estilos diferentes. Si:

1) la redacción de la mayor parte del NT hubiera sido tardía (digamos, entre los años 70 y 100, con algunas epístolas incluso posteriores), como sostienen hoy muchísimos exégetas;

2) como es un hecho patente, en el NT la palabra “cristiano” aparece sólo en tres

ocasiones, y en esas ocasiones refleja muy probablemente un sentido arcaico, como nombre despectivo aplicado por los no cristianos a los cristianos; y

3) se demostrara exhaustivamente (más allá de los textos que señalaré) que en la literatura cristiana post-apostólica (del período 70-130) la palabra “cristiano” era un término frecuente y “normal” del lenguaje de los cristianos para designarse a sí mismos;

entonces la tesis de esos exégetas se enfrentaría a un problema muy grave, porque no hay ningún argumento convincente para explicar esa importante discrepancia terminológica entre dos grupos amplios de autores cristianos de la misma época (en la hipótesis de esos exégetas). Esto sería una razón muy fuerte para revisar la datación de las obras del NT, asignando dataciones mucho más tempranas que las aceptadas habitualmente hoy en día.

A continuación, sin pretender una demostración exhaustiva de mi tesis, aportaré algunos datos o argumentos favorables. Gracias al precioso libro de Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos, Edición bilingüe completa*, Quinta edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985 (en adelante citado como DRB), he comprobado que en el texto original griego de la *Doctrina de los Doce Apóstoles* o *Didaché*, aparece la palabra “cristiano”: “*Mas si no tiene oficio, proveed conforme a vuestra prudencia, de modo que no viva entre vosotros ningún cristiano (Χριστιανός) ocioso*” (Didaché 12,4; en: DRB, p. 90). El uso “positivo” del término “cristiano” en una obra tan breve y tan antigua como la *Didaché* parece ser un argumento fuerte a favor de la tesis aquí expuesta.

En su introducción a la *Didaché*, Daniel Ruiz Bueno sostiene lo siguiente: “*La Didaché... es, a lo que parece, el más antiguo escrito cristiano no canónico, anterior incluso a algunos libros del Nuevo Testamento. (...) Fue altamente venerado en los siglos primeros de la Iglesia y ejerció tal influencia que apenas hay obra [cristiana de ese período] que no guarde, manifiesto o implícito, algún rastro suyo. (...) Escrito este breve y viejísimo catecismo cuando aún no se había cerrado el ciclo de la revelación..., fue uno de aquellos libros que anduvieron largo tiempo rondando el canon, admitidos como inspirados por unos y rechazados por otros, hasta que, lentamente, pero con divino instinto que hay que admirar, la conciencia general de la Iglesia los abandonó definitivamente, dejándolos fuera del número de aquellos autores ‘cuyos escritos, divinamente inspirados, han constituido para nosotros como una fortaleza de nuestra salud, el canon de salubérrima autoridad’.*” (DRB, pp. 29-30).

César Vidal ha escrito lo siguiente sobre la *Didaché*: “*Datación: Audet la ha datado entre el 50 y el 70, mientras que Adam la sitúa entre el 70 y el 90. Quasten, pese a situar su compilación entre el 100 y el 150, no niega la posibilidad de que se escribiera en el s. I. Nuestra opinión, al igual que la expresada por J. A. T. Robinson, es que la *Didaché* es un escrito muy antiguo que pudo incluso ser redactado antes de la destrucción del Templo de Jerusalén, en el año 70 d.C. Esta antigüedad explicaría, al menos en parte, el que fuera considerada por algunos un escrito canónico. En cuanto al lugar de redacción, los más posibles son Siria y Palestina.*”

En las siete breves Cartas de San Ignacio de Antioquía (del año 105-110

aproximadamente), el término “cristiano” aparece cinco veces. Allí se trata claramente de un término del lenguaje cristiano. Muy probablemente San Ignacio no fue el primer cristiano en usar ese término de buen grado y de forma habitual, por lo que cabe suponer que al menos desde el año 100 la palabra “cristiano” era usada con frecuencia por los propios cristianos. Pero en el NT eso no sucede. Ergo, el NT es anterior al año 100, por lo menos. Pero la tesis aquí expuesta podría tener mayores consecuencias. Del año 42 (cuando en Antioquía se comenzó a llamar “cristianos” a los discípulos de Cristo) al año 110 (cartas de San Ignacio de Antioquía) transcurrieron 68 años. La gran cuestión a resolver es la siguiente: ¿Cuándo, dentro de ese período de 68 años, el término “cristiano” fue adoptado por los cristianos como un término normal para referirse a sí mismos? Eso puede haber ocurrido mucho antes del año 110.

En cuanto a la *Carta a Diogneto*, muy probablemente sea del siglo II. Como usa muchas veces el término “cristianos”, eso vuelve aún más difícil atrasar la fecha de composición de algunos libros del NT al siglo II, como proponen muchos exégetas.

Este mismo análisis se podría repetir para todas las obras de los **Padres Apostólicos**. Si el resultado fuera muy similar, probablemente obligaría a datar el grueso del NT en fechas muy anteriores a las que hoy (sin pruebas firmes) se suele dar por sentadas.

Por otra parte, entre las fuentes paganas antiguas se destacan Plinio el Joven, Tácito y Suetonio.

Hacia el año 112 DC, Plinio el Joven, legado imperial en las provincias de Bitinia y del Ponto (situadas en la actual Turquía) escribió una carta al emperador Trajano para preguntarle qué debía hacer con los cristianos, a muchos de los cuales había mandado ejecutar. En esa carta menciona tres veces a Cristo a propósito de los cristianos. En la tercera oportunidad dice que los cristianos “*afirmaban que toda su culpa y error consistía en reunirse en un día fijo antes del alba y cantar a coros alternativos un himno a Cristo como a un dios*”. En esa carta, más bien breve, Plinio usa ocho veces el término “cristiano”, y se da a entender que ya entonces los cristianos se identificaban a sí mismos con ese nombre (lo que queda confirmado por las Cartas de San Ignacio de Antioquía).

Los *Anales* del historiador romano Tácito, publicados en el año 116 DC, se refieren a los cristianos en el Libro 15, pasaje 44, diciendo (en el contexto de la persecución de Nerón a los cristianos): “*vulgus Christianos appellabat*” (“*a los que el vulgo llamaba cristianos*”). Este uso del término “cristianos” por parte de Tácito es muy consistente con mi tesis, porque seguramente refleja el uso de ese término por el “vulgo” de Roma hacia el año 64.

Hacia el año 120, el historiador romano Suetonio escribió una obra llamada *Sobre la vida de los Césares*. En el libro dedicado al emperador Claudio (41-54), Suetonio escribe que Claudio “*expulsó de Roma a los judíos, que provocaban alborotos continuamente a instigación de Cresto*”. La expulsión de los judíos de Roma por orden de Claudio se menciona también en Hechos de los Apóstoles 18,2. Cristo era un nombre nuevo para los romanos y Cresto era un nombre más o menos común. De ahí la confusión entre Cristo y Cresto y entre “cristianos” y “crestianos”.

El tema tratado en este capítulo es complejo, y yo no soy experto en las obras de los

Padres Apostólicos, mucho menos en sus lenguas originales. Pero sentí el deber de lanzar al ruedo la idea para que personas expertas la analicen a fondo. Para demostrar plenamente la tesis aquí esbozada queda bastante trabajo por hacer. Un problema es que algunas obras de la literatura patrística post-apostólica no están datadas con suficiente precisión. Otro problema es que se debería consultar siempre los textos originales, no sólo las traducciones al castellano, que en un asunto como éste son sólo indicativas.

¿Hacia una metodología terminológica de datación del NT?

Mi argumento se podría generalizar, formulando una metodología terminológica de datación del NT. Es decir, no hay por qué limitarse a considerar la palabra “cristiano”. Tomemos por ejemplo la palabra “**católico**”. No aparece nunca en el NT, pero San Ignacio de Antioquía la usa en una de sus cartas para designar a la Iglesia universal. Seguramente San Ignacio no inventó la palabra ni la acepción, así que podemos asumir que existía desde el año 100, por lo menos. Entonces, sería raro que varias epístolas del NT fueran posteriores al año 100 (como proponen muchos exégetas) y aún así nunca aparezca en ellas la palabra “católico”. Y así sucesivamente se puede considerar todas las palabras clave del “lenguaje cristiano”, es decir las nuevas palabras creadas para expresar la novedad radical del mensaje cristiano. Si alguno de los lectores de este libro ha leído antes un argumento igual o parecido a éste, le agradecería mucho si pudiera indicarme la cita exacta.

Estos argumentos serían sólo complementarios a los ya conocidos

Por cierto, estos argumentos no serían los únicos a favor de la datación temprana del NT, sino que se sumarían a un arsenal de argumentos cada vez más amplio y poderoso.

Muchos exégetas racionalistas de los siglos XVIII y XIX sostuvieron que el NT había sido escrito en el siglo II, o incluso más tarde (siglos III y IV). Hay muchas razones que hacen totalmente imposible una redacción tan tardía. Entre otras: 1) la existencia de muchos papiros de los siglos I, II y III con textos del NT; y 2) la existencia de una cantidad innumerable de citas del NT en las obras de los Padres ante-nicenos. De hecho, a partir de esas citas se podría reconstruir prácticamente todo el NT.

Por una parte, tenemos los argumentos apologéticos tradicionales. Por ejemplo, las fechas de las obras de San Pablo son más o menos conocidas, y las cartas de su propia autoría (“auténticas”) son obviamente anteriores a la muerte de Pablo (*circa* año 67). Hay excelentes razones para pensar que los Hechos de los Apóstoles fueron escritos en torno al año 62; y el Evangelio de Lucas antes que los Hechos; y los Evangelios de Marcos y Mateo antes que el de Lucas.

Pero además, como ya hemos visto, hoy hay muchos trabajos científicos recientes y sólidos (por ejemplo, las obras de Robinson, Carmignac, Tresmontant, O’Callaghan y Thiede) que sustentan una datación temprana del NT, acorde con las más antiguas

tradiciones eclesiales.

9. LOS MILAGROS DE JESÚS

Introducción

Los milagros y las profecías de Cristo, los profetas y los apóstoles son pruebas externas aptas para establecer sólidamente el origen divino de la religión cristiana. En este capítulo, apoyándome en el valor histórico del conjunto de la tradición evangélica, procuraré poner de relieve cómo los milagros de Jesús en general permiten afirmar la credibilidad de la fe cristiana.

El milagro evangélico tiene un aspecto apologético que precede a la fe y un aspecto teológico que sigue a la fe. Los dos aspectos son mostrados claramente por los siete “signos” narrados en el evangelio de Juan: si Jesús resucita a un muerto es porque Él es la Resurrección y la Vida; si da de comer a la muchedumbre es porque Él es el verdadero alimento; si da la vista a un ciego es porque Él es la luz del mundo; etc.

Los milagros evangélicos tienen una doble función: testimoniar y revelar. Por una parte, los milagros manifiestan la verdad de la revelación de Cristo. Por otra parte, son una expresión de la revelación, igual que las palabras de Cristo; no es menos importante conocer los milagros de Jesús que sus palabras. “*Los milagros disciernen la doctrina, y la doctrina discierne los milagros*” (Blaise Pascal, *Pensamientos*, n. 749).

Los milagros de Jesús son el lugar privilegiado de toda teología del milagro, ya que son los arquetipos de todo milagro verdadero: los del Antiguo Testamento, los de la vida de los santos y los de la Iglesia universal.

Clasificación de los milagros de Jesús

Puede ser útil la clasificación de los milagros de Jesús propuesta por el teólogo alemán Gerd Theissen. Esa clasificación está basada en la naturaleza de las relaciones establecidas entre el taumaturgo y el beneficiario del milagro y en las motivaciones del milagro. Así se distinguen: a) exorcismos: manifiestan el aspecto interior del Reino de Dios, que es liberación del pecado y de Satanás; b) curaciones: manifiestan el aspecto exterior del Reino de Dios, que es liberación de la enfermedad y de la muerte (incluyen las tres resurrecciones); c) milagros de donación: Jesús interviene en beneficio de la gente, que experimenta la carencia de un elemento material; d) milagros de salvamento: Jesús interviene para salvar a uno o más hombres en una situación todavía más dramática que la de los milagros de donación; e) milagros de legitimación: son curaciones que justifican el comportamiento de Jesús y tienen un carácter de controversia; f) epifanías: por ejemplo, la transfiguración de Jesús y las apariciones del Resucitado.

Aunque sin duda las epifanías son un tipo de milagro muy especial, no se los debe considerar milagros impropriamente dichos, ni se les debe restar densidad histórica.

Originalidad de los milagros de Jesús

La tradición evangélica permite descubrir los rasgos específicos (positivos y negativos) de

los milagros de Jesús. Entre los rasgos negativos podemos citar los siguientes: a) Jesús se niega a hacer milagros en su propio provecho o para la exaltación de Sí mismo (cf. Mateo 4,1-11; Lucas 4,1-13); b) Jesús rechaza la afición por lo maravilloso y todo triunfo fácil que rechaza la cruz (cf. Marcos 8,11-12; Juan 6,30-31; Mateo 4,1-11; 16,4; Lucas 4,1-13; 23,8); c) Jesús se niega a hacer milagros cuando choca contra la falta de fe (cf. Marcos 6,1-6; 9,29; Mateo 13,54-58; Mateo 16,20).

Entre los rasgos positivos de los milagros de Jesús podemos citar los siguientes: a) el milagro está destinado a la salvación de todo el hombre, en su unidad de cuerpo material y alma espiritual; b) el milagro se realiza con vistas a una vocación al Reino de Dios (cf. Marcos 5,1-20) y tiene una función de liberación y cumplimiento del hombre; c) el milagro establece una relación personal con Jesús, transformadora para el beneficiario. El hombre tiene una participación en el milagro, mediante una actitud de fe en Jesús (cf. Lucas 17,19; 18,39); d) el milagro es el lugar de una opción: el hombre puede acoger a Jesús y convertirse o cerrarse al signo. Es inseparable de la cruz (cf. Juan 9; 11,53); e) los milagros de Jesús tienen carácter eclesial. Jesús trae una salvación universal (cf. Hechos 5,12) y por eso da a sus discípulos el poder de hacer milagros (cf. Mateo 10,8; Marcos 16,15-18); f) por los milagros de Jesús el futuro invade el presente. Jesús une en su persona la espera de la salvación escatológica y su realización presente. Con Jesús el Reino de Dios irrumpe en la historia (cf. Mateo 12,28); g) los milagros de Jesús manifiestan el misterio de su persona. Si Jesús trae el Reino de Dios, la razón última de ello está en su misma persona.

Criterios de autenticidad histórica

El sacerdote católico canadiense René Latourelle, Doctor en Historia y en Teología, aplica a los relatos de milagros los siguientes siete criterios de autenticidad utilizados por la ciencia histórica:

- Testimonio múltiple: *“Un testimonio concordante, que procede de fuentes diversas y no sospechosas de estar intencionalmente relacionadas entre sí, merece reconocerse como auténtico”* (René Latourelle, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1990, p. 71).
- Discontinuidad: *“Se puede considerar como auténtico un dato evangélico que no puede reducirse, bien a las concepciones del judaísmo, bien a las concepciones de la Iglesia primitiva, o mejor aún a las dos simultáneamente”* (Íbidem, p. 73).
- Conformidad: *“La venida decisiva del reino de Dios es el tema fundamental de la enseñanza de Jesús... Se pueden considerar como auténticos los dichos y los gestos de Jesús íntimamente ligados a este tema”* (Íbidem, p. 75).
- Estilo de Jesús: *“El estilo de Jesús es el sello inimitable de su persona sobre todo lo que dice y lo que hace;... en sus milagros, es idéntico al de su enseñanza; está a la vez impregnado de sencillez, de sobriedad y de autoridad”* (Íbidem, p. 76).
- Inteligibilidad interna: *“Cuando un dato evangélico está perfectamente inserto en su contexto inmediato o mediato y es además perfectamente coherente en su estructura”*

interna (en todos los elementos que la componen), se puede presumir que se trata de un dato auténtico” (Íbidem, p. 79).

- Interpretación diversa, acuerdo en el fondo: *“La diversidad de la interpretación y las divergencias de detalle proceden de la actividad redaccional, mientras que el peso y la presión de la tradición se hacen sentir en el acuerdo de fondo sobre la realidad del hecho conservado y reconocido por todos. Este acuerdo en la substancia del hecho, coexistiendo con ciertas fluctuaciones en la redacción y hasta en la interpretación, constituye un sólido indicio de historicidad” (Íbidem, p. 81).*
- Explicación necesaria: *“Si ante un conjunto considerable de hechos o de datos, que exigen una explicación coherente y suficiente, se ofrece una explicación que ilumina y armoniza todos estos elementos (que de otro modo seguirían siendo un enigma), podemos concluir que estamos en presencia de un dato auténtico” (Íbidem, p. 82).*

Al aplicar estos siete criterios de historicidad a cada uno de los relatos evangélicos de milagros, Latourelle concluye que la convergencia y coherencia de estos criterios constituye una prueba de solidez histórica difícilmente rechazable (cf. *Íbidem*, pp. 87-261).

En este capítulo aplicaré esos criterios al conjunto de los Evangelios, en busca de indicios de historicidad global de los milagros de Jesús; y en los siguientes dos capítulos aplicaré los mismos criterios al gran milagro de la multiplicación de los panes y a los dichos de Jesús sobre sus propios milagros.

Indicios de historicidad global

En los capítulos previos hemos visto que existen fuertes razones favorables al valor histórico del Nuevo Testamento en general y de los Evangelios en particular. A continuación veremos que también hay un conjunto de indicios muy favorables a la historicidad global de los milagros evangélicos. Tomados en conjunto, esos indicios constituyen una prueba de la historicidad de los milagros de Jesús.

Testimonio múltiple: Los relatos de milagros ocupan un lugar muy considerable en los cuatro Evangelios. Xavier Léon-Dufour distingue en los cuatro Evangelios 67 relatos de milagros (correspondientes a 34 milagros diferentes), 28 sumarios de milagros y 51 discusiones y alusiones referentes a los milagros (cf. Xavier Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979, pp. 362-363).

Discontinuidad:

a) Varios historiadores de las religiones han intentado explicar los milagros de Jesús vinculándolos a la noción helenista del *theios anèr*. Esta teoría está completamente desacreditada. Emitir un juicio de valor sobre el contenido histórico de los relatos evangélicos de milagros a partir de algunas similitudes literarias es un procedimiento ilegítimo.

b) Muchos de los grupos judíos de la época rechazaban los milagros o desconfiaban de ellos: los herodianos desconfiaban de todas las acciones extraordinarias; los saduceos rechazaban los milagros y las ideas mesiánicas; los fariseos procuraban eliminar toda

huella de apocalíptica.

Conformidad: Los milagros y la predicación de Jesús constituyen una unidad indisoluble, ya que ambos manifiestan la venida del Reino de Dios.

Estilo de Jesús: aquí se aplica todo lo dicho más arriba en la sección titulada *Originalidad de los milagros de Jesús*.

Inteligibilidad interna: los relatos de los milagros de Jesús están tan íntimamente ligados a la trama de los Evangelios, que no es posible rechazarlos sin rechazar los Evangelios. En el Evangelio de Marcos los relatos de milagros representan 209 versículos sobre un total de 666, es decir, el 31 % del texto. Excluyendo el relato de la Pasión, Muerte y Resurrección, la proporción se eleva al 47 %. En el Evangelio de Juan, los doce primeros capítulos descansan por entero sobre siete “signos” de Jesús. Eliminar los milagros equivaldría a destruir el cuarto evangelio. Los milagros son pues un dato insoslayable, que exige una explicación (criterio de la explicación necesaria).

Interpretación diversa, acuerdo en el fondo: este criterio se cumple en muchos casos de milagros de Jesús narrados en dos, tres o cuatro Evangelios canónicos. En esos casos, suele haber pequeñas diferencias de detalle, pero también un acuerdo sustancial.

Explicación necesaria:

a) Gran número de relatos mencionan el carácter público de los milagros de Jesús. Sólo los milagros explican el entusiasmo que Jesús suscitó en el pueblo y la presentación de Jesús como taumaturgo en la primera predicación apostólica. Por ejemplo, en su presentación de Jesús como Mesías en Pentecostés, Pedro apela al carácter público de los milagros de Jesús (cf. Hechos 2,22).

b) Los milagros de Jesús fueron malinterpretados por las multitudes y por los dirigentes. Ni los enemigos más encarnizados de Jesús negaron que Él hiciera milagros. No discutían su actividad de exorcista y taumaturgo, sino la autoridad que reivindicaba apoyándose en ella. En ese entonces la producción de fenómenos de apariencia milagrosa podía atribuirse a conocimientos mágicos. Un texto del Talmud babilónico alude a la actividad taumatúrgica de Jesús, interpretándola como una acción mágica. Además, San Justino (100-165) atestigua que los judíos del siglo II atribuían a Jesús un poder extraordinario, pero de carácter mágico (cf. San Justino, *Diálogo con Trifón*, 69, 6). Juan 11,45-54 indica como causa directa de la decisión de las autoridades judías de dar muerte a Jesús sus muchos milagros, y especialmente la resurrección de Lázaro.

El milagro como testimonio

El milagro garantiza la autenticidad de la revelación de Cristo con el poder infinito y la autoridad de Dios. Este testimonio divino interpela al hombre, invitándolo a responder a Dios por medio de la fe. Jesucristo confirma su doctrina por medio de prodigios y signos que disponen al alma a la escucha de la buena nueva y son llamamientos a la comunión con Dios y al seguimiento de Jesús. Los milagros que Jesús realiza en su nombre propio son signos de misión divina: atestiguan que Cristo es un enviado de Dios y, más aún, la verdad de su condición de Hijo enviado por el Padre. Son testimonios del Espíritu de

Dios, que lo revelan y acreditan como Hijo de Dios, Dios-entre-nosotros (cf. Juan 2,23; 3,2; 7,31). Si Jesús es el Hijo de Dios, los signos que permiten identificarlo como tal tienen que aparecer como una irrupción de Dios en la historia de los hombres. La soberanía, la santidad y la sabiduría de Dios hacen estallar nuestras categorías. Los signos de la gloria de Jesús son signos de poder, santidad y sabiduría. La resurrección de Jesús es el signo de los signos, el signo supremo.

Según Santo Tomás de Aquino (cf. *Suma Teológica*, III, qq. 43-44), el milagro tiene una dimensión jurídica con dos finalidades: el testimonio de la doctrina y el testimonio de la persona. Cristo hizo milagros para confirmar su doctrina y para manifestar el poder divino que había en Él (cf. Gálatas 3,5; Juan 5,36; 10,38; 1 Corintios 14,22). La naturaleza divina resplandece en los milagros, pero en comunicación con la naturaleza humana, instrumento de la acción divina. Los milagros de Cristo fueron suficientes para demostrar su divinidad bajo tres aspectos:

- por la especie de las obras (cf. Juan 9,32-33; 15,24).
- por el modo de hacer los milagros (cf. Lucas 6,19; Mateo 8,16; Juan 5,19-21).
- por la misma doctrina en que se declaraba Dios (cf. Marcos 1,27).

Cristo hizo los milagros con poder divino (cf. Juan 14,10). El poder divino obraba en Cristo según era necesario para la salud humana. Los milagros de Jesús se ordenaban a manifestar su divinidad para la gloria de Dios y para la salud de los hombres, sobre todo la salud del alma (cf. Juan 12,31; Marcos 7,37).

Cristo vino a salvar al mundo con el poder de su divinidad y por el misterio de su encarnación. Curando milagrosamente a los hombres, Cristo se mostró como Salvador universal y espiritual de todos los hombres.

Conclusiones

La aplicación de los criterios de autenticidad histórica a los relatos de milagros de Jesús permite concluir que dichos relatos tienen valor histórico. El sentido de los relatos evangélicos de milagros es prepasual y procede del mismo Jesús. Los milagros son signos visibles del Reino de Dios que se hace presente en Jesucristo y son llamadas a la fe en Él y a la conversión, condiciones indispensables para acceder al Reino.

Jesucristo, “*con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros,... lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino*” (Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la divina revelación, *Dei Verbum*, n. 4). Él “*apoyó y confirmó su predicación con milagros para excitar y robustecer la fe de los oyentes*” (Concilio Vaticano II, Declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis Humanae*, n. 11).

Los numerosos milagros de Jesucristo tienen una importancia fundamental para la comprensión de su Evangelio. Ellos son signos reveladores de la identidad de Jesucristo: Hijo de Dios encarnado, auto-revelación de Dios y salvación del hombre.

Si bien Dios ha multiplicado los indicios de su intervención en la historia, ha dejado al hombre en libertad de responder a su mensaje. Los signos de la salvación no son constrictivos; son dones y ayudas de Dios que solicitan y sostienen al hombre en su libre decisión de fe.

10. LA MULTIPLICACIÓN DE LOS PANES

En este capítulo, apoyándome en el valor histórico del conjunto de la tradición evangélica, procuraré poner de relieve cómo el milagro de la multiplicación de los panes en particular afirma la credibilidad de la fe cristiana. Aplicaré los siete criterios de historicidad presentados anterior-mente a los seis relatos evangélicos de las dos multiplicaciones de los panes y los peces.

La mayoría de los exégetas reconoce en el milagro de la multiplicación de los panes, que tuvo un relieve muy destacado en la predicación apostólica primitiva, uno de los acontecimientos principales (o incluso críticos) del ministerio público de Jesús. El contenido teológico de este milagro tiene un rico conjunto de significaciones, especialmente por ser la prefiguración del sacramento de la eucaristía, “*frente y cumbre de toda la vida cristiana*” (Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, n. 11).

Distintas visiones sobre la multiplicación de los panes

Con respecto a la historicidad de la multiplicación de los panes se han dado diversas posturas o explicaciones.

La explicación naturalista (Paulus, Holtzmann, Evely) ve en este acontecimiento el ejemplo de un reparto fraternal. Al respecto comparto las opiniones de dos exégetas franceses: “*En cuanto al intento de desmitologizar el prodigio viendo en su origen un simple reparto de provisiones, lo único que debemos desear es que esta torpe explicación desaparezca para siempre de la literatura*” (Simon Légasse, en: Xavier Léon-Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979, p. 120). “*Este milagro no tiene nada que ver con una excursión en la que se reparte la merienda, sino que tiene como punto de referencia la figura de Dios alimentando a su pueblo en el desierto*” (Xavier Léon-Dufour, en: *Ibidem*, pp. 321-322).

La explicación mitológica (Strauss, Bornkamm, Schweizer, Sölle) considera el relato como una construcción mítica que resalta la providencia de Dios, sobre la base de relatos similares del Antiguo Testamento y de otras religiones.

La mayoría de los exégetas contemporáneos admite que en el inicio de la tradición hubo un acontecimiento misterioso, de alcance mesiánico y escatológico, aunque algunos se niegan a hablar de milagro.

La exégesis católica tradicional ha visto siempre en estos relatos (como en tantos otros) el testimonio de un milagro realmente acontecido.

Aplicación de los criterios de historicidad

La aplicación de los criterios de historicidad antes enunciados a los relatos de la multiplicación de los panes nos permitirá concluir que verdaderamente Jesús dio de comer en el desierto a una gran muchedumbre con un número muy pequeño de panes y de peces (cf. René Latourelle, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1990, pp. 92-95).

Testimonio múltiple. Este criterio se cumple de forma eminente en la multiplicación de los panes, único milagro que está narrado en los cuatro Evangelios. Además, entre los cuatro Evangelios se cuentan seis relatos diferentes de dos multiplicaciones de los panes. Como se verá luego, muchos piensan que las dos multiplicaciones de los panes de los Evangelios de Mateo y de Marcos corresponden a dos versiones de un mismo acontecimiento. Los relatos de Mateo 14, Marcos 6 y Lucas procederían de una tradición palestina, mientras que los relatos de Mateo 15 y Marcos 8 procederían de una tradición helenista. El relato de Juan, que incluye un amplio conjunto de detalles que le son propios (por ejemplo, el discurso sobre el pan de vida), parece provenir de una tradición joánica

relativamente independiente de las otras dos.

Interpretación diversa, acuerdo en el fondo. Cada evangelista narra el hecho desde su propia perspectiva, dando detalles levemente diferentes y aportando matices complementarios a su interpretación teológica.

Discontinuidad. La multiplicación de los panes evoca diversos episodios del Antiguo Testamento y hace surgir la cuestión del Reino de Dios y del Mesías. Los judíos del tiempo de Jesús esperaban a un nuevo Moisés que habría de renovar el gran prodigio de la época del Éxodo. Ilustraré este punto con dos citas: *“En aquel tiempo el maná guardado en reserva volverá a caer y comerán de él durante años, ya que todos han llegado al final de los tiempos”* (Apocalipsis de Baruc). *“¿Qué signos quieres hacernos para que te creamos? ¿Qué obra vas a hacer? Nuestros padres comieron el maná en el desierto”* (Juan 6,30-31). No obstante, Jesús rompe con la idea corriente en Israel de un Mesías político y de un Reino mundano al sustraerse a los intentos de la gente que quiere nombrarlo rey, suscitando incluso la incompreensión de sus discípulos. Después de la multiplicación de los panes se pone en evidencia que Jesús pretende liberar a Israel por un camino totalmente inesperado para sus contemporáneos (véanse los anuncios de la Pasión).

Conformidad. El sentido del signo de la multiplicación de los panes está en concordancia con el resto de la revelación cristológica y tiene funciones y significados análogos a los del resto de los milagros de Jesús.

Estilo de Jesús. A pesar del carácter singularmente maravilloso de este prodigio, no pertenece al terreno de la magia. Jesús actúa, como en los demás milagros, con sencillez y por su propia autoridad. La sobriedad de los relatos hace eco a la del propio Jesús: no dicen cómo se obró el prodigio, sino que todos los invitados comieron hasta saciarse y que se recogieron restos en abundancia.

Inteligibilidad interna. Los relatos de la multiplicación de los panes tienen una estructura interna coherente, se insertan adecuadamente en el contexto de la crisis de la misión pública de Jesús y se relacionan perfectamente con otros misterios de la vida de Jesús.

Explicación necesaria. Sólo la realidad histórica del milagro es capaz de explicar y armonizar los siguientes elementos: A) Como consecuencia de aquel suceso, Jesús fue considerado como el profeta esperado y se lo quiso proclamar rey (cf. Juan 6,14-15). Jesús se rehusó a ser rey, lo cual decepcionó a muchos de sus discípulos, que dejaron de seguirlo (cf. Juan 6,66). B) Después de la multiplicación de los panes recrudecieron las discusiones de Jesús con los fariseos y saduceos, quienes le pedían que hiciera una señal (cf. Mateo 16,1-4; Marcos 8,11-13; Lucas 11,29-32; Juan 6,30-31). C) Este episodio, al principio incomprendido por los apóstoles (cf. Mateo 16,5-12; Marcos 8,14-21; Lucas 12,1), resultó sin embargo fundamental en su camino hacia la fe en la mesianidad de Jesús (cf. Mateo 16,13-20; Marcos 8,27-30; Lucas 9,18-21; Juan 6,69). D) Este milagro tuvo gran importancia en la tradición litúrgica, en la redacción de los cuatro evangelios, en la iconografía de los primeros siglos y en la tradición patrística.

¿Una sola multiplicación de los panes?

Los Evangelios de Mateo y Marcos refieren dos multiplicaciones de los panes, mientras que los de Lucas y Juan refieren sólo una (similar a la primera de Mateo y Marcos). Es muy atendible la tesis de la unicidad de la multiplicación de los panes. Hoy casi todos los exégetas están de acuerdo en reconocer un solo suceso milagroso, narrado en Mateo y Marcos según dos tradiciones diferentes. Mateo 14 y Marcos 6 reflejarían la tradición más arcaica, de origen palestino. Esta tradición parece situar el suceso en la orilla occidental del Lago y habla de doce canastos. Doce es el número de las tribus de Israel y de los Apóstoles. Mateo 15 y Marcos 8 reflejarían una tradición procedente de ambientes cristianos de origen pagano. Esta tradición sitúa el acontecimiento en la orilla oriental (pagana) del Lago y habla de siete espuestas. Siete es el número de las naciones de Canaán (cf. Hechos 13,19) y de los diáconos helenistas (cf. Hechos 6,5; 21,8). Esta explicación parece la más sencilla y coherente, por las razones que paso a exponer.

Los dos relatos presentan gran similitud en cuanto a la estructura externa, el contenido y varias expresiones. En ambos casos Jesús da de comer a una multitud, atraviesa el lago, desembarca y sostiene una controversia con los fariseos. En ambos casos Jesús siente compasión de la multitud (cf. Mateo 14,4; 15,32; Marcos 6,34; 8,2); Jesús incluso hace las dos veces la misma pregunta (cf. Marcos 6,38; 8,5). En ambos relatos los apóstoles se muestran perplejos. ¿Cómo explicar esa sorpresa en el segundo relato si Jesús ya había realizado el prodigio en otra ocasión? En Marcos, la perplejidad de los discípulos sobre cómo afrontar la situación podría ser un caso de sistema-tización de la ignorancia prepascual de los discípulos.

Las diferencias más notables entre las dos narraciones se refieren sólo a cantidades:

- El tiempo que pasó la multitud con Jesús antes del milagro (un día en el primer relato; tres días en el segundo).
- La cantidad de comida disponible antes del milagro (cinco panes y dos peces en el primer relato; siete panes y unos pocos pececillos en el segundo).
- El número de personas alimentadas (cinco mil en el primer relato y cuatro mil en el segundo).
- La cantidad de trozos sobrantes después del milagro (doce canastos en el primer relato y siete espuestas en el segundo).

Los duplicados de este tipo, comunes en la Biblia, se encuentran con frecuencia en los Evangelios, y son característicos en Mateo (cf. Mateo 4,23 y 9,35; 9,27-31 y 20,29-34; 9,32-34 y 12,22-24; etc.). Probablemente sean un indicio del cuidado de los evangelistas por conservarlo todo y de su respeto por la tradición.

Si bien el Evangelio de Lucas sigue al de Marcos, no menciona más que una sola multiplicación de los panes, quizás porque ha reconocido en los dos relatos de Marcos una doble recensión de un único suceso.

Conclusiones

Los seis relatos evangélicos de la multiplicación de los panes narran uno o dos milagros de Jesús, realmente acontecidos. Jesús sintió compasión de la multitud hambrienta en el desierto y la alimentó por medio de un milagro que es figura del banquete mesiánico anunciado por los profetas, cuyo cumplimiento pleno ocurrió en la Última Cena. En la multiplicación de los panes Jesús rechazó la tentación de convertirse en un rey mundano, provocando así la decepción de la gente que malinterpretó su signo, viendo en él sólo un prodigio espectacular y la oportunidad de satisfacer sus necesidades materiales. El pan multiplicado por Jesús prefigura el sacramento de la eucaristía, incluso en su abundancia. Jesús es el verdadero pan de vida bajado del cielo que el Padre nos da a comer para que tengamos vida eterna. Ese pan vivo es su carne entregada en la cruz para la salvación del mundo.

11. LOS DICHOS DE JESÚS SOBRE SUS PROPIOS MILAGROS

Jesús mismo indica el sentido de sus milagros en tres textos evangélicos que, incluso según exégetas racionalistas muy críticos, conservan tradiciones muy arcaicas sobre los dichos de Jesús. El estudio de estos tres textos permite concluir que los milagros de Jesús están sólidamente atestiguados por una tradición muy antigua, que nos da acceso a la palabra del mismo Jesús. En estos textos, Jesús relaciona íntimamente sus milagros con la llegada del Reino de Dios en su propia persona.

La embajada de Juan Bautista y la respuesta de Jesús

“Juan, que en la cárcel había oído hablar de las obras de Cristo, envió a sus discípulos a decirle: ‘¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?’ Jesús les respondió: ‘Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva; ¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!’” (Mateo 11,2-6; cf. Lucas 7,18-23).

Es verosímil que Juan Bautista se haya informado de la actividad de Jesús desde la cárcel, puesto que su decapitación no tuvo lugar inmediatamente. El ascendiente de que gozaba Juan sobre Herodes Antipas y varias personas de su entorno (cf. Marcos 6,20; Lucas 8,2-3; 24,10; Hechos 13,1) permite pensar que el tetrarca autorizó a sus discípulos a visitarlo en prisión. El envío de dos discípulos (en Lucas) corresponde a la práctica de los maestros del judaísmo.

La comunidad primitiva no habría creado este episodio, poniendo en labios de Juan una pregunta formulada en tono aparentemente vacilante y preocupado. Debe tenerse en cuenta que la Iglesia primitiva presenta al Bautista como aquel que atestigua abiertamente a Cristo (cf. Juan 1,7.15). Si la comunidad hubiese creado el episodio, tampoco habría utilizado un título cristológico tan impreciso (*“el que ha de venir”*), inusitado en el judaísmo y en el cristianismo (doble discontinuidad). Finalmente, no habría omitido los exorcismos ni pasado por alto la respuesta del Bautista.

La referencia a los milagros se comprende mejor en tiempos de Jesús, mientras es posible constatarlos, que en tiempos de la Iglesia. Después de Pascua, la apologética se apoya ante todo en la resurrección de Jesús.

En la respuesta de Jesús se manifiesta su estilo propio: Él se oculta detrás de sus obras, enfatiza el anuncio de la buena nueva a los pobres y establece un vínculo entre sus actos y los signos de la llegada del Reino. Jesús recurre con preferencia a Isaías, pero usa los textos proféticos con libertad. No hay alusión a la venganza que acompaña a los oráculos de Isaías.

Invectivas contra las ciudades del Lago

“Entonces se puso a maldecir a las ciudades en las que se habían realizado la mayoría de sus milagros, porque no se habían convertido: ‘¡Ay de ti, Corazín! ¡Ay de ti, Betsaida!

Porque si en Tiro y Sidón se hubieran hecho los milagros que se han hecho en vosotras, tiempo ha que en sayal y ceniza se habrían convertido. Por eso os digo que el día del Juicio habrá menos rigor para Tiro y Sidón que para vosotras. Y tú, Cafarnaúm, ¿hasta el cielo te vas a encumbrar? ¡Hasta el Hades te hundirás! Porque si en Sodoma y Gomorra se hubieran hecho los milagros que se han hecho en ti, aún subsistirían el día de hoy. Por eso os digo que el día del Juicio habrá menos rigor para la tierra de Sodoma que para ti’.” (Mateo 11,20-24; cf. Lucas 10,12-16).

Según el teólogo luterano alemán Joachim Jeremias (1900-1979), el pasaje presenta varios rasgos típicos del arameo.

El término *dynameis*, empleado para designar los milagros de Jesús, es característico de la tradición más antigua.

El nombre de Corazín no se menciona nunca en el resto de los Evangelios.

El tono de estos reproches contra tres ciudades determinadas induce a pensar que Jesús hizo en ellas grandes signos públicos. El juicio sobre Tiro y Sidón, ciudades paganas, sólo se comprende en labios del mismo Jesús. Su severidad con las ciudades del Lago se basa en su actitud frente a su persona, signo de la llegada del Reino.

El texto reconoce en cierto modo un fracaso de los milagros de Jesús, actitud que contrasta con la de la Iglesia primitiva (cf. Hechos 2,22; 10,38). Además, manifiesta varias características del mensaje prepascual de Jesús: llamada a la conversión, recurso a los milagros más que a la resurrección.

Dicho sobre los exorcismos

“Él, conociendo sus pensamientos, les dijo: ‘Todo reino dividido contra sí mismo queda assolado, y toda ciudad o casa dividida contra sí misma no podrá subsistir. Si Satanás expulsa a Satanás, contra sí mismo está dividido: ¿cómo, pues, va a subsistir su reino? Y si yo expulso a los demonios por Beelzebul, ¿por quién lo expulsan vuestros hijos? Por eso, ellos serán vuestros jueces. Pero si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios’.” (Mateo 12,25-28; cf. Lucas 11,17-20; Marcos 3,23-26 es un texto parcialmente paralelo a éste, pero Mateo 12,28 y Lucas 11,20 no tienen paralelo en Marcos).

Los enemigos de Jesús reconocen sus exorcismos pero los interpretan como una acción diabólica. Semejante acusación en contra de Jesús no pudo ser inventada por la comunidad cristiana.

Jesús tiene conciencia de ser el vencedor de Satanás (cf. Marcos 3,22-27; Lucas 10,18). La presencia del “Yo” es típica de Jesús, lo mismo que el vínculo que establece entre el Reino de Dios y su acción liberadora. La mención del “Reino”, concepto arcaico en los Evangelios, se expresa aquí en términos emparentados con los del *kerygma* primitivo (cf. Marcos 1,15). La actividad de Jesús como exorcista corresponde a su misión mesiánica, ya que en el tiempo mesiánico se debía manifestar la victoria suprema de Dios sobre el mal.

Visión cristocéntrica de los milagros

El Concilio Vaticano II enfatizó el carácter personal de la revelación y los signos de Jesús. La constitución dogmática *Dei Verbum* relaciona decididamente los signos con la persona de Cristo, presentando a Cristo a la vez como la plenitud de la revelación y como el signo por excelencia de la misma: el signo que manifiesta a Dios y se atestigua como Dios entre nosotros. *“Por tanto, es Él –verlo a Él es ver al Padre (cf. Juan 14,9)– el que, por toda su presencia y por la manifestación que hace de Sí mismo, por sus palabras y sus obras, por sus signos y sus milagros, y más particularmente por su muerte y su gloriosa resurrección de entre los muertos, y finalmente por el envío del Espíritu de verdad, da a la revelación su pleno cumplimiento y la confirmación de un testimonio divino atestiguando que Dios mismo está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y resucitarnos a la vida eterna”* (Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 4).

Los milagros de Jesús son la irradiación multiforme de la epifanía del Hijo de Dios entre los hombres. Cristo mismo, por entero, es el signo enigmático que pide ser descifrado, el signo único y total de credibilidad. Él es el signo primero que incluye y fundamenta todos los demás. Los milagros de Jesús se presentan como una irradiación de su ser y plantean la cuestión de su identidad: *“¿Quién es éste, que hasta el viento y el mar lo obedecen?”* (Marcos 4,41; cf. Mateo 8,27; Lucas 8,25).

El Concilio Vaticano II presenta también a los milagros de Jesús como un anuncio de la llegada del Reino de Dios que se manifiesta en la persona de Jesucristo: *“El Señor Jesús dio origen a su Iglesia predicando la buena nueva, la llegada del reino prometido desde hacía siglos en las Escrituras... Este reino brilla a los ojos de los hombres en la palabra, las obras y la presencia de Cristo... Los milagros de Jesús atestiguan igualmente que el reino ha venido ya a la tierra: ‘Si por el dedo de Dios expulso los demonios, entonces es que el reino de Dios ha llegado entre vosotros’ (Lucas 11,20; Mateo 12,28). Sin embargo, el reino se manifiesta ante todo en la persona misma de Cristo, Hijo de Dios e Hijo de hombre, que ha venido a salvar y a dar su vida como rescate de muchos (Marcos 10,45)”* (Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, n. 5). *“Cristo recorría todas las ciudades y aldeas, curando todas las enfermedades y debilidades, como signo de la llegada del reino de Dios”* (Concilio Vaticano II, *Ad Gentes*, n. 2).

12. EL DOGMA TRINITARIO

Dos fórmulas trinitarias

Sin duda, el dogma principal de la religión cristiana es el de la Santísima Trinidad. Sin embargo, podría decirse que el dogma “central” o “primero” (el que en cierto modo nos da acceso a todos los demás dogmas) del cristianismo es el de la Encarnación. El Dios uno y trino se nos ha revelado en la Palabra de Dios hecha carne, Jesucristo. En este capítulo, que trata sobre la Trinidad, se asumen como puntos de partida la inerrancia del Nuevo Testamento (fuente principal de la Revelación cristiana) y el dogma de la Encarnación. Por lo tanto, la argumentación que expondré aquí corresponde a la controversia entre los cristianos ortodoxos (quienes creen en la Trinidad y la Encarnación) y los “cristianos unitarios”, es decir anti-trinitarios, que en realidad no son verdaderos cristianos, precisamente por no creer en la Trinidad.

El grupo pseudo-cristiano unitario más importante hoy en día es el de los Testigos de Jehová. Por eso ante todo refutaré la doctrina de los Testigos de Jehová acerca del Hijo y del Espíritu Santo. Los Testigos de Jehová creen que el Hijo es un ser divino, pero no es Dios, sino el arcángel San Miguel, la principal creatura de Dios. También creen que el Espíritu Santo no es una persona, sino la fuerza activa de Dios. Ambas afirmaciones son contrarias a la razón. Si el Hijo es verdaderamente un ser divino, entonces su esencia es la esencia divina y por lo tanto es Dios. La idea de un ser divino distinto de Dios es auto-contradictoria. Y si el Espíritu Santo es verdaderamente el Espíritu de Dios, entonces no puede ser una fuerza impersonal. Toda persona es espíritu y todo espíritu es persona. La idea de un espíritu impersonal es auto-contradictoria.

En este capítulo procuraré demostrar que el dogma trinitario surge de las enseñanzas del Nuevo Testamento. Daré por supuestas las siguientes verdades, ya que los unitarios también las aceptan: la verdad de la Biblia en general y las verdades de la unicidad de Dios y la divinidad del Padre en particular. Con base en la Sagrada Escritura, demostraré que Dios se manifiesta en la historia de salvación como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Concluiré que Dios es en Sí mismo Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Hay muchos textos bíblicos que muestran que Dios se manifiesta como Trinidad pero, en bien de la brevedad, me limitaré en un primer momento a señalar que el Nuevo Testamento contiene varias fórmulas trinitarias. Haré hincapié en dos de esas fórmulas trinitarias. Como veremos, no se trata simplemente de que aparezcan las palabras “Padre”, “Hijo” y “Espíritu Santo” en una sola frase.

Mateo 28,19: “*Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*”. Este texto es precisamente el penúltimo versículo del Evangelio según San Mateo. Cristo resucitado manda a sus discípulos ir por todo el mundo, predicar el evangelio a todos los pueblos y bautizarlos “*en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*”. Es inconcebible que en este final solemne, en esta fórmula que enseguida empezó a ser utilizada en la liturgia

bautismal, se haya asociado a Dios con dos simples creaturas, como si dijéramos “en el nombre de Dios, de San Pedro y de San Pablo”. Esta fórmula bautismal ubica al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en el mismo nivel. Los tres –evidentemente distintos entre Sí– pertenecen por igual a la realidad de Dios.

2 Corintios 13,13: “*La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros*”. Este texto es precisamente el último versículo de la Segunda Carta a los Corintios. Este solemne saludo final de San Pablo es semejante al texto anterior, puesto que sitúa en un mismo nivel –dentro de la realidad de Dios– los dones de las tres personas divinas: Dios (el Padre), el Señor Jesucristo (Dios Hijo) y el Espíritu Santo. Destaco que esta hermosa oración a la Trinidad es rezada por el sacerdote en cada Santa Misa.

Es cierto que la Biblia no dice explícitamente que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios. La cita que suelen aducir algunos grupos protestantes fundamentalistas (1 Juan 5,7-8) no corresponde al texto auténtico, puesto que la mención de la Trinidad proviene de una interpolación tardía. Pero también es cierto que esa proposición está contenida implícitamente en la Biblia. Las dos fórmulas trinitarias citadas muestran que en la revelación bíblica aparecen tres “personas” vinculadas a la realidad de Dios. No cabe ninguna duda de que el Padre es Dios. A partir del Nuevo Testamento, probaré primero que el Hijo es Dios y luego que el Espíritu Santo es Dios.

Nueve textos neotestamentarios que afirman la divinidad de Cristo

Con respecto a la divinidad de Jesucristo, hay muchas formas de mostrar que está implícita en todo el Nuevo Testamento. Un enfoque muy eficiente, que no desarrollaré aquí, surge de considerar que la resurrección de Jesús confirmó con testimonio divino su pretensión, corroborada también por sus obras y palabras, de ser el portador absoluto de la salvación (o “Reino de Dios”), por ser igual a Dios. Otro enfoque importante, que tampoco seguiré en este capítulo, es el centrado en los milagros de Jesús: también éstos proporcionan una perspectiva privilegiada para reconocer su divinidad.

Ya que los unitarios aceptan la inerrancia de la Biblia, seguiré el camino más simple, el de la prueba escriturística directa: la Biblia enseña siempre la verdad y la Biblia enseña que el Hijo es Dios; entonces, verdaderamente el Hijo es Dios.

Por otra parte, se puede recurrir a los Padres de la Iglesia y otros escritores eclesiásticos antiguos para obtener una prueba complementaria a la prueba escriturística que expondré aquí. En las numerosas obras de esos Padres y escritores hay abundantísimos testimonios de la fe cristiana en la divinidad de Cristo durante los siglos I, II y III.

El Nuevo Testamento, escrito (según hemos demostrado en los capítulos anteriores) en el siglo I, afirma inequívocamente, muchas veces y de muchas maneras, la divinidad de Cristo. Es posible demostrar que la fe en la divinidad de Cristo está implícita en todo el Nuevo Testamento, por ejemplo mostrando que el título “Señor”, frecuentemente aplicado a Cristo, no se refiere a un señorío cualquiera, sino al señorío absoluto e

ilimitado de Dios. Sin embargo, en bien de la brevedad, me limitaré a referirme a nueve textos del Nuevo Testamento donde se afirma explícitamente la divinidad de Jesucristo, el Hijo de Dios.

Juan 1,1: *“En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios.”*

Juan 1,18: *“A Dios nadie lo ha visto jamás: el Dios Hijo único, que está en el seno del Padre, lo ha manifestado.”*

Juan 20,28: *“Tomás le contestó: ‘Señor mío y Dios mío’.”*

Romanos 9,5: *“y los patriarcas; de los cuales también procede Cristo según la carne, el cual está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos. Amén.”*

Filipenses 2,5-11: *“Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo: El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios lo exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre.”*

Tito 2,13: *“aguardando la feliz esperanza y la Manifestación de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo.”*

Hebreos 1,8: *“Pero del Hijo: ‘Tu trono, ¡oh Dios!, por los siglos de los siglos’.”*

2 Pedro 1,1: *“Simeón Pedro, siervo y apóstol de Jesucristo, a los que por la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo les ha cabido en suerte una fe tan preciosa como la nuestra.”*

Apocalipsis 1,8: *“Yo soy el Alfa y la Omega, dice el Señor Dios, Aquel que es, que era y que va a venir, el Todopoderoso.”*

Para intentar evitar la conclusión de que el Nuevo Testamento afirma la divinidad del Hijo, los Testigos de Jehová utilizan las siguientes dos tácticas principales: en algunos casos proponen una nueva traducción y en otros casos proponen una nueva interpretación del texto sagrado. Respecto a las traducciones, basta considerar que entre los expertos hay un amplio consenso acerca de que la versión de la Biblia utilizada por los Testigos de Jehová (la llamada *Traducción del Nuevo Mundo*) ha introducido numerosas adulteraciones y tergiversaciones del texto sagrado, para tratar de ocultar las discordancias entre éste y la doctrina de la secta. En cuanto a la exégesis, cabe subrayar que los Testigos de Jehová interpretan la Biblia fuera de toda la Sagrada Tradición de la Iglesia, guiados únicamente por las autoridades de la secta, las cuales, desde Charles Russell en adelante, se han considerado a sí mismas –sin ningún fundamento– como únicos intérpretes autorizados de la Palabra de Dios.

Para no alargar demasiado este capítulo, me concentraré en un problema de crítica textual (sobre Juan 1,18), un problema de traducción (sobre Juan 1,1) y un problema de exégesis (sobre el texto de Filipenses). Estos tres textos bastan y sobran para probar la divinidad del Hijo.

Juan 1,18: el Hijo es Dios

El prólogo del Evangelio de Juan termina en Juan 1,18: “*A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, lo ha manifestado.*” Sin embargo, en la tradición de los manuscritos antiguos existe una variante: en algunos manuscritos se lee en el versículo 18, “*monogenes Theos*”: “*el Dios Hijo único*” en lugar de “*el Hijo único*”. Para explicar esta variante minoritaria los Testigos de Jehová tendrían que recurrir a una teoría conspiratoria sin fundamento histórico: en el seno de la primitiva comunidad cristiana, compuesta por proto-Testigos de Jehová, había unos pocos católicos que ya desde entonces se dedicaban a adulterar los textos bíblicos para hacerlos compatibles con su herejía trinitaria. La explicación católica es infinitamente más plausible: las dos variantes del texto expresan con distintas palabras una de las creencias básicas de la comunidad cristiana primitiva.

Juan 1,1: la Palabra era Dios

Los Testigos de Jehová aducen que la traducción correcta de Juan 1,1 es: “*En el principio era la Palabra y la Palabra era hacia el Dios y la Palabra era un ser divino*”. El Dios con quien está la Palabra es “*ton Theon*” (“el Dios”, con artículo). El dios que es la Palabra es “*theos*” (“dios”, sin artículo). Como este *theos* no tiene artículo determinado, entonces resulta que el *Logos* (la Palabra) no es *Theos*, sino que tiene cualidades de *theos*. Es un ser divino, pero no es Dios.

Mi respuesta tendrá tres momentos. En primer lugar, destaco que la inmensa mayoría de los eruditos, a lo largo de dos milenios, a pesar de sus diversas tendencias religiosas y filosóficas, ha apoyado la traducción tradicional, que es una clara afirmación de la divinidad de Jesucristo, Hijo de Dios Padre. Los Testigos de Jehová se apoyan en la pequeña minoría de eruditos de tendencia unitaria.

En segundo lugar, destaco que nuestro versículo no presenta ningún problema de crítica textual, por lo cual la discusión se reduce estrictamente a un simple problema de traducción. Entre los miles de manuscritos antiguos del Nuevo Testamento que se conservan no figura ninguna variante del texto griego de Juan 1,1. Esto se puede comprobar en *Google* utilizando las palabras clave “*Greek New Testament Critical Edition*”, lo que da como resultado un material abundantísimo.

En tercer lugar, pasaré a refutar la tesis de los Testigos de Jehová. Dado que mis conocimientos de griego son escasos, me limitaré a: a) mostrar que las traducciones del prólogo del Evangelio de Juan de los Testigos de Jehová no son coherentes con su tesis; b) consultar a un experto en griego bíblico.

Consideremos la coherencia interna de la tesis de los Testigos de Jehová. Es importante notar que dentro del mismo prólogo del Evangelio de Juan (1,1-18) se nombra a Dios sin artículo otras cuatro veces. Por razones prácticas citaré el texto griego en caracteres latinos. Los lectores pueden cotejar estas citas con el verdadero texto

griego (en caracteres griegos), buscándolo en *Internet*.

Juan 1,6: “*Hubo un hombre, enviado de Dios, de nombre Juan*”: “*apestalmenos para Theou*”.

Juan 1,12: “*A los que lo recibieron, les dio poder de llegar a ser hijos de Dios*”: “*tekna Theou genesthai*”.

Juan 1,13: “*Sino de Dios, son nacidos*”: “*ek Theou egennethesan*”.

Juan 1,18: “*A Dios nadie lo vio nunca*”: “*Theon oudeis eoraken popote*”.

Ahora bien, las ediciones del Nuevo Testamento de los Testigos de Jehová emplean en estas cuatro ocasiones la palabra "Dios", lo cual es correcto, pero incompatible con su tesis. Es pues evidente que el principio de traducción en que se basan es una invención *ad hoc* para acomodar el texto de Juan 1,1 a su doctrina unitaria.

Consideremos finalmente la opinión de Mons. Miguel Antonio Barriola, Doctor en Sagrada Escritura. A continuación cito íntegramente una nota suya de fecha 27/02/2003, donde demuestra la falsedad de la traducción de Juan 1,1 que utilizan los Testigos de Jehová.

*“Estimado amigo: Se ve que los ‘Testigos’, fuera de toda tradición, lo único que persiguen es mantener, cueste lo que cueste, sus propios modos de interpretar. Porque en anteriores presentaciones de ‘su’ Biblia traducían ‘La Palabra era «un» Dios’, con tal de escapar a la versión más obvia: ‘era Dios’. Querían fundamentarla científicamente, basados en el (supuesto) uso de la lengua griega. Decían que, faltando el artículo para el sustantivo Theós (cosa que no acontecía en la primera vez: ‘prós ton Theón’ (el Verbo se dirigía hacia el Dios), corresponde interpretar esa omisión como una variación en el segundo empleo del término Theós. Ahora, en esta nueva traducción, llegan a adjetivizar un claro sustantivo en el texto original (la Palabra era **divina**). Pero el hecho es que el Lógos no es llamado théios (= divino), con un adjetivo, ni Théos tis (=un dios), en sentido helenístico, sino simplemente Dios, un sustantivo.*

*Se ha de aclarar que el predicado, por lo general, no va acompañado de artículo. Si se dice: ‘Simón es pescador’, se quiere expresar que el sujeto pertenece a la categoría de los que ejercen ese oficio. Él no lo agota ni acapara. En cambio, si se desea dar énfasis, expresando, por ejemplo: ‘Juan es **ho** Theólogos’ (= ‘el’ teólogo), el atributo articulado indica algo especial, descolante en el género. Se trata de un ‘teólogo por excelencia’. Así la pregunta de Pilato: ‘¿tú eres **rey**?’ (Jn 18,37) está indagando sobre la condición que Jesús diría compartir con otros monarcas. En cambio, en Jn 19,19: ‘Jesús **ho** nazaráios, **ho** basiléus ton ioudáion’ (= **el** nazareno, **el** rey de los judíos), los artículos que preceden a los atributos están señalando que se trata de un personaje bien determinado y único.*

*En el mismo Prólogo tenemos un atributo con artículo, pero que justamente destaca la singularidad total, fuera de serie, inigualable, del sujeto al que se le endosa. (1,9): ‘Én **tó** fós, **tó** alethinón’ (= era **la** luz, **la** verdadera); no cualquier tipo de luz, sino la única auténtica. Por otra parte, en igual sentido, sólo que con una negación, el v. 8 había descartado que el Bautista fuera ‘**la**’ luz.*

En 1,1, la omisión del artículo ante el sustantivo Theós, por consiguiente, quiere

decir que la Palabra pertenece a la categoría de Dios, es Dios. Lo cual, evidentemente no hay que entenderlo al modo de 'género-individuo', porque otros lugares bíblicos aportan las precisiones sobre el único Dios, con el cual, sin embargo, se identifican tres personas distintas, que ni lo dividen ni lo multiplican en un politeísmo.

Por lo demás (como señala H. Hébert, Los testigos de Jehová –Su historia y su doctrina, Madrid 1977, p. 173), el mismo contexto se opone a comprender Theós sin artículo bajo una luz diferente pues, según un procedimiento muy semítico, la segunda y la tercera proposiciones del versículo comienzan por la palabra última de la frase precedente:

*'En el principio era **el Lógos**
y **el Lógos** estaba dirigido a **Dios**
y **Dios** (atributo) era el Lógos".*

Esa repetición de la palabra final implica la utilización del mismo sentido las dos veces. De lo contrario el autor (sin avisar nada de cambios de sentido a su lector) sembraría la confusión.

*Esperando haber aportado algo útil a su discusión, queda a sus órdenes:
M. A. Barriola"*

En conclusión: Si bien es cierto que por lo común la palabra *Theos* en el Nuevo Testamento designa al Padre, es también claro que en Juan 1,1 encontramos una de las excepciones. Evidentemente Juan 1,1 no puede significar que el Hijo es el Padre, sino que el Hijo es Dios como el Padre; el mismo Dios, no un segundo Dios.

Como último (y desesperado, diría yo) recurso, los Testigos de Jehová argumentan lo siguiente: aunque la traducción tradicional de Juan 1,1 fuera correcta, no demostraría la divinidad del Hijo. En Salmos 82,6 el mismo Dios llama "*dioses*" a los hombres que son "*hijos del Altísimo*". Aunque a estos hombres se les llame dioses, ninguno de ellos es Dios. Lo mismo valdría para Jesús. Sin embargo, no es serio comparar ese texto, en el cual el salmista equipara a los príncipes y jueces de Israel con los miembros de la corte celestial, con un texto como Juan 1,1, que identifica de la manera más formal posible a la Palabra (el Hijo) con Dios.

Filipenses 2,5-11: la condición divina de Cristo

Filipenses 2,5-11 es un texto magnífico, que sintetiza todo el misterio de Cristo. Contiene un himno que probablemente sea anterior a la obra escrita de San Pablo. Enuncia claramente, además de la preexistencia y la encarnación del Hijo, las siguientes cuatro afirmaciones: 1) Que Cristo es de condición divina (es decir, que es Dios). 2) Que Cristo es igual a Dios (el Padre); por lo tanto Cristo es Dios como el Padre (no otro Dios, sino el mismo Dios). 3) Que Dios (el Padre) concedió a Cristo "*el Nombre que está sobre todo nombre*" (el santo e inefable nombre de Dios); por ende, Cristo es Dios. 4) Que toda rodilla se debe doblar (en señal de adoración) ante Cristo y toda lengua debe confesar que Él es el Señor (Dios). Las alusiones a Isaías 45,23 ("*ante Mí se doblará toda rodilla, toda lengua jurará por Mí*"), donde lo mismo se dice de Yahweh, subrayan

aún más el carácter divino del título “Señor”, de por sí evidente en este contexto. Veamos ahora qué suelen replicar los Testigos de Jehová a estas cuatro afirmaciones y cómo refutar esas réplicas.

A la primera afirmación, los Testigos de Jehová replican citando 2 Pedro 1,4 (“*a fin de que ustedes lleguen a participar de la naturaleza divina*”) y aduciendo lo siguiente: si nosotros, que no somos Dios, podemos tener la naturaleza divina, el hecho de que Jesús tenga naturaleza divina no prueba que sea Dios. Respondo diciendo que 2 Pedro 1,4 y la subsiguiente teología cristiana utilizan el concepto de “participación” en el sentido preciso que este término tenía en la antigua filosofía griega. Por ello es necesario distinguir entre “ser” de naturaleza divina y “participar” de la naturaleza divina. Ser de naturaleza divina es idéntico a ser Dios. En cambio, decir que el cristiano “participa” de la naturaleza divina significa que, por un don libérrimo y gratuito de Dios, de un modo oculto ya en la tierra y de un modo manifiesto en el cielo, él puede conocer y amar como Dios conoce y ama, sin dejar de ser una creatura de Dios. En la óptica cristiana (muy distinta de la panteísta), la unión mística del ser humano con Dios no anula la infinita diferencia existente entre ambos.

A la segunda afirmación, los Testigos de Jehová replican argumentando lo siguiente: si Jesús era igual a Dios, entonces ¿por qué dice el texto bíblico que su forma de Dios no era algo de lo quisiera apoderarse? Si Jesús era Dios, entonces nunca siquiera debió querer serlo, porque ya lo era. Respondo subrayando que Filipenses 2,6 dice que Cristo, “*siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios*”. Es decir que, a pesar de ser Dios, el Hijo renunció a manifestar visiblemente su igualdad con Dios al asumir la naturaleza humana en la Encarnación.

A la tercera afirmación, los Testigos de Jehová replican argumentando lo siguiente: Filipenses 2,9 dice “*Por lo cual Dios lo exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre*”. Si Jesús es Dios, entonces ¿por qué necesita que lo exalten? Dios lo exaltó, pero por debajo de Sí mismo. Aunque Dios dio a Jesús un nombre que está sobre todo otro nombre, no se dice que este nombre esté sobre el nombre de Dios. Respondo diciendo que obviamente Filipenses 2,9 no dice que el Nombre de Jesús está sobre el Nombre de Dios. Eso sería totalmente absurdo. Lo que dice es que Dios “*le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre*”. Este Nombre es el Nombre de Dios, no un nombre por encima del Nombre de Dios. Decir que “*el Nombre que está sobre todo nombre*” está debajo del nombre de Dios es exactamente lo contrario de lo que dice el texto bíblico.

A la cuarta afirmación, los Testigos de Jehová replican argumentando lo siguiente: todos los títulos aplicados por la Biblia a Jesucristo también se aplican a otras personas que no son Dios. Por ejemplo, a Nabucodonosor se le llamó “*rey de reyes*” (Daniel 2,37). Aunque este título es muy importante, Nabucodonosor no es Dios. Lo mismo vale para el título “Señor”. Respondo diciendo que esta argumentación ni siquiera toma en cuenta la obvia referencia a Isaías 45,23.

El Espíritu Santo es Dios

Pasando ahora al tema del Espíritu Santo, digo que su divinidad se manifiesta por ejemplo en 1 Corintios 2,10: “*el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios*”. Esto es algo que sólo Dios puede hacer. Por lo tanto, el Espíritu Santo es Dios.

Por otra parte, el carácter personal del Espíritu Santo se manifiesta por ejemplo en Hechos 15,28: “*Que hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponeros más cargas que éstas indispensables*”. Los entes impersonales no pueden tomar decisiones. Por lo tanto, el Espíritu Santo es una persona divina.

Además, el Espíritu Santo es el “otro Paráclito” enviado por el Padre (cf. Juan 14,16). Si el primer Paráclito (el Hijo) es una persona divina, como he demostrado, el segundo también lo es.

Conclusión

Dios se manifiesta en la historia de salvación como Padre, Hijo y Espíritu Santo; tres personas divinas y un solo Dios vivo y verdadero. Esto implica necesariamente que Dios es en Sí mismo Padre, Hijo y Espíritu Santo, porque de lo contrario no habría verdadera auto-revelación y auto-comunicación de Dios al hombre.

A la inversa, si Dios, que es eternamente Padre, Hijo y Espíritu Santo, decide libremente manifestarse en la historia, necesariamente debe manifestarse como lo que Él es en Sí mismo: el Dios uno y trino.

El dogma de la Santísima Trinidad pertenece a la revelación de Dios en Cristo. Si alguien no cree en la Trinidad (ni en la Encarnación), no es cristiano, en términos objetivos.

PARTE 2

REFUTACIÓN DE OBJECIONES CONTRA EL CRISTIANISMO

13. LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA SOBRE JESÚS

Objeción. La existencia histórica de Jesús de Nazaret sigue siendo un tema discutido entre los expertos.

Respuesta. Niego que entre los expertos reine la incertidumbre acerca de la existencia o inexistencia histórica de Jesús. Al contrario, entre estudiosos de distintas tendencias religiosas y filosóficas, a pesar de sus distintas opiniones sobre el valor histórico de los Evangelios, existe un amplísimo consenso acerca de que ellos permiten conocer al menos varias verdades sobre Jesucristo, entre ellas su existencia real.

En este punto se puede palpar la distancia entre la “cultura académica”, para la cual la cuestión de la historicidad de Jesús es “cosa juzgada”, y cierta “cultura popular” anticristiana, difundida sobre todo a través de *Internet*, que divulga toda clase de argumentos contra la fe cristiana, la mayoría de ellos de escaso valor intelectual, incluyendo los que pretenden reducir a Jesucristo a la categoría del mito.

En una brevísima síntesis, se puede decir que los estudios histórico-críticos sobre Jesús han pasado por las siguientes cuatro fases principales.

Desde el siglo XVIII hasta principios del siglo XX se extendió la etapa de la llamada *First Quest* u *Old Quest* (Primera Búsqueda o Antigua Búsqueda), marcada sobre todo por la filosofía racionalista y el liberalismo teológico. Muchos críticos de los Evangelios separaron al “Jesús de la historia” del “Cristo de la fe” e intentaron redescubrir a aquél, construyendo imágenes de un Jesús meramente humano: maestro de sabiduría, profesor de moral, profeta apocalíptico, etc.

Aproximadamente de 1921 a 1953 se extendió la etapa que algunos llaman *No Quest* (Ninguna Búsqueda). En esta etapa predominó el influjo de Rudolf Bultmann y su “desmitologización” de los Evangelios. En pocas palabras, Bultmann sostuvo que sobre el Jesús histórico no se podía saber nada con certeza; pero tampoco necesitábamos saber nada, ya que la fe cristiana estaría basada únicamente en el mito de Cristo.

Aproximadamente de 1953 a 1990 se extendió la etapa de la *Second Quest* o *New Quest* (Segunda Búsqueda o Nueva Búsqueda), marcada por una fuerte reacción contra el “nihilismo histórico” de Bultmann y sus seguidores. Se vuelve a investigar al Jesús histórico, aunque prevalece una perspectiva de “minimalismo histórico”: muchos autores piensan que los Evangelios sólo permiten conocer unas pocas cosas ciertas sobre Jesús, entre ellas su existencia real. En los años ’80 prácticamente sólo los expertos soviéticos seguían negando la historicidad de Jesús y lo hacían por “disciplina partidaria”. Poco después, el Partido Comunista de la Unión Soviética sucumbió junto con la URSS.

Desde 1990 (aproximadamente) hasta el presente se extiende la etapa de la *Third Quest* (Tercera Búsqueda), en la cual se está superando el “minimalismo histórico”. Al haber aumentado mucho el conocimiento histórico sobre el Israel de los tiempos de Jesús, hoy predomina la idea de que es posible conocer muchas cosas históricamente

ciertas sobre Jesús. Abundan las obras de autores que intentan volver a presentar o reinterpretar la imagen de Jesús, destacando sobre todo su carácter judío.

El estado actual de las investigaciones históricas acerca de Jesús de Nazaret muestra que la postura “nihilista” sobre la historicidad de los Evangelios pasó de moda hace varias décadas. Se ha producido un regreso a la sensatez y también a los “preámbulos de la fe”. En todos los tiempos la Iglesia Católica ha sostenido firmemente el valor histórico de los Evangelios. La gran mayoría de los autores católicos se ha mantenido en esa línea, pese a los vaivenes experimentados por la “búsqueda” del “Jesús de la historia”, en las distintas etapas antes señaladas.

14. OBJECIONES CONTRA LA INSPIRACIÓN BÍBLICA

En este capítulo presentaré y refutaré sucesivamente las cinco objeciones más corrientes contra la inspiración bíblica.

La veracidad de la Biblia

Los críticos anticristianos manejan una gran cantidad de objeciones contra la veracidad de la Biblia. Responder aquí detalladamente cada una de sus objeciones sería imposible, porque requeriría demasiado espacio y tiempo. Sin embargo, es posible refutarlas globalmente, en cuanto no toman en cuenta la finalidad religiosa de la Biblia, ni sus géneros literarios, ni su contexto histórico y cultural. Esas objeciones se inscriben dentro de un conjunto de problemas que fue llamado “la cuestión bíblica” y fue muy debatido entre los estudiosos de la Biblia desde el siglo XVII hasta mediados del siglo XX. Después de un tiempo de maduración, los principios generales de la solución de la cuestión bíblica fueron aceptados oficialmente por la Iglesia Católica en 1943, por medio de la encíclica *Divino Afflante Spiritu* del Papa Pío XII; de modo que lo menos que se puede decir de esas objeciones anticristianas es que están bastante pasadas de moda.

Los argumentos contrarios a la veracidad de la Biblia pueden ser esquematizados así en forma de silogismo:

- Premisa mayor: Si la Biblia es Palabra de Dios, entonces no enseña ningún error.
- Premisa menor: Pero la Biblia contiene muchos textos que enseñan cosas falsas, contradictorias entre sí o con verdades demostradas por las ciencias naturales o históricas.
- Conclusión: Por lo tanto, la Biblia no es Palabra de Dios.

La premisa mayor es verdadera, pero la premisa menor es falsa; por lo tanto, la conclusión es inválida.

Analicemos más de cerca la premisa menor. Ella supone implícitamente una interpretación fundamentalista de la Biblia, es decir algo muy diferente de la interpretación católica de la Biblia. El fundamentalismo (propio de muchas comunidades eclesiales de origen protestante y de algunos grupos semi-cristianos) rechaza el estudio histórico-crítico de la Biblia y da a la Sagrada Escritura una interpretación simplista y superficial, atada al sentido aparente de los textos. Por ejemplo, basándose en una lectura fundamentalista de la Biblia, los Testigos de Jehová incurren en su absurda prohibición de las transfusiones de sangre. La exégesis católica, en cambio, utilizando la fe y la razón, se empeña en un estudio científico de la Biblia iluminado por la fe cristiana.

Ilustraré esto con otro ejemplo. El Capítulo 1 del Génesis relata la creación del universo por obra de Dios. Según este relato, Dios empleó seis días para crear todo lo visible y lo invisible; en el sexto día Dios creó al ser humano y en el séptimo día

descansó. Una interpretación fundamentalista de Génesis 1 lleva a rechazar todos los descubrimientos científicos que suponen una evolución cósmica y biológica de miles de millones de años antes de la aparición del hombre sobre la Tierra. La interpretación católica, en cambio, se basa en los siguientes dos principios: “*Como todo lo que afirman los hagiógrafos, o autores inspirados, lo afirma el Espíritu Santo, se sigue que los Libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra*” (Concilio Vaticano II, constitución dogmática *Dei Verbum*, n. 11). “*El intérprete indagará lo que el autor sagrado dice e intenta decir, según su tiempo y cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época*” (*Ibidem*, n. 12).

Vale decir que la interpretación católica de la Biblia distingue la verdad salvífica transmitida por la Escritura de los recursos literarios utilizados como medio de transmisión de dicha verdad. En el ejemplo citado es muy claro que, por medio de Génesis 1, Dios no pretende enseñarnos una cosmología arcaica, sino verdades de orden religioso tales como las siguientes: todo lo que existe ha sido creado por Dios; todo lo que Dios ha creado es bueno; el ser humano es la cumbre del universo material; el hombre y la mujer han sido creados a imagen y semejanza de Dios; etc.

La necesidad de tomar en cuenta el género literario de un texto para darle una interpretación racional es muy clara. No es correcto interpretar una narración épica del mismo modo que un poema, un drama o un ensayo filosófico. Sería absurdo rechazar la verdad de la parábola del hijo pródigo con base en que históricamente no existió aquel “*padre que tenía dos hijos*”. Este error es semejante al cometido en la clase de argumentos críticos que estamos comentando.

Según la doctrina católica, la verdad revelada por Dios que la Biblia transmite sin error es la verdad religiosa y salvífica, la verdad que Dios quiso transmitirnos (a nosotros los hombres) para nuestra salvación. Por lo tanto estamos tratando en principio acerca de verdades religiosas, no de verdades científicas, ni tampoco de verdades históricas, pese al valor histórico de muchos libros de la Biblia.

La Biblia no es un manual de ciencia. Su lectura permite conocer la cosmología de los antiguos hebreos, pero también algo infinitamente más importante: la verdad sobre Dios y la verdad última sobre el hombre, sobre su origen, su fundamento, su vocación y su destino. En rigor, la Biblia tampoco es un manual de historia. La Biblia narra historias para transmitir verdades religiosas, lo cual no quiere decir –ni mucho menos– que esté desprovista de valor histórico. El cristianismo es una religión histórica en el sentido de que se basa en hechos históricos (Encarnación, Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo, etc.). La Biblia nos transmite verdades religiosas importantes para nuestra salvación por medio de géneros literarios propios de una cultura de la Antigüedad. Muchas veces transmite el mensaje de salvación por medio de la narración de una historia, pero se trata entonces de una “*historia teológica*”, o más bien de una “*teología histórica*”, un descubrimiento profético de la Palabra de Dios a través de los sucesos históricos. Como escribió el Cardenal Baronio hacia el año 1600: «*El propósito del Espíritu Santo, al inspirar la Biblia, era enseñarnos cómo se va al Cielo, y no cómo va el cielo*».

Si los críticos quieren emitir un juicio sobre la veracidad de la Biblia, deben elevar su mirada y apuntar al verdadero objeto de la enseñanza bíblica, una verdad propiamente religiosa. Al leer la Biblia desde esta perspectiva –la única correcta– se desvanece la falsa impresión de que la Biblia enseña cosas erróneas o contradictorias. Las afirmaciones bíblicas aparentemente falsas, referidas a cuestiones científicas, históricas, etc., son medios literarios que los autores sagrados utilizan para transmitir verdades religiosas que son siempre verdaderas y coherentes entre sí.

Toda la Biblia (todo versículo de la Biblia) dice la verdad, transmite la verdad salvífica, pero no siempre es fácil descubrir en qué sentido, cuál es la verdad salvífica que Dios quiere transmitirnos en cada caso particular. Hay una ciencia teológica, la exégesis, que busca el verdadero sentido de cada texto bíblico. Por ser una ciencia, la exégesis utiliza los métodos racionales (hermenéuticos) aplicables también a la interpretación de cualquier texto meramente humano, no inspirado por Dios. Por ser una ciencia teológica, la exégesis no se basa sólo en la razón, sino que parte de la fe cristiana. Es una obra de la razón natural iluminada por la luz de la fe. Por lo tanto, el exégeta católico no realiza su trabajo aisladamente, sino como parte del cuerpo de la Iglesia, que tiene un órgano (el Magisterio) al que Dios asiste para que interprete auténticamente la Sagrada Escritura, con la autoridad del mismo Cristo. De ahí que en la Iglesia Católica no haya lugar para el “libre examen” en el sentido protestante, es decir para la doctrina de que cada cristiano individual encuentra por sí mismo el verdadero sentido de la Sagrada Escritura, gracias a la ayuda del Espíritu Santo, sin referencia a la Sagrada Tradición ni al Magisterio de la Iglesia. ¿De qué serviría la transmisión fiel de la Revelación en la Biblia a lo largo de la historia si su interpretación quedara totalmente librada a la subjetividad de cada creyente? En ese caso, la Revelación de Dios en Cristo habría sido útil sólo en el siglo I.

También es doctrina y práctica de la Iglesia Católica, contra las herejías de todos los tiempos, interpretar cada texto de la Biblia en el contexto de la totalidad de la doctrina revelada. Es lo que se llama tradicionalmente *analogia fidei* (la analogía de la fe), que se opone por ejemplo a la propuesta de Martín Lutero de un “canon dentro del canon”: la reinterpretación de toda la Biblia a partir de su doctrina favorita, la de la justificación por la “sola fe”, erigida por él arbitrariamente en centro y regla de todo lo demás.

La autoría humana de la Biblia

Esta objeción tiene la siguiente forma:

- Premisa mayor: Si la Biblia es Palabra de Dios, entonces no tiene autores humanos.
- Premisa menor: Pero la Biblia tiene autores humanos, como se manifiesta en muchos textos bíblicos.
- Conclusión: Por lo tanto, la Biblia no es Palabra de Dios.

La premisa mayor es falsa; por lo tanto, a pesar de que la premisa menor sea verdadera, la conclusión es inválida.

La Biblia es un conjunto de libros escritos por autores humanos inspirados por Dios.

Dios es el autor principal de la Biblia; no obstante, los hagiógrafos o escritores sagrados, aunque escribieron todo y sólo lo que Dios quiso que escribieran, son también verdaderos autores. Los cristianos no creemos que nuestra Sagrada Escritura haya sido escrita en el cielo, como creen los musulmanes respecto del Corán y los mormones respecto del Libro del Mormón. Tampoco imaginamos la inspiración bíblica como una especie de trance espiritista. Si bien Dios es la causa principal de la Biblia y los hagiógrafos son sus causas instrumentales, éstos no fueron utilizados por Dios del mismo modo en que un músico usa su instrumento musical. Los hagiógrafos obraron como instrumentos de Dios, pero conscientes y libres. Cada autor sagrado escribió siguiendo un plan determinado, conforme a su propio estilo de pensamiento y de escritura, utilizando unos géneros literarios escogidos por él dentro del marco de la cultura de su época y de su ambiente. La inspiración bíblica consiste en que el Espíritu Santo iluminó las mentes de los hagiógrafos y los asistió para que transmitieran por escrito y sin error la Divina Revelación. Ni siquiera es necesario que los autores sagrados fueran siempre conscientes de esta inspiración divina mientras escribían la Biblia.

La santidad de la Biblia

Esta objeción tiene la siguiente forma:

- Premisa mayor: Si la Biblia es Palabra de Dios, entonces no aprueba el pecado.
- Premisa menor: Pero la Biblia aprueba el pecado, como se ve por ejemplo en el relato del incesto de las dos hijas de Lot, en Génesis 19.
- Conclusión: Por lo tanto, la Biblia no es Palabra de Dios.

La premisa mayor es verdadera, pero la premisa menor es falsa; por lo tanto, la conclusión es inválida.

La falsedad de la premisa menor es evidente. El hecho de que la Biblia narre un pecado no implica que lo apruebe. A lo largo de toda la Biblia se advierte claramente un rechazo radical del pecado. Esto no es obstáculo para reconocer que la revelación bíblica fue gradual, particularmente en lo que se refiere a la doctrina moral del Antiguo Testamento.

La historicidad de los Evangelios

Esta objeción tiene la siguiente forma:

- Premisa mayor: Si la Biblia es Palabra de Dios, entonces los Evangelios son biografías exactas de Jesús.
- Premisa menor: Pero los Evangelios no son biografías exactas de Jesús, como se aprecia por ejemplo al considerar las diferencias entre los distintos relatos evangélicos de la pasión, muerte y resurrección de Jesús.
- Conclusión: Por lo tanto, la Biblia no es Palabra de Dios.

La premisa mayor es falsa; por lo tanto, a pesar de que la premisa menor es verdadera, la conclusión es inválida.

La Iglesia Católica ha afirmado siempre con firmeza la historicidad de los Evangelios. Sin embargo, esto no equivale a afirmar que los Evangelios son “biografías exactas” de Jesús, en el sentido moderno de esta expresión. Conocer la crónica periodísticamente completa y exacta de la vida y las obras de Jesús de Nazaret no es necesario para nuestra salvación. Por eso no debe preocuparnos mayormente el hecho de que los Evangelios no nos permitan reconstruir con plena certeza la cronología y la topografía de las andanzas de Jesús.

Los Evangelios narran la historia de una persona determinada en un lugar y una época determinados. La concordancia de las narraciones evangélicas con la geografía, la historia, la lengua y la cultura de la Palestina de comienzos del siglo I es tan perfecta y completa que sitúa a los Evangelios a una distancia abismal de cualquier mitología. Aunque a veces no podamos saber con total seguridad si unas palabras determinadas son las mismísimas palabras originarias de Jesús, los Evangelios nos transmiten la doctrina de Jesús sin deformaciones. La imagen que nos ofrecen de Jesús es la de un personaje singularísimo, inmediatamente reconocible.

Los Evangelios nos ofrecen un testimonio de fe sobre Jesús de Nazaret. Fueron escritos por cristianos con la intención de transmitir a otros el Evangelio o Buena Noticia de Jesucristo, el Hijo de Dios. Pero esto no quita nada del valor histórico de dicho testimonio. Los Evangelios en general, y los relatos de la pasión, muerte y resurrección de Cristo en particular, deben ser considerados testimonios sustancialmente fidedignos desde el punto de vista histórico. Esto se puede demostrar aplicándoles los mismos criterios de historicidad que son utilizados para juzgar los documentos de la historia profana.

Las traducciones y copias de la Biblia

Objeción: La traducción de un texto puede alterar su real significado, volverlo maleable y sujeto a interpretación. La Biblia fue escrita mucho antes de que se creara la imprenta y por ende la transmisión de su texto estuvo sujeta a errores y modificaciones, tanto involuntarias como voluntarias. ¿Cómo es posible entonces basar dogmas de fe en nuestros textos de la Biblia?

Respuesta: La fe cristiana afirma que Dios se ha revelado a Sí mismo a los hombres en la historia y que la historia de la auto-revelación y la auto-comunicación de Dios al hombre tiene su momento culminante en Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre para nuestra salvación. No tendría sentido creer que Dios se reveló a los hombres en tiempos de Jesucristo pero no previó ninguna forma de transmisión auténtica de la Divina Revelación a otros hombres y a las generaciones subsiguientes. El católico cree que la Biblia es un libro escrito por hombres y a la vez un libro inspirado por Dios. También cree que el Espíritu Santo convoca a la Iglesia, Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo, y la

guía hacia la verdad completa, mediante la guía del Magisterio de la Iglesia, el cual interpreta la Divina Revelación con la autoridad del mismo Cristo.

El texto de la Biblia fue transmitido antes de la invención de la imprenta, de manuscrito en manuscrito, con tanta fidelidad, por judíos (Antiguo Testamento) y cristianos (Antiguo Testamento y Nuevo Testamento), que las diferencias entre el texto actual (el “texto recibido”) y los numerosísimos manuscritos antiguos de la Biblia que se conservan son relativamente pocas y de menor importancia.

Por otra parte, es cierto que los traductores de la Biblia pueden cometer errores y que de hecho han cometido algunos errores. Sin embargo, la gran multiplicidad de las traducciones, la pericia de los traductores y la gracia de Dios han hecho que esos errores no tuvieran consecuencias graves y no afectaran a la esencia del cristianismo.

15. CONSTANTINO NO INVENTÓ EL CRISTIANISMO

El Código da Vinci

En la “cultura *pop*” anticristiana circulan muchos argumentos de nulo valor académico que sin embargo son presentados como pruebas concluyentes de la falsedad del cristianismo. En ese sentido, el caso más notable de los últimos años fue el *best-seller* de Dan Brown, *El Código da Vinci*. En esa novela se sostiene que la divinidad de Cristo habría sido ignorada durante los tres primeros siglos de la era cristiana, inventada luego por el emperador romano Constantino y promulgada por mayoría en el Concilio de Nicea (el primer concilio ecuménico), en el año 325. Además se sostiene que, a fin de apuntalar su invención, Constantino habría mandado destruir los numero-sos evangelios que circulaban hasta ese entonces y habría ordenado y financiado la composición de los cuatro evangelios reconocidos por la Iglesia como canónicos. A pesar de tratarse de una novela sin ningún valor histórico, la referida obra de Dan Brown dañó la fe de muchos cristianos.

De lo dicho en la Parte 1 de este libro sobre las 32.000 citas del Nuevo Testamento contenidas en las obras extrabíblicas de autores cristianos anteriores al Concilio de Nicea (en su gran mayoría de los siglos I, II y III) que han sido conservadas y sobre los 24.000 manuscritos antiguos del Nuevo Testamento, muchos de ellos de los siglos I, II y III, que han sido conservados, se deduce inmediatamente el carácter totalmente falso y hasta absurdo de la tesis del origen constantiniano del cristianismo, la principal de las numerosas tesis anticristianas de esa tristemente célebre novela de Dan Brown.

La teoría conspiratoria de Dan Brown sobre el origen constantiniano de los Evangelios canónicos es completamente inverosímil; implica, entre muchas otras cosas absurdas, que Constantino habría mandado interpolar las 32.000 citas referidas en cientos de obras de distintos autores, países y lenguas, conservadas en lugares distintos del Imperio Romano y fuera de él.

El Concilio de Nicea

Como hemos visto en la Parte 1 de este libro, los cuatro Evangelios canónicos fueron escritos en el siglo I, casi tres siglos antes del Concilio de Nicea. Y ya esos mismos Evangelios (y el resto del Nuevo Testamento) expresan clara y reiteradamente la fe cristiana en la divinidad de Cristo, fe que también se manifiesta innumerables veces y de muchas maneras en las obras de los Padres de la Iglesia y los demás escritores cristianos “ante-nicenos” (anteriores al Concilio de Nicea).

El Concilio de Nicea ni siquiera trató el tema del canon del Nuevo Testamento (que ya estaba casi totalmente consolidado), ni se ocupó de distinguir entre Evangelios

canónicos y apócrifos. Los Evangelios “apócrifos” (no canónicos) son muy posteriores a los Evangelios canónicos. En su gran mayoría los Evangelios apócrifos son de los siglos II o posteriores; y muchos de ellos son producto de sectas gnósticas.

Con respecto al dogma de la Encarnación, el Concilio de Nicea no hizo otra cosa que re-expresar la fe cristiana sobre la divinidad de Cristo, profesada desde el principio por los Apóstoles. Lo hizo por medio de una definición dogmática (el Credo de Nicea) cuya intención principal era rechazar la herejía arriana, que negaba la divinidad del Hijo, contra la doctrina tradicional.

Durante dos milenios la Iglesia fundada por el mismo Jesucristo ha transmitido la fe en la divinidad de Cristo, expresada por escrito en los Evangelios, escritos poco después de la muerte y resurrección de Cristo. Hoy unos dos mil millones de cristianos (católicos, ortodoxos, anglicanos y protestantes) conservan la fe en esta doctrina capital de la revelación bíblica: la divinidad de Cristo. A quienes hayan sentido que *El Código da Vinci* conmovió los fundamentos de la fe cristiana, los invito a reconocer la solidez de las evidencias que sustentan esa fe y la inconsistencia de las “razones” que esa obra de ficción pretende oponer al consenso universal de las Iglesias y comunidades eclesiales cristianas. Por último, exhorto a los cristianos a profundizar sus conocimientos bíblicos para que estén en condiciones de dar razón de su esperanza a todo aquel que se lo pida.

16. CRISTO Y MITRA

Una de las múltiples objeciones esgrimidas por los críticos contra la fe cristiana se basa en el supuesto influjo del culto de Mitra (“mitraísmo”) sobre el cristianismo. En este capítulo analizaré y refutaré la siguiente tesis: el cristianismo ha surgido fundamentalmente del mito de Mitra, transmutado mediante algún proceso psico-sociológico en el Cristo de la fe.

El culto de Mitra

¿Qué se sabe con respecto al mitraísmo? Fue un culto al dios solar Mitra que floreció en Roma y en otras partes del Imperio Romano en los siglos II y III DC (¡después de Cristo!). No se conoce ningún texto sagrado de esta religión, por lo cual lo poco que se sabe de ella proviene de hallazgos arqueológicos o de indicios aislados. El origen de este culto es muy discutido entre los estudiosos. Dado que en las antiguas religiones de Persia y de la India existieron dioses de nombres parecidos (Mithra, Mithras, etc.) algunos han postulado una relación genética entre una de estas religiones y el mitraísmo. En particular el belga Cumont propuso la hipótesis de un origen persa. Su obra tiene algunas debilidades y continúa siendo debatida. De todos modos no es posible probar que las características propias del culto romano de Mitra provengan de la antigüedad persa. Mitra (o un dios de nombre semejante) era una deidad inferior en el panteón persa (y en el hindú) y al parecer no recibió ningún culto litúrgico especial en Persia.

El mitraísmo fue una de las muchas “religiones de misterios” que proliferaron en el Imperio Romano en los siglos referidos. No fue sino uno de los muchos cultos que compitieron con el cristianismo. Además de la religión pagana oficial de Roma, existían los cultos místéricos de Osiris, Isis, Adonis, Cibeles, Mitra, etc. Estos cultos místéricos eran “religiones esotéricas”, es decir sectas cerradas, reservadas a relativamente pocos iniciados en los misterios respectivos.

El culto de Mitra excluía a las mujeres, pero no prohibía la pertenencia simultánea del iniciado a otra religión. Era practicado en pequeños templos con forma de cueva, presididos por una estatua que representaba a Mitra sacrificando un toro. El sentido de este sacrificio es discutido; probablemente tiene relación con la astrología. En esos templos los fieles de Mitra realizaban sus ritos, entre los cuales se destacaban los ritos de iniciación y los banquetes sagrados.

La relación entre el mitraísmo y el cristianismo

En primer lugar se debe notar que las “soluciones mitológicas” al problema de Jesucristo son muy numerosas: hay quienes sostienen que las primitivas comunidades cristianas transfirieron a Jesús “*su fe en un mito solar (Dupuis), o las creencias del alegorismo alejandrino (Bauer) o un culto oriental de la crucifixión como acto litúrgico (Du*

Jardin). O, no es sino la caricatura del dios indio Agni o del héroe babilónico Gilgamesh o del dios del sol de Canaán” (Vittorio Messori, *Hipótesis sobre Jesús*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1978, p. 90). Agrego que otros “expertos” sostienen que Jesús fue un extraterrestre, o un hongo alucinógeno, o un fakir de la India, o... mil disparates más.

En segundo lugar subrayo que, a pesar de que todas esas soluciones mitológicas son incompatibles entre sí, sus proponentes las presentan habitualmente como resultados definitivos de la investigación científica. Se trata de casos flagrantes de deshonestidad intelectual. Alfred Loisy, famoso teólogo católico disidente de principios del siglo XX, ironizó sobre las “*alborotadas conjeturas de los mitólogos*” y escribió: “*Las presuntas conclusiones definitivas de estos señores no hay necesidad de tomarlas muy a lo trágico*” (*Íbidem*, pp. 105 y 97). Y Loisy era uno de ellos...

Consideremos ahora las supuestas influencias del mitraísmo sobre el cristianismo. De todas las supuestas semejanzas enumeradas por los partidarios del origen “mitraico” del cristianismo, sólo una parece tener un posible sustento histórico: la referida a la fecha de celebración de la Navidad. La fecha exacta del nacimiento de Jesús no es conocida con certeza. Los Evangelios no dan ningún dato preciso al respecto. Desde el siglo II se comenzó a celebrar la Navidad el 6 de enero. La mayoría de las Iglesias de Oriente continúan celebrándola ese día, de lo cual se deduce que la fecha exacta de la Navidad no afecta a la esencia del cristianismo. Hacia el año 350, el Papa Julio I determinó que la Navidad se celebrara el 25 de diciembre. Es **posible** que la motivación principal de este cambio de fecha fuera el deseo de competir con el culto pagano y el culto de Mitra, que celebraban ese mismo día (debido al solsticio de invierno) la fiesta del nacimiento del Sol invicto. En Roma, la fecha del 25 de diciembre señaló primero (cronológicamente) una fiesta del culto de Mitra, luego una fiesta pagana y luego también una fiesta cristiana. La celebración de la Navidad el día 25 de diciembre se extendió pronto a todo Occidente y a Oriente. No tiene ningún sentido llamar a esto “plagio”, concepto totalmente inaplicable en este contexto. Ni el paganismo ni el mitraísmo tenían ningún derecho monopólico sobre el 25 de diciembre. El cambio de fecha de la fiesta de Navidad fue una decisión legítima y conveniente de la autoridad eclesiástica. Éste es un caso notable del “poder de asimilación” del cristianismo, que el gran teólogo John Henry Newman (del siglo XIX), en su célebre *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* (de 1845), consideró como una de las siete notas que permiten distinguir un desarrollo auténtico de la doctrina cristiana de una corrupción de la misma.

El resto de las supuestas semejanzas entre mitraísmo y cristianismo cabe en alguna de las siguientes tres categorías: A) Semejanzas inexistentes (frutos de la imaginación de algún autor). A este rubro seguramente corresponde la supuesta utilización en los banquetes sagrados mitraicos de las palabras de Jesús en la institución de la Eucaristía. Este desvarío se encuentra en algunos de los muchos sitios *web* anticristianos que recurren a la hipótesis mitológica mitraica. También incluyo en este rubro el supuesto nacimiento de Mitra de una virgen porque, según mis modestas investigaciones, el mitraísmo sostenía que Mitra nació de una roca. B) Semejanzas debidas a desarrollos

independientes (frutos de la universal tendencia religiosa del ser humano). En este rubro se puede ubicar la existencia en ambos cultos de procesos de iniciación (muy diferentes entre sí), de ritos de purificación con agua (con significados muy diferentes), de sacrificios y banquetes rituales (la Santa Misa es un sacrificio-banquete sumamente diferente de los sacrificios y banquetes mitraicos), etc. C) Semejanzas debidas a influencias en sentido inverso (es decir, del cristianismo al mitraísmo). A este rubro probablemente corresponde la supuesta adoración de pastores y magos en el nacimiento de Mitra.

Más allá de los errores históricos sobre falsas similitudes o sobre influencias nulas o en sentido inverso al postulado, la tesis que estoy analizando adolece de una grave falencia lógica. La estructura general del “argumento mitológico mitraico” tiene la forma siguiente:

- Premisa 1: Existen analogías entre el cristianismo y el mitraísmo.
- Premisa 2: El mitraísmo es una religión esencialmente falsa.
- Conclusión: El cristianismo es una religión esencialmente falsa.

Es evidente que, aunque se dieran por buenas ambas premisas, en este pseudo-silogismo hay algo que no funciona: falta una conexión lógica, ya que la conclusión no se deduce de las premisas. Dos cosas son análogas cuando entre ellas existen semejanzas y desemejanzas. Para que el razonamiento fuera correcto habría que demostrar que la semejanza se da en un elemento esencial a ambas religiones y que ese mismo elemento es falso. Pero en el argumento mitológico mitraico falta esa demostración, por lo que ese argumento es inválido.

En resumen, no sólo no está probado que Cristo es un mito semejante al de Mitra, sino que está probado que Jesucristo pertenece a la historia y no al mito.

Por lo demás, en la perspectiva cristiana no resulta en modo alguno preocupante que existan analogías entre el cristianismo y otras religiones, antiguas o modernas. Todo lo que hay en éstas de verdadero o bueno resulta ser una preparación providencial para el Evangelio de Jesucristo; en cambio, lo que hay en ellas de falso o malo es resultado de la limitación y el pecado del hombre.

Concluyo con un texto de Jean Guitton, citado por Messori: *“Los historiadores del tercer milenio que lleguen a descubrir una breve biografía de Napoleón salvada casualmente de una catástrofe atómica, si emplean los mismos métodos que se han seguido con Jesús, demostrarán que la epopeya napoleónica no es más que un mito. Una leyenda en la que los hombres del lejano siglo XIX han encarnado la idea preexistente del ‘Genial Caudillo’. Las expediciones en el desierto y entre las nieves, su nacimiento y muerte en una isla, su mismo nombre, su caída, su resurgimiento, su recaída bajo los golpes de la envidia y de la reacción, el exilio en medio del océano. ‘De todo esto resulta evidente que Napoleón nunca existió. Se trata del eterno mito del Emperador; acaso es la misma idea de Francia a la que un desconocido grupo de fanáticos patriotas ha dado un nombre, una existencia y una empresa fantásticas a comienzos del siglo XIX’, dirán infinitos expertos. Es decir, los sucesores de esos especialistas que aplican ese método al problema de Jesús de Nazaret”* (Vittorio Messori, *op. cit.*, p. 157).

17. DIOS REINA EN JESUCRISTO

Objeción: Jesús dijo: *“Les aseguro que algunos de los que están aquí presentes no morirán antes de ver al Hijo del hombre, cuando venga en su Reino”* (Mateo 16,28). Pero esto no sucedió. Jesús hace referencia a la Parusía, pero ésta todavía no ha llegado. Indudablemente todos los que estaban presentes en ese momento ya han muerto. ¿Cómo puede ser Dios quien ha hecho una profecía errónea? Jesús también dijo: *“El Reino de Dios está cerca”* (Marcos 1,15). Pero pasaron casi 2.000 años y el Reino de Dios aún no llegó...

Respuesta: ¡Verdaderamente Cristo ha resucitado! Y los apóstoles son testigos de esta realidad. La Pascua de Cristo obra la salvación del hombre. Es un acontecimiento escatológico: ocurre en el tiempo, pero lo trasciende y alcanza a la eternidad. Desde entonces un hombre verdadero reina junto al Padre en un reino que no tendrá fin. Al resucitar a su Hijo Jesucristo, que pasó haciendo el bien y murió en la Cruz para redimirnos, Dios Padre lo exaltó y manifestó su gloria y su reinado de amor. El reinado de Cristo coincide con el reinado de Dios. Todo el cristianismo se concentra en este punto. Por eso San Pablo escribió que si Cristo no resucitó, nuestra fe es vana, y somos los más desgraciados de los hombres; pero Cristo resucitó... (cf. 1 Corintios 15,14-20).

La otra frase de Jesús cuestionada no dice que el fin de los tiempos está cerca, sino que el Reino de Dios está cerca. Es un serio error decir que Jesús se equivocó al profetizar que el Reino de Dios llegaría durante su generación. Tanto llegó el Reino de Dios, que el mismo Jesús en persona es el Reino de Dios en plenitud. Un estudio sereno de los Evangelios muestra que Jesús relacionó siempre el Reino de Dios con su persona y que Él era consciente de su especial relación con Dios Padre y de estar implantando el Reino de Dios en el mundo. ¿Quién es si no el sembrador de la parábola, que esparce generosamente la semilla del Reino por doquier (y hay muchos otros textos evangélicos que vienen al caso)? Por eso Jesús llegó a decir: *“El Reino de Dios está en medio de vosotros”* (Lucas 17,21). No se equivocaba, porque se refería a Sí mismo.

La falsa teoría de que Jesús fue sólo un profeta apocalíptico fracasado no da cuenta de la inmensa desproporción que, bajo esa hipótesis, existiría entre la causa (un falso profeta) y el efecto: la Iglesia cristiana, el fenómeno religioso más extraordinario de todos los tiempos. Los prejuicios impiden a muchos reconocer la verdadera grandeza de Jesús.

El Reino de los Cielos llegó a la tierra en la persona de Jesús. Él mismo es el Reino de Dios en plenitud. Su Encarnación y su Pascua inauguran el fin de los tiempos, la última etapa de la larga historia de la humanidad. Esta etapa —en la que ahora estamos— puede ser corta o larga (eso sólo Dios lo sabe) pero ya está en marcha, orientada hacia su culminación en la Parusía o Segunda Venida de Cristo. Ésta marcará el fin del mundo presente y su transformación en *“un cielo nuevo y una tierra nueva”* (Apocalipsis 21,1) en los que Dios será *“todo en todos”* (1 Corintios 15,28).

18. LA RELIGIÓN VERDADERA

Objeción: ¿Cómo es posible que los católicos creen que la religión católica es la única religión verdadera, la más completa o la mejor? ¿No es intolerancia creer que la Iglesia Católica es la única poseedora de la verdad y que sólo en ella está la salvación plena? ¿No es cierto que todas las religiones tienen objetivos válidos y enseñan a amar a los demás? Al fin y al cabo, si hubiéramos nacido en un país asiático o en siglos pasados, probablemente seríamos no cristianos. ¿El acceso a la “salvación plena” puede depender de nuestra ubicación geográfica o histórica? ¿Y no es un signo de arrogancia llamar “hermanos separados” a los cristianos no católicos? ¿No serían más bien los católicos los verdaderos “hermanos separados”, por haberse separado de la religión judía en el siglo I? ¿No sería mejor que la gente fuera más unida en materia interreligiosa y dejara de lado todo sentimiento de superioridad? ¿Cómo puede ser necesario ser cristiano o creer en cualquier religión positiva? ¿Por qué mejor no ser deísta?

Respuesta: La fe católica es fe en Dios, en Jesucristo y en la Iglesia (en ese orden jerárquico). Por razones válidas, el católico cree que Dios ha querido revelarse a Sí mismo en la persona de Jesucristo y fundar la Iglesia católica (es decir, universal), como continuadora de la misión salvífica de Cristo.

El hombre es un ser esencialmente religioso, que sólo puede realizarse plenamente y alcanzar su felicidad en la religión verdadera, es decir en la debida relación con Dios. Cae de su peso que si Dios ha hablado a los hombres, revelándoles la verdad acerca de Sí mismo y acerca del propio hombre, no cabe otra actitud sensata que la humilde escucha de Su palabra y la obediencia a Su santa voluntad. Aceptar, por la obediencia de la fe, la voluntad de Dios revelada en Jesucristo no es arrogancia, sino, muy por el contrario, verdadera humildad. El católico no se cree dueño de la verdad, sino humilde portador de algunas verdades fundamentales, que lo sobre-pasan infinitamente. Se ve a sí mismo como una pobre vasija de barro que transporta un tesoro inmenso.

Verdadera arrogancia, en cambio, es pretender que la inteligencia y la voluntad infinitas de Dios se sometan a los dictados de la razón o los sentimientos del hombre, ser finito. El hombre no es capaz de juzgar a Dios. Es Él quien nos juzgará a nosotros. La pretensión (de raíces racionalistas) de obligar a Dios a seguir nuestras ideas sobre la mejor forma de planificar u organizar la historia de salvación es profundamente absurda.

El Dios del deísmo es un Dios lejano, que no interfiere con la vida de los hombres. Es el Creador (los masones lo llaman Gran Arquitecto Del Universo), pero su relación con el mundo se parece a la de un relojero que fabrica un reloj, le da cuerda para echarlo a andar y luego lo deja solo, desinteresándose de él. Para los deístas, un Dios lleno de amor y misericordia por los seres humanos sería algo más extraño o absurdo que un hombre locamente apasionado por las hormigas. Por eso el deísmo teórico es compatible con un ateísmo práctico. El deísta puede vivir como si Dios no existiera, ya que al fin de cuentas el Dios del deísmo tiene escasa importancia existencial.

En cambio, la fe cristiana en Dios es muchísimo más comprometedor. El cristiano cree en un Dios personal (o hiperpersonal, si se quiere, pero no impersonal), que nos ama como Padre y se ha revelado y comunicado a Sí mismo, entrando en nuestra historia por medio de la Encarnación de Su Hijo, Jesucristo, quien vivió y murió por nuestra salvación, amando y perdonando hasta el extremo.

La objeción presentada se basa en definitiva en el rechazo del carácter sobrenatural de la Iglesia. Negar a los cristianos su derecho de creer que el cristianismo es la religión verdadera equivale a negar a Dios (la Verdad infinita) el derecho a auto-revelarse cuando y como Él quiera; pero también implica considerar a la Iglesia sólo como una sociedad humana más, en el fondo igual a otra cualquiera. Sin embargo, el Nuevo Testamento muestra de mil maneras que Cristo y la Iglesia son inseparables, como la Cabeza y el Cuerpo, como el Esposo y la Esposa. No puede haber Cristo sin Iglesia, ni Iglesia sin Cristo. En el Evangelio, Jesucristo dice: *“Yo estaré con ustedes [sus discípulos] todos los días, hasta el fin del mundo”* (Mateo 28,20). *“Las puertas [los poderes] del Infierno no prevalecerán contra ella [la Iglesia]”* (Mateo 16,18). *“El que a ustedes [sus discípulos] recibe, a mí me recibe; y el que me recibe a mí, recibe al que me ha enviado”* (Mateo 10,40). *“El que da un vaso de agua a uno de estos pequeños por ser mi discípulo, no quedará sin recompensa en el Reino de los Cielos”* (Mateo 10,42), etc.

Es evidente que entre las distintas religiones hay diferencias esenciales. Por el principio de no contradicción, es imposible que todas las religiones sean verdaderas al mismo tiempo y en el mismo sentido.

La doctrina católica sostiene la posibilidad de salvación de las personas no católicas o no cristianas de buena voluntad y a la vez afirma que la Iglesia Católica es el medio ordinario de salvación querido por Dios, provisto de la plenitud de los medios de salvación. En la parábola de los talentos, Jesús enseña que a cada uno se le pedirá en función de lo que se le ha dado. Al que se le dio más, se le pedirá más; y al que se le dio menos, se le pedirá menos. Pero sería muy mezquino –y denotaría no haber captado el espíritu del Evangelio– querer recibir menos para que las exigencias sean menores.

La Iglesia terrestre es la prolongación de la presencia y de la acción visibles de Cristo en la historia. Ella es el Cuerpo de Cristo, el signo e instrumento de la unión de los hombres con Dios y de la unión de los hombres entre sí en Jesucristo, el único Salvador del mundo, el único Mediador entre Dios y los hombres.

La Iglesia es el nuevo Israel, el Pueblo de la Nueva Alianza sellada en la Cruz con la sangre derramada de Cristo, el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo. La relación del Nuevo Testamento con el Antiguo Testamento es de continuidad y superación a la vez. La Nueva Alianza perfecciona y lleva a plenitud la religión de la Antigua Alianza. Las expectativas mesiánicas de Israel se cumplieron de forma superabundante por medio de la Encarnación del Hijo de Dios. Los primeros cristianos fueron judíos. Como dice el libro de los Hechos de los Apóstoles, la primitiva comunidad cristiana siguió rezando en el Templo de Jerusalén. Hacia el año 50, cuando el cristianismo comenzó a difundirse más rápidamente entre los gentiles (es decir, los no judíos), los Apóstoles discernieron que no era necesario que los gentiles convertidos al

cristianis-mo se circuncidasen y adoptaran todos los ritos y normas del judaísmo. El conflicto entre judíos y cristianos fue creciendo y tiempo después estos últimos fueron expulsados de la Sinagoga. No obstante, un judío (incluso hoy) puede volverse cristiano sin dejar de ser judío, pero sólo en la medida en que comprenda al judaísmo –sin incluir en él un rechazo a Cristo– como fe en el Antiguo Testamento, esencialmente abierta a una ulterior revelación y acción de Dios en la historia.

La Iglesia Católica reconoce la validez del bautismo de los ortodoxos, de los anglicanos y de muchos protestantes y por lo tanto los considera como verdaderos cristianos, hermanos en la fe. A la vez el católico cree que los cristianos no católicos están en comunión imperfecta con la Iglesia una y católica, puesto que, en distintos momentos históricos, se separaron de la plena comunión (doctrinal, sacramental y jerárquica) con ella. La expresión “hermanos separados” sintetiza los dos elementos de la relación entre católicos y cristianos no católicos. Somos hermanos en Cristo, estamos unidos en una sola Iglesia por un solo bautismo; pero, por desgracia, muchos cristianos no están en plena comunión de fe y de vida con la única Iglesia de Cristo, que subsiste en la Iglesia Católica (véase: Concilio Vaticano II, constitución *Lumen Gentium* y decreto *Unitatis Redintegratio*).

Los buenos católicos no tienen ningún sentimiento de superioridad sobre los no católicos. Saben que han sido elegidos por Dios, sin mérito alguno de su parte, y que son cristianos por la gracia de Dios. Como enseña San Pablo, el cristiano no se gloria de nada, sino de Cristo, y Cristo crucificado.

Jesús dio el mandamiento nuevo, el mandamiento del amor, sólo a sus discípulos, y mandó a éstos ir por todo el mundo predicando el Evangelio a toda criatura, enseñándoles a cumplir todo lo que Él les mandó. “*El que crea y sea bautizado, se salvará. El que no crea se condenará*” (Marcos 16,16). Esto hay que entenderlo en el contexto de toda la Revelación cristiana: “[Dios] *quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad*” (1 Timoteo 2,4). Dios guía a muchos no cristianos por caminos de salvación que sólo Él conoce, y que suponen una fe implícita (y tal vez inconsciente) en Cristo.

Nada de todo esto es irracional o injusto. Dios nos ha creado, nos ha dado una naturaleza humana inteligente y libre y una apertura a (y una sed de) una posible revelación Suya. Nos ha llamado (vocación) a unirnos a Él en el amor (comunión) y a invitar a otros a participar de esa misma unión (misión). En eso consiste la verdad de nuestro ser y la felicidad de nuestra existencia. Y esa unión de fe, esperanza y amor entre el hombre y Dios tiene consecuencias concretas, muy lógicas.

A veces la tentación de rechazar a la Iglesia viene de un equivocado sentimiento de superioridad. Es cierto que los cristianos damos a menudo un testimonio insuficiente, y a veces falso; pero también es verdad que “*donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia*” (Romanos 5,20). Es Dios quien nos salva en Cristo; no nos salvamos a nosotros mismos, aunque sí podemos cooperar con la obra salvadora de Cristo. No tenemos nada de qué gloriarnos, sino de Cristo muerto y resucitado, quien nos amó y se entregó por nosotros. Todo lo que tenemos, de Dios lo hemos recibido. A la Santa Iglesia, nuestra

Madre, le debemos el haber hecho posible nuestro encuentro personal e histórico con Cristo y el haber engendrado en nosotros la fe en Él.

Mis recomendaciones a las personas de tradición católica que, más o menos alejadas de la Iglesia Católica, buscan la verdad religiosa son tres: A) no alejarse de la Iglesia, porque alejarse de la Iglesia es alejarse de Cristo; B) continuar buscando la verdad religiosa apasionadamente, en la oración y la acción, recordando que *“todo el que pide, recibe; el que busca, encuentra; y al que llama, se le abrirá”* (Mateo 7,8). A quien tenga algo de fe, pero le cueste aceptar todo esto, le recomiendo esta oración inspirada en el Evangelio: *“Señor, yo creo, pero aumenta mi fe”* (cf. Marcos 9,24). C) Y al encontrar o reencontrar la verdad en Cristo y en la Iglesia, adherirse a ella con todo el ser.

19. OBJECIONES CONTRA LA SANTÍSIMA TRINIDAD

Antes de pasar a considerar las objeciones filosóficas y teológicas contra el dogma trinitario, explicaré un poco más qué dice la doctrina cristiana sobre la Trinidad, comparándola con los tres principales errores teológicos en esta materia.

El error más burdo consiste en considerar que las tres personas divinas son tres sustancias divinas diferentes, o sea tres dioses. Este “triteísmo” es evidentemente contrario a la razón filosófica (que demuestra la unicidad de Dios) y al monoteísmo bíblico. El cristianismo es una religión tan monoteísta como el judaísmo y el islamismo, pero con una noción de Dios mucho más rica. Actualmente el error triteísta se da en la religión de los Mormones.

Otro error consiste en considerar que sólo el Padre es Dios, mientras que el Hijo y el Espíritu Santo son criaturas excelsas, pero no divinas en sentido propio. Este “subordinacionismo” fue sostenido en el siglo IV por herejes como Arrio y Macedonio y se da actualmente en cierto modo en la religión de los Testigos de Jehová.

Un error más sutil consiste en considerar que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres modos de manifestación de Dios en la historia de salvación, pero que al interior de Dios existe una sola persona, el Padre. Este “modalismo” fue sostenido en el siglo III por Sabelio y otros herejes.

Estos tres grandes errores tienen un origen común: el intento de dominar racionalmente el misterio de Dios lleva a aceptar algunos de sus aspectos y a rechazar otros. Así la teología se vuelve más comprensible, pero se traiciona el misterio de Dios revelado por Cristo.

Objeciones filosóficas

En esta sección presentaré y refutaré dos objeciones filosóficas contra el dogma cristiano de la Santísima Trinidad.

La **primera objeción** es la más frecuente: se suele decir que el dogma trinitario es irracional, porque es absurdo afirmar que tres seres son un solo ser. Es obvio que tres es distinto de uno.

Esta objeción se basa en una grave incomprensión del dogma trinitario. Éste sería efectivamente irracional si dijera que tres seres distintos son un mismo ser, o que tres es igual a uno; pero no dice eso, sino que hay una única substancia, esencia o naturaleza divina (un solo Dios) y tres subsistencias, hipóstasis o personas divinas (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo). Si “esencia divina” fuera sinónimo de “persona divina”, la objeción sería correcta; pero, como no lo es, la objeción es errónea.

¿Cuál es, según la doctrina cristiana, la diferencia entre “esencia divina” y “persona divina”? El concepto de “esencia divina” responde a la pregunta: “¿Qué es Dios?” Dios

es el Ser absoluto, necesario, infinito, perfectísimo, simplicísimo... Estos atributos y otros semejantes pertenecen a la única esencia divina. En cambio, el concepto de “persona divina” responde a la pregunta: “¿Quién es Dios?” El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son Dios, pero no son tres dioses, sino un solo Dios. Las tres personas divinas son lo mismo (Dios), pero lo son de tal modo que no son el mismo: el Padre no es el Hijo ni el Espíritu Santo; el Hijo no es el Padre ni el Espíritu Santo; el Espíritu Santo no es el Hijo ni el Padre. La única sustancia divina subsiste en tres distintas “subsistencias”. Con una expresión algo audaz, pero en el fondo justificable, se puede decir que subsiste “de tres maneras distintas”, como Padre, como Hijo y como Espíritu Santo. Las tres personas divinas tienen todo en común, salvo sus relaciones de origen (o de oposición): 1) Paternidad: el Padre engendra eternamente al Hijo. 2) Filiación: el Hijo es engendrado eternamente por el Padre. 3) Espiración activa: el Padre y el Hijo espiran eternamente el Espíritu Santo. 4) Espiración pasiva: el Espíritu Santo es espirado eternamente por el Padre y el Hijo. Estas relaciones de origen (salvo la espiración activa, que corresponde a dos personas) constituyen las tres personas divinas. De acuerdo con esto, el Padre se caracteriza también por ser el origen sin origen de las otras dos personas divinas. La vida íntima de la Trinidad es una danza incesante de amor infinito. El Padre entrega eternamente al Hijo toda su sustancia divina. El Hijo le responde entregándole a su vez todo su ser divino (igual al del Padre). El amor del Padre y del Hijo es fecundo; es la Persona-don, la Persona-amor, el Espíritu Santo.

Es importante notar que el concepto de “persona”, aplicado a las personas divinas y a las personas humanas, tiene un sentido analógico, no unívoco. Si alguien diera a la palabra “persona” en el dogma trinitario exactamente el mismo sentido que tiene en el lenguaje moderno cotidiano, estaría afirmando la existencia de tres individuos divinos, cada uno con su conciencia, su inteligencia y su voluntad separadas, y así caería en el absurdo del triteísmo. Por eso hoy es más necesario que nunca que los cristianos no nos limitemos a repetir las formulaciones tradicionales del dogma trinitario, sino que intentemos explicarlas, manteniendo su mismo sentido.

La **segunda objeción** es más sutil que la primera, pero también es errónea: el dogma trinitario contradice el “principio de identidad comparada”. Si A es C y B es C, entonces A es B. Si el Padre es Dios y el Hijo es Dios, entonces el Padre es el Hijo y el dogma trinitario es falso.

Hay tres clases de identidad: a) identidad real y conceptual, como entre “hombre” y “animal racional”; b) identidad conceptual pero no real, como entre “triángulo” y “polígono de tres lados”; c) identidad real pero no conceptual, como entre “un hombre” y “mi padre”. El principio de identidad comparada tiene validez general cuando las tres identidades consideradas son identidades reales y conceptuales y también cuando las tres son sólo conceptuales. En particular, el primer caso se presenta cuando A, B y C son tres realidades absolutas. La objeción sería correcta si las frases “el Padre es Dios”, “el Hijo es Dios” y “el Espíritu Santo es Dios” plantearan identidades entre dos realidades absolutas; pero no es así, porque en Dios hay una única realidad absoluta (la sustancia divina) y tres realidades relativas (las personas divinas, constituidas por sus relaciones

opuestas). Si se considerara a las personas divinas como otras tres realidades absolutas, se afirmaría la existencia de una herética “cuaternidad” en Dios.

Por la Divina Revelación sabemos que entre cada una de las personas divinas y la sustancia divina existe identidad real y distinción conceptual y que entre las personas divinas existe distinción real y conceptual (más aún, oposición conceptual). Ahora bien, no es cierto que el principio de identidad comparada tenga validez general para las identidades reales pero no conceptuales. Podemos dar el siguiente contraejemplo, tomado de la filosofía aristotélica: sea A la acción, B la pasión y C el movimiento. Entre A y C y entre B y C hay identidad real pero no conceptual; pero entre A y B hay distinción real y oposición conceptual. Por consiguiente el principio de identidad comparada no es válido en ese caso y tampoco en general; lo que refuta la objeción.

El dogma de la Santísima Trinidad es nada menos que el sublime misterio de Dios; y Dios es el misterio absoluto, en última instancia incomprensible. Empero, se debe reconocer que el dogma trinitario (al igual que todos los demás dogmas cristianos) no contiene ni implica ninguna irracionalidad, ninguna contradicción. No es irracional, sino superracional, porque no puede ser comprendido (o abarcado) plenamente por nuestras inteligencias finitas. Si no fuera así, no se trataría del misterio de Dios.

Objeciones teológicas

Los argumentos teológicos sólo tienen sentido en el contexto de la fe. En particular, los argumentos teológicos basados en la Biblia sólo tienen sentido si se cree que la Biblia es Palabra de Dios. Por eso, las objeciones que expondré y refutaré a continuación tienen su origen y su “lugar” en la controversia entre el cristianismo ortodoxo (trinitario) y el “cristianismo” unitario (anti-trinitario).

Los unitarios sostienen que hay muchos textos bíblicos que contradicen el dogma trinitario. Consideraré cuatro de esos textos, probablemente los principales en esta controversia.

Primer texto. 1 Corintios 8,6: *“Para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros.”* Por lo tanto, según el subordinacionismo, sólo el Padre es Dios. No existe Dios Hijo ni Dios Espíritu Santo. Jesucristo es simplemente “Señor”, alguien superior a nosotros, a quien debemos obedecer, pero distinto de Dios.

Antes de responder esta objeción, debo establecer algunas premisas básicas. Dios es el Ser infinito e inmutable y por lo tanto el misterio de Dios revelado por Cristo es una verdad infinita e inmutable. Sin embargo los hombres, destinatarios de la Divina Revelación, somos seres finitos y mutables, que se desarrollan en la historia. Teniendo esto en cuenta, se comprende fácilmente que la auto-revelación de Dios a los hombres en la historia ha debido ocurrir a través de un largo proceso histórico, gradual y progresivo; y también que, incluso después que la historia de la revelación alcanzó su plenitud objetiva en Jesucristo, todavía ha de darse en la Iglesia una historia de la comprensión

subjetiva de la revelación, un desarrollo de la doctrina cristiana. Por lo tanto no ha de sorprendernos que en la Tradición de la Iglesia e incluso dentro de la propia Sagrada Escritura podamos comprobar una evolución del dogma y de la teología. Esto representa el cumplimiento de una promesa hecha por Jesús en la Última Cena: el Espíritu Santo recuerda las palabras de Jesús a sus discípulos congregados en la Iglesia, les enseña su verdadero sentido y los guía hasta la verdad completa (cf. Juan 14,26; 16,13).

Teniendo esto en cuenta, podemos comprender el hecho de que en el Nuevo Testamento la palabra “Dios” designa generalmente (aunque no siempre) al Padre y que, sin embargo, esto no implica en modo alguno negar la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo. Como ya hemos visto, hay muchas excelentes razones para afirmar que la doctrina trinitaria está contenida implícitamente en la Divina Revelación transmitida por escrito en la Biblia y que, por lo tanto, la formulación explícita del dogma trinitario no es una corrupción, sino un desarrollo auténtico de la doctrina cristiana. En este punto me basta mostrar que la objeción planteada no es concluyente.

Ahora bien, en 1 Corintios 8,6 –como en muchísimos otros pasajes del Nuevo Testamento– Jesucristo es llamado “Señor”, un título que indica su carácter divino. El equivalente hebreo del término griego *Kyrios* (Señor) es *Adonai*, la palabra que utilizaban los judíos, al leer las Escrituras, para sustituir el tetragrama sagrado (*YHWH*), el impronunciable nombre de Dios.

Aquí no intento demostrar la divinidad de Jesús, sino sólo mostrar la ineficacia de la objeción bíblica en cuestión. En este punto me basta establecer la posibilidad de que “Señor” sea una forma de dirigirse a Dios, cosa por demás evidente. Además, subrayo que el texto citado de 1 Corintios designa a Jesús como el único Señor, dando a entender que su señorío no es el de un “señor” cualquiera, sino la ilimitada soberanía del único Dios. Esta interpretación, que resulta obligatoria cuando se considera el Nuevo Testamento en su conjunto, es reforzada en ese texto por el paralelismo planteado entre la relación del Padre con el mundo y los hombres y la relación del Hijo con el mundo y los hombres.

Segundo texto. Proverbios 8,22: “*El Señor me creó, primicia de su camino, antes que sus obras más antiguas.*” Quien habla aquí es la Sabiduría de Dios; y según 1 Corintios 1,24, Cristo es la Sabiduría de Dios. Por lo tanto –argumentan los subordinacionistas– Cristo fue creado y no puede ser Dios.

Lo que ya he dicho acerca del carácter gradual y progresivo de la Divina Revelación nos permite comprender el hecho de que en el Antiguo Testamento no haya una abierta revelación del misterio de Dios uno y trino, sino apenas indicios de dicho misterio, que sólo pueden ser apreciados como tales a la luz del Nuevo Testamento. El Antiguo Testamento presenta a Dios como el misterio absoluto, que sin embargo se auto-manifiesta por medio de su Palabra y de su Espíritu. La revelación del Nuevo Testamento nos permite identificar estas dos “mediaciones” con las personas divinas del Hijo y del Espíritu Santo, respectivamente.

La Sabiduría es otro de los atributos divinos que en algunos pasajes del Antiguo Testamento aparecen personificados, insinuando la doctrina de la Trinidad. Así ocurre

por ejemplo en Proverbios 8,22. Sin embargo, no es correcto utilizar en forma anacrónica y acomodaticia este versículo como prueba decisiva de que el Hijo de Dios es una criatura. Con la misma “lógica” se podría usar el versículo siguiente (Proverbios 8,23: “*Yo fui formada desde la eternidad, desde el comienzo, antes de los orígenes de la tierra*”) para demostrar que el Hijo fue engendrado, no creado. Empero, es preciso reconocer que, simplemente, el sentido literal de estos textos no se refiere a la procesión de la segunda persona de la Trinidad.

Tercer texto. 1 Corintios 15,28: “*Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo.*” Según Salmos 110,1 el que somete al Mesías todas las cosas es Dios. Por lo tanto –dicen los subordinacionistas– el Hijo se somete a Dios, lo que implica que el Hijo no es Dios.

Antes de refutar esta objeción, haré dos comentarios de orden general. En primer lugar, esta objeción (y muchas otras semejantes) está basada en un texto en el que Dios aparece como el Dios de Jesús. En este sentido, se podría intentar reforzar la posición subordinacionista mencionando que Jesús oraba a su Padre Dios. La refutación de esta clase de argumentos es muy simple si se toma en cuenta el dogma de la Encarnación. La objeción sería válida contra los monofisitas, herejes que negaban la naturaleza humana de Cristo y creían que Él tenía una sola naturaleza, la naturaleza divina. Pero los católicos (y todos los cristianos) creemos que Cristo es una sola persona (el Hijo, segunda persona de la Santísima Trinidad, persona divina) con dos naturalezas reales y completas, humana y divina, sin mezcla ni confusión, sin división ni separación, como dice la fórmula dogmática del Concilio de Calcedonia, del año 451. Es decir que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre. En la Encarnación, el Hijo se hace hombre sin dejar de ser Dios. A la única persona que recibe los nombres de Jesús, Cristo, Hijo de Dios y Señor se le pueden aplicar tanto las propiedades que corresponden a su naturaleza divina como las que corresponden a su naturaleza humana. En el lenguaje teológico, esto se denomina “comunicación de idiomas”. Hoy, en busca de expresión más clara, se podría hablar de “comunión de propiedades”. Por esto podemos decir –por ejemplo– que el hombre Jesús hizo milagros (algo que sólo Dios puede hacer) o que, en Cristo, Dios murió en la cruz (algo que sólo le puede pasar al hombre); también por esto podemos decir, con el Concilio de Éfeso (del año 431), que María es la Madre de Dios, puesto que es la Madre –según la generación humana– de Uno que es personalmente Dios. Todo esto permite comprender que en el Nuevo Testamento haya algunos textos que aparentemente sugieren una subordinación del Hijo al Padre, mientras que otros manifiestan la igualdad del Padre y el Hijo. En unos casos se considera el punto de vista de la humanidad de Jesús y en otros casos se considera el punto de vista de su divinidad. Ambos enfoques son complementarios, no contradictorios.

En segundo lugar, el hecho de que las tres personas divinas posean en común todos los atributos de la divinidad y reciban una misma adoración y gloria no implica que ellas sean intercambiables, por así decir. De lo que hemos dicho sobre las relaciones de origen surge que hay un orden en la Trinidad: el Hijo procede del Padre por generación y el

Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo por espiración. Así pues, el Padre es la primera persona de la Trinidad, el Hijo la segunda y el Espíritu Santo la tercera. Según la fe cristiana, el don de Dios en la historia de la salvación viene del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo y conduce en el Espíritu Santo por Cristo al Padre.

Volviendo ahora a 1 Corintios 15,28, vemos que el Hijo sale del Padre y vuelve al Padre, pero vuelve trayendo consigo la humanidad redimida, habiendo cumplido su misión de reconciliar al mundo con Dios.

Aunque esta refutación está basada en el dogma de la Encarnación, y no he demostrado aquí que ese dogma sea verdadero, la refutación es válida. Aquí no necesito demostrar la verdad de la Encarnación, sino sólo probar que el argumento bíblico aducido no es concluyente. Para que esta objeción contra la Trinidad fuera eficaz, se debiera probar que el dogma de la Encarnación es falso, cosa que los subordinacionistas no logran hacer.

Cuarto texto. Efesios 1,17: *“Que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, os conceda espíritu de sabiduría y de revelación para conocerlo perfectamente.”* Los subordinacionistas deducen de este texto que el Padre es el Dios de Jesús, que Él controla al Espíritu Santo y que la finalidad del don del Espíritu es conocer perfectamente sólo al Padre.

Respondo que el dogma cristiano de la Encarnación permite sostener que, aunque el Padre sea el Dios de Jesucristo (el Hijo de Dios encarnado), el Hijo es Dios como el Padre (consustancial al Padre). Por otra parte, lo menos que se puede decir de las afirmaciones de los subordinacionistas sobre el Espíritu Santo es que no se pueden inferir con certeza a partir de este texto de Efesios.

Para concluir este capítulo, trataré de aclarar otra posible duda sobre la doctrina cristiana de la Encarnación: ¿Acaso hay dos Jesús, uno de naturaleza humana y otro de naturaleza divina? No. La división de Jesús en dos sujetos o personas, una de naturaleza humana y otra de naturaleza divina, es la herejía llamada “nestorianismo”, enseñada por Nestorio en el siglo V. El dogma cristiano de la Encarnación establece que Jesucristo es una sola persona (divina) con dos naturalezas, humana y divina. Además, los cristianos creemos que la encarnación del Hijo de Dios no fue provisional. Él asumió la naturaleza humana para siempre. Jesucristo no sólo fue verdadero Dios y verdadero hombre durante su vida terrena, sino que lo es también hoy. En su resurrección, Cristo no dejó de ser hombre y se convirtió en ángel; sigue siendo un hombre (con cuerpo y alma), pero ahora es un hombre exaltado, que vive unido al Padre en el seno de la Trinidad. Ahora mismo Jesús, un hombre verdadero, reina glorificado en el abrazo del Padre, en la perfecta felicidad del cielo.

20. DEFENSA DE LA ESCATOLOGÍA CRISTIANA

La escatología es la parte de la teología que trata acerca de las realidades últimas: la muerte, el juicio particular, el purgatorio, la resurrección de los muertos, el juicio final, el infierno y el cielo. En este capítulo trataré de refutar tres objeciones frecuentes contra la escatología cristiana.

Una primera objeción frecuente sostiene que la fe cristiana en la vida eterna sería deshumanizante, porque llevaría al cristiano a despreciar la vida terrena y este mundo, y lo apartaría así de sus obligaciones mundanas. Esta acusación es típica de los marxistas. Éstos, siguiendo a Karl Marx, ven en la religión a un “opio de los pueblos”. Curiosamente, el gran escritor argentino Jorge Luis Borges hace a los cristianos la acusación inversa: el amor de los cristianos a esta vida revelaría su falta de fe en la vida eterna. Véase: Jorge Luis Borges, *El inmortal*, en: *El Aleph*, Alianza Editorial, Madrid 1987, pp. 21-22.

La respuesta a ambas acusaciones (la de Marx y la de Borges) es la misma: el “y” católico (al decir de Hans Urs von Balthasar). El cristiano no tiene que elegir entre el amor a los hombres y el amor a Dios, entre sus deberes civiles y sus deberes religiosos, entre el aprecio a su vida terrena y su fe en la vida eterna. En estos y muchos otros temas semejantes, el cristiano no se encuentra en un dilema entre dos alternativas excluyentes: o lo uno o lo otro. En cambio, por su fe él aspira a ambas cosas: lo uno y lo otro; dentro de un orden en el que rige el primado de lo divino. La fe cristiana en la vida eterna de ningún modo se opone al aprecio del cristiano por su vida mortal. Al contrario, el valor inmenso que el cristiano atribuye a esta vida está basado en que, durante el transcurso de la misma, el hombre, bajo el influjo de la gracia, va dando respuesta a la oferta divina de salvación eterna. Cuando el hombre muere, su respuesta asume un carácter definitivo. Dios, respetando la libre respuesta del hombre, da a éste aquello que a lo largo de su vida ha elegido de hecho: la unión plena de amor con Dios y sus hermanos o la soledad completa del egoísmo.

En cambio el no creyente está mucho más expuesto que el cristiano a la tentación del nihilismo. Si nada tiene sentido y la existencia humana es absurda, no se ve claro por qué el hombre debería trabajar con entusiasmo, ni amar de todo corazón, hasta el extremo del sacrificio heroico, ni soportar el sufrimiento. Y si todo acaba con la muerte, ¿para qué esforzarse tanto en pos de un progreso social que, visto a escala cósmica, será tan efímero como la vida de cualquier individuo?

Una segunda objeción frecuente contra la escatología cristiana se basa en una falsa interpretación de nuestras experiencias del bien y del mal. Así se nos dice o insinúa que el bien es aburrido y el mal es divertido, o que el Cielo terminaría por hartarnos, convirtiéndose así en otro tipo de Infierno. O se nos dice o insinúa que el Cielo es un lugar de esclavitud, mientras que el Infierno sería un ámbito de libertad.

En esta objeción, que a menudo no se formula explícitamente, pero tiene una existencia soterrada en muchas expresiones de nuestra cultura, confluyen varios factores. Por eso mi respuesta tendrá cuatro momentos.

En primer lugar, haré una breve consideración teológica. Se puede ver aquí una manifestación de aquel que es “*mentiroso y padre de la mentira*” (Juan 8,44). Este llamar bien al mal y mal al bien procede del Maligno.

En segundo lugar, subrayo que no se debe confundir la eternidad con un tiempo infinito. Según la clásica definición de Boecio, la eternidad es la posesión total y simultánea de una vida interminable. De por sí, sólo Dios es eterno. Pero Él, el Eterno, ha querido encarnarse en el tiempo para liberar y consumir el tiempo en su eternidad. El hombre, consciente o inconscientemente, anhela liberarse de la finitud que lo oprime y consumir su vida en la unión con el Ser perfectísimo. Durante su vida terrena el hombre puede vivir en unión con Dios, pero de un modo imperfecto, por causa de su finitud y de su pecado. Sólo en la eternidad podrá alcanzar la felicidad perfecta en la visión beatífica: la contemplación del rostro de Dios. Al parecer Descartes temía aburrirse en el Cielo después de algunos millones de años. Con certero sentido del humor, André Frossard comentó que a Descartes no se le ocurrió la “*idea clara y distinta*” de que, mucho antes de que él se aburriera de Dios, Dios podría aburrirse de él.

En tercer lugar, subrayo que el bien hace crecer a la persona en cuanto tal, mientras que el mal la hace decrecer. León Tolstoi comienza su novela *Anna Karenina* así: “*Todas las familias felices se parecen entre sí; cada familia infeliz lo es a su manera*”. Se trata de una frase impresionante; sin embargo me parece que estuvo mucho más cerca de la verdad Vladimir Nabokov, quien invirtió esa frase, diciendo: “*Todas las familias infelices se parecen entre sí; cada familia feliz lo es a su manera*”. La verdadera alegría, la alegría cristiana, proviene de la santidad; y la santidad no masifica, sino que personaliza. Esto se puede apreciar contemplando la enorme variedad de tipos humanos que integran el santoral de la Iglesia. Todos los santos fueron muy felices, pese a sus sufrimientos; pero también fueron sumamente diferentes entre sí. Extrapolando esta ley al más allá, podemos comprender que el Cielo no disolverá nuestras respectivas personalidades, sino que las exaltará a la vez que hará plena nuestra unión con Dios y entre nosotros.

En cuarto y último lugar, enfatizo que el Cielo será un estado de plenitud, donde no nos faltará nada de lo realmente bueno. Siendo un niño pequeño, me preocupaba pensar que en el Cielo, por ser un lugar tan grande y lleno de gente, quizás yo no volvería a encontrarme con mis seres queridos. En realidad, no puede ser así. En el Cielo no sólo gozaremos de la perfecta alegría de la contemplación de Dios, sino también de la alegría de una perfecta sociedad de hermanos. Evidentemente esa sociedad incluye a nuestros seres queridos bienaventurados.

No quiero eludir el aspecto más difícil de esta cuestión, que se resume en esta pregunta: ¿Cómo podríamos ser felices en el Cielo si alguno de nuestros seres queridos se condenara eternamente? Santo Tomás de Aquino enseña que los bienaventurados se alegran por las penas infernales de los condenados, aunque no por las penas en sí

mismas, sino en cuanto éstas manifiestan la justicia divina (cf. *Suma Teológica*, Suplemento, Cuestión 94, Artículo 3: *Si los bienaventurados se alegran del castigo de los condenados*). Aun aceptando esta doctrina tomista, podemos reconocer que la cuestión nos sigue resultando misteriosa. En un intento de respuesta complementaria a la de la *Suma Teológica*, traigo aquí a colación una frase de un pensador con quien discrepo mucho, pero que en este caso ofrece, a mi juicio, una pista válida. Dice Teilhard de Chardin que el *Pleroma* (es decir, la plenitud del Cielo) se pierde para el condenado, pero éste no se pierde para el *Pleroma*. No debemos dejarnos engañar por dilemas absurdos, como el de un personaje de ficción que prefiriera condenarse antes que separarse de su amante pecadora. Si esta última se ha condenado es porque no amó de verdad a nadie, ni siquiera a nuestro hipotético personaje. Y si éste elige el Infierno para estar con su amada, en ese mismo acto de elección deja de amar de verdad, también a aquella que fue su ser más querido. De modo que no tendría ninguna lógica una rebelión colectiva contra Dios, al estilo de un motín, como si se dijera: “Al Cielo entramos todos o no entra nadie”. No es culpa de Dios que alguien se condene. Y la verdadera solidaridad es incompatible con el egoísmo que conduce al Infierno. Tampoco tendría posibilidad alguna de éxito un intento de chantaje emocional contra Dios, como si alguien dijera: “O me dejan entrar al Cielo así como soy, en pecado mortal, o me voy al Infierno y así les arruino la fiesta, destruyendo la felicidad del Cielo”. La infinita felicidad del Cielo no depende de la decisión contingente de un ser finito. Nadie puede destruirla. Y esto es perfecta-mente justo.

La tercera objeción frecuente contra la escatología cristiana que analizaré es la afirmación de que Dios y el Infierno no pueden coexistir, puesto que Dios sería injusto y cruel si hubiera creado el Infierno.

A esta objeción respondo con la clásica respuesta cristiana al problema del mal. Dios no es el autor del mal. Él no lo causa, sino que lo permite, por razones que Él, por su infinita sabiduría, comprende mucho mejor que nosotros. Dios creó al mundo para el hombre y se ha complacido en crear al hombre a su imagen y semejanza. Por eso el hombre es un ser espiritual, inteligente y libre. A la vez que atrae constantemente al hombre al Sumo Bien, Dios respeta la libertad humana. Y la libertad es un arma de doble filo, por así decir. Ser libres es nuestra grandeza y nuestro riesgo. En nuestra posibilidad de elegir y hacer el mal hay una especie de necesidad metafísica. Para poder amar a Dios libremente es necesario que podamos aceptarlo o rechazarlo libremente; pero entonces también el pecado es para nosotros una posibilidad real. Dios podría haberla evitado negándonos la libertad, pero no ha querido crear robots, sino seres semejantes a Él, destinados a ser sus hijos, partícipes de su naturaleza divina. El Cielo no es un campo de concentración al que todos seremos llevados a la fuerza, queramos o no queramos. Por otra parte, subrayo que Dios no sólo es misericordioso, sino también justo, y que, al condenar al Infierno a quienes lo han rechazado hasta el fin, Dios no comete ninguna injusticia, sino que manifiesta su justicia. No debemos imaginar que Dios rechaza a los condenados pese a que éstos se arrepienten en medio de las penas infernales. En el Infierno no hay verdadero arrepentimiento.

21. LA VISIÓN CRISTIANA DE LA HISTORIA

El primer capítulo del libro *Cuatro visiones de la historia universal* de José Ferrater Mora se denomina *San Agustín o la visión cristiana*. Allí el autor critica duramente la visión cristiana de la historia. Refiriéndome principalmente a la doctrina común de la Iglesia, intentaré mostrar que ese capítulo presenta al cristianismo de un modo sumamente distorsionado. A continuación citaré algunas partes de dicho capítulo y haré mis propios comentarios críticos.

“Para el cristiano la historia se hace, en efecto, posible mediante el pecado, es decir, mediante el quebrantamiento de la ley divina, el afán de conocer el bien y el mal, el apartamiento de Dios, la soberbia. Pero el pecado es sólo la posibilidad y el fundamento de la historia, su condición necesaria y no su misma sustancia” (José Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal. San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*, Alianza Editorial, Madrid 1988, pp. 32-33).

Para el cristiano la historia se hace posible, no mediante el pecado, sino mediante el libre acto creador de Dios, que pone en la existencia al hombre, ser histórico. El amor de Dios Creador es el fundamento de la historia. El pecado es sólo una de las dos posibles respuestas libres del hombre al amor de Dios. No forma parte de la esencia del hombre ni de la historia. Salvo que interpretemos “conocer” como “practicar”, el afán de conocer el bien y el mal no es equivalente al pecado. De lo contrario los moralistas pecarían al dedicarse al estudio de la ciencia moral. Cuando Dios prohibió a Adán y Eva comer del *“fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal”* (Génesis 2,17), estableció que no le corresponde al hombre cambiar a su antojo la ley moral natural, porque ésta le es dada al hombre por Dios en unión indisoluble con la naturaleza humana.

“Si, como hemos dicho, la naturaleza era para el griego lo permanente, el gran todo al cual cada ser individual vuelve en cumplimiento de la universal justicia de la restitución, para el cristiano es el mal, pero el mal necesario e indispensable, porque tiene su sentido en la realización del drama de la historia” (J. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 34).

Para el cristiano la naturaleza no es el mal ni un mal, sino un bien, aunque un bien finito. El primer capítulo de la Biblia (Génesis 1) repite con mucha insistencia la valoración positiva de Dios acerca de la naturaleza creada: *“Y vio Dios que era bueno”* (Génesis 1,10.12.18.21.25; cf. 1,4.31). Según la doctrina cristiana, el mal no es la naturaleza, el universo material o el ser finito (esta identificación es propia del maniqueísmo, no del cristianismo), sino un desorden introducido en el orden natural. Particularmente, el mal moral o pecado es el acto humano contrario a la naturaleza humana, es decir contrario a la razón y a la ley moral.

“La personalidad del hombre consiste en este su estar enmascarado, en este su

desempeñar el papel que le corresponde, que le ha sido asignado de antemano desde aquellos tiempos en que no había nada, ni siquiera tiempo, porque todo estaba en el seno de Dios como modelo y paradigma” (J. Ferrater Mora, op. cit., p. 35).

Según la antropología cristiana, la persona humana es un ser inteligente y libre, un espíritu encarnado que se desarrolla históricamente en relación con Dios y las demás personas. Ciertamente Dios, en su omnisciencia, conoce eternamente la historia completa de cada persona humana, pero esto no implica que la predetermine anulando su libertad. El hombre desempeña en la historia, no un rol que le fue asignado arbitrariamente por Dios antes de crearlo, sino el rol que el mismo hombre ha elegido para sí, dando una respuesta libre al libre amor de Dios, aunque siempre bajo el influjo misterioso de la Gracia.

“El hombre ha sido hecho, como diría Unamuno, para acompañar la soledad de Dios” (J. Ferrater Mora, op. cit., p. 36).

Según la doctrina cristiana, el hombre ha sido hecho para compartir la gloria de Dios. Dios es el Ser absoluto y perfectísimo, infinitamente feliz por Sí mismo. No sufre de soledad ni de ningún otro mal, ni antes ni después de crear al hombre. Su plenitud divina es inmutable. Dios crea al hombre sin necesidad alguna, por un acto libérrimo de su amor infinito. *“Dios es amor”* (1 Juan 4,8), y la esencia del amor consiste en hacer el bien al ser amado desinteresadamente.

“Sin la libertad, el hombre habría sido bestia o ángel. Con la libertad sola, sin auxilio divino, habría sido ángel rebelde, demonio” (J. Ferrater Mora, op. cit., p. 36).

Sin la libertad, el hombre habría sido bestia, no ángel. Según la teología cristiana, el ángel es un espíritu puro, inteligente y libre. Con la libertad sola, pero sin la Gracia sobrenatural, tendríamos a un hombre en “estado de naturaleza pura”, no un demonio. Un hombre así (que Dios podría haber creado si lo hubiera querido) carecería de un fin último sobrenatural (la participación en la naturaleza divina), pero podría ser feliz alcanzando su fin puramente natural.

“Si nos atenemos a la moderna imagen evolutiva de la historia, resulta sorprendente que el hombre comience por ser, no un bruto que se desliga de la naturaleza, sino un ser que, después de haberle sido dada la imagen y figura de Dios, vuelve a revolcarse en el barro que constituye lo más alejado de Dios que pueda concebirse, lo que los neoplatónicos y, junto con ellos, los primeros padres de la Iglesia, llamaron indistintamente el no ser, el mal y la materia” (J. Ferrater Mora, op. cit., pp. 36-37).

Quizás el contraste entre la moderna imagen evolutiva y la visión cristiana de la historia resulte sorprendente para quienes tienden a olvidar la esencia espiritual de la historia humana, que no es nunca un desarrollo mecánico, sino una sucesión temporal de actos en última instancia indeducibles, irreductibles a una ley matemática, física o biológica. Los Padres de la Iglesia nunca confundieron el no ser, el mal y la materia, tres cosas muy distintas entre sí para un cristiano. La nada (el no ser) no es mala ni es

material, simplemente porque no es. Para ser malo, como para ser material, es necesario ser (lo contrario del no ser). Aunque el no ser no es de suyo un mal, el mal sí es un determinado tipo de no ser: la privación de algo exigido por la naturaleza del ente en cuestión. Aunque para ser malo hay que ser, no se es malo por lo que se es, sino por lo que no se es, y no por cualquier cosa que no se sea, sino por no ser lo que la naturaleza exige que se sea. Y ésta es justamente la doctrina de San Agustín. Por último, ya dije antes que para el cristiano el ser material no es un mal, sino un bien (aunque ciertamente un bien finito, no el Sumo Bien que es Dios). Dado que el mal es un desorden del ser, que considerado en sí mismo es bueno, en definitiva el mal resulta ser un parásito del bien. Lo malo existe sólo gracias a la medida de bien que contiene. No hay, en la cosmovisión cristiana, nada que sea absolutamente malo desde todo punto de vista posible, porque todo ha sido creado bueno por Dios.

“A la luz primitiva, a la claridad y transparencia de su origen, ha sucedido la confusión y la multiplicidad, la verdadera noche en que, de Adán a Jesucristo, ha imperado, en medio de la ignorancia de los pueblos, una sola y única revelación del Dios escondido, la revelación incompleta manifestada al pueblo judío, el que ha dado muerte temporal y vida eterna al Hijo de Dios” (J. Ferrater Mora, *op. cit.*, pp. 37-38).

Según la doctrina cristiana, de Adán a Jesucristo el Dios escondido se ha revelado no sólo mediante la revelación sobrenatural manifestada al pueblo de Israel (que no es exactamente lo mismo que el pueblo judío) sino también mediante lo que podríamos llamar “revelación natural”: Dios puede ser conocido a la luz de la sola razón por todos los hombres, también los anteriores a Jesucristo. Las obras de Dios dan testimonio de Él, son signos que nos hablan del Dios escondido. Por otra parte, desde el punto de vista de la historia, no fue el pueblo judío en su conjunto quien dio muerte temporal al Hijo de Dios, sino las más altas autoridades judías y una parte de ese pueblo, junto con autoridades romanas. Y por cierto el pueblo judío tampoco fue quien dio vida eterna al Hijo de Dios: el Hijo, en cuanto Dios, posee la vida eterna por su naturaleza divina; y en cuanto hombre, recibió la vida eterna de Dios Padre, quien lo resucitó de la muerte.

“Mas esta libertad, que tan graciosamente le es dada al hombre, es sólo, por lo pronto, la libertad para el pecado, la libertad para la historia” (J. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 43).

Según la doctrina cristiana, Dios da gratuitamente al hombre el don de la libertad, no para el pecado, sino para que, auto-poseyéndose, sea capaz de auto-donarse libremente a Dios y a los demás hombres, alcanzando así su realización plena en el seno de la comunión de amor con Dios y con sus hermanos. Esa libre decisión del hombre se desarrolla en la historia y se consume en la eternidad. Nótese que aquí Ferrater Mora se contradice. En este punto identifica historia y pecado, aunque antes había escrito que el pecado no es la sustancia de la historia (véase la primera cita).

“Pero si la Iglesia es condición no es causa suficiente, y por eso aun en ella son pocos los elegidos y son muchos los condenados” (J. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 45).

Sobre la cuestión de la posibilidad de salvación de los no cristianos de buena voluntad ha habido sin duda en los últimos siglos un importante desarrollo doctrinal en la Iglesia Católica. Ahora bien, Ferrater Mora extiende aquí hacia adentro de la Iglesia lo que se podría ver tal vez como cierto “pesimismo” en algunos textos de San Agustín con respecto a esa cuestión. Es cierto que no basta pertenecer exteriormente a la Iglesia para alcanzar la salvación, sino que para esto se debe pertenecer a ella “en espíritu y en verdad”. Pero la Iglesia Católica en cuanto tal nunca ha enseñado oficialmente que sean muchos más los condenados que los salvados, ni en el mundo en general, ni mucho menos dentro de la Iglesia en particular.

“Esta justicia de condenar a todos y esta misericordia de salvar a algunos es lo que da su angustioso sentido a la visión agustiniana de la historia y lo que hace de ella, al tiempo que el reino de la desesperación, el fundamento de la esperanza” (J. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 46).

Según la doctrina de San Agustín y de la Iglesia, ni la justicia divina condena a todos los hombres ni la misericordia divina opera sólo a favor de algunos. Exceptuando a Jesús y María, todos los hombres han pecado y ninguno de ellos podría salvarse por sí mismo; pero la muerte y resurrección de Cristo han redimido objetivamente a todos los hombres de la historia. También para San Agustín, como para San Pablo, Dios *“quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad”* (1 Timoteo 2,4). Pero, agrega Agustín, *“Dios, que te creó sin ti, no te salvará sin ti”*. La gracia de Dios, ofrecida a todo hombre, requiere la libre cooperación del hombre para realizar la obra de la justificación. Por lo tanto la visión agustiniana y cristiana de la historia no es el reino de la desesperación, sino una visión de esperanza teologal. Aunque esté sumido en el peor de los pecados, el hombre puede esperar la salvación de Dios, si se abre con fe amante a Su misericordia y Su perdón. Esta salvación regalada gratuitamente por Dios es doblemente indebida, porque el hombre es creatura y pecador, pero no es injusta.

“En la visión agustiniana no acaba todo bien, como en la comedia, ni todo mal, como en la tragedia; en ella mueren, con una eterna muerte sin reposo, los réprobos o los condenados, pero viven con una vida sin más inquietud y desasosiego los que, debiendo ser también condenados, han resultado, por una elección que escapa a la razón humana y acaso a toda razón, inscritos en el registro de una ciudad que está constituida desde siempre, pero que sólo quedará colmada cuando la historia, ese sueño que es una pesadilla, haya terminado de ser soñada. Puede que no haya que acusar demasiado a Dios de su aterrador dictado, porque acaso la pesadilla también a Él alcanza y somos nosotros la visión que aparece constantemente en sus sueños. En los sueños de Dios, que si tal fuera cierto, serían para el hombre más reales que la realidad” (J. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 47).

En la visión agustiniana y cristiana de la historia los bienaventurados no son los que debían haber sido también condenados pero han sido elegidos arbitrariamente por Dios para la salvación. Quizás Ferrater Mora confunde a San Agustín con Calvino. Dios es

justo y la justicia consiste en dar a cada uno lo que le corresponde. El juicio de Dios concuerda con la opción que cada hombre ha hecho a lo largo de su vida, opción por el amor o por el egoísmo, por Dios o contra Dios, opción a la que la muerte da un carácter definitivo. El motivo por el cual unos se salvan y otros se condenan no escapa totalmente a la razón humana, ni menos aún a toda razón: *“Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer... Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el Diablo y sus ángeles. Porque tuve hambre, y no me disteis de comer...”* (Mateo 25,34-42). Quizás el sistema teológico con el que San Agustín (yendo más allá de la doctrina común del Magisterio de la Iglesia) intentó analizar el profundísimo misterio de la relación entre la Gracia de Dios y la libertad del hombre se presta en parte al malentendido en el que incurrió Ferrater Mora. Pero ese sistema agustiniano no pretende borrar ni borra las líneas maestras del Evangelio de Cristo que hemos enunciado sintéticamente. El primado absoluto de la gracia de Dios, aun respecto de la respuesta libre del hombre, es un dato del Evangelio (Juan 15,5: *“separados de Mí, nada pueden hacer”*), subrayado por San Agustín y reafirmado por el Magisterio de la Iglesia en la condena del pelagianismo y el semipelagianismo. Esta doctrina católica no llama a la desesperación, sino a la confianza en Dios y al reconocimiento del Misterio insondable del Dios que es al mismo tiempo Amor, Justicia y Misericordia para con los pecadores. La historia no es una pesadilla ni tiene sentido alguno acusar de nada a Dios, el Ser perfectísimo, infinitamente Bueno. También es absurdo suponer que Dios mismo puede sufrir pesadillas.

A modo de conclusión, me pregunto cómo es posible que un filósofo tan distinguido como el español José Ferrater Mora (1912-1991) haya cometido errores tan gruesos y numerosos en una breve descripción de la visión cristiana de la historia. Dejando de lado la posibilidad de un intento deliberado de tergiversación, nos queda sólo la alternativa del desconocimiento. Por desgracia, ese desconocimiento está demasiado generalizado: hay en el ámbito de nuestra civilización “occidental y cristiana” demasiadas personas, incluso muy cultas, que ignoran casi todo lo esencial acerca del cristianismo o tienen de él una noción profundamente equivocada. Esto puede ser más excusable en el caso de personas poco instruidas, pero resulta menos comprensible en el caso de un gran filósofo, que además ha escrito sobre el cristianismo.

22. EL AMOR AL ENEMIGO

Objeción: El mandamiento cristiano del amor al enemigo es imposible de cumplir y es incluso injusto. Es normal sentir repulsión por los criminales y alegrarse de que mueran. Todo debe tener un límite y no se puede tener consideración con las personas que no tienen consideración con uno. ¿Cómo se puede pedir a la gente que ame a su enemigo – como manda el Evangelio– cuando estamos a merced de criminales que no tienen ningún reparo en hacernos daño? ¿Cómo sentir compasión por quien mata para robar un reloj o quien arrebató a otro el fruto de mucho tiempo de trabajo porque no quiere trabajar para obtener sus propias cosas? ¿Cómo se nos puede pedir que amemos a nuestros enemigos, si ellos amenazan nuestra integridad física? ¿No debería haber un límite a la tolerancia? ¿Cómo llenar el corazón de piedad ante ese tipo de personas? ¿Esos delincuentes merecen caridad? Es saludable para uno mismo tratar de no vivir odiando para siempre a los malhechores, pero ¿cómo orar por ellos cuando han provocado un daño grave e innecesario? En caso de agresión puedo orar por las víctimas u ofrecerles ayuda para mitigar su dolor; incluso puedo orar por el que me envidia o me desea el mal, pero ¿cómo orar por el que viola o mata a uno de mis familiares? ¿Cómo tener compasión de ese tipo de criminales? ¿Cómo es posible ir a las cárceles a ayudar a los presos cuando hay víctimas suyas sufriendo?

Respuesta: La respuesta a la pregunta sobre la posibilidad del amor cristiano al enemigo debe ante todo subrayar que el amor cristiano (la caridad) no es un amor romántico o sentimental sino una voluntad deliberada y firme de hacer el bien al otro, sea quien sea. Es humanamente imposible sentir un cálido afecto por un injusto agresor, al menos durante la agresión. Sin embargo sí es posible y humanamente enaltecedor renunciar al odio y a la venganza y procurar vencer al mal con el bien en toda circunstancia. Los cristianos debemos orar por nuestros enemigos y estar dispuestos a perdonarlos. Claro que nuestra oferta de perdón no afecta íntimamente al enemigo si éste no se convierte.

Es justo practicar la legítima defensa contra una injusta agresión. El *Catecismo de la Iglesia Católica*, en los números 2263-2267, explica bajo cuáles condiciones puede darse esa legítima defensa, individual o social.

También es correcto alegrarse de que una injusticia no se haya consumado; pero no es correcto alegrarse por el mal ajeno. La alegría por el mal ajeno es un pecado parecido a la envidia, pero al revés: la envidia es tristeza por el bien ajeno.

Agrego otras breves consideraciones:

- El crimen nunca puede ser verdaderamente justificado.
- Todo verdadero pecado es innecesario. Si un acto es realmente necesario, entonces no es libre y por lo tanto no puede ser pecado. Por consiguiente allí no hay

nada que perdonar.

- Los criminales no merecen la caridad cristiana, pero la necesitan; así como nosotros no merecemos ser amados infinitamente por Dios, pero igualmente Dios nos ama de esa manera, porque Él es infinitamente bueno.
- Jesús oró en la cruz por los que estaban asesinándolo mediante una tortura atroz. El cristiano debe ser otro Cristo.
- Visitar a los presos es una de las “obras de misericordia corporales” practicadas tradicionalmente por los cristianos. Esa obra de misericordia no se refiere sólo a los presos inocentes, sino también a los presos culpables. El testimonio del amor verdadero puede lograr la conversión incluso de los peores criminales. Pero esa conversión no se produce de un modo automático, sino que depende siempre del profundo misterio de la gracia divina y la libertad humana.
- La misericordia no es contraria a la justicia, sino que la complementa y perfecciona.
- Debemos pedir ayuda a Dios para que nos enseñe a amar a nuestros enemigos, en el sentido de responder al mal con el bien, no en el sentido sentimentalista.
- Sin la gracia de Dios, vivir el Evangelio de Cristo en su integridad es una tarea humanamente imposible. Pero contamos con la ayuda divina; y nada es imposible para Dios.

23. EL HOMBRE Y LA NATURALEZA

Creo que el siguiente texto representa fielmente una objeción frecuente contra el cristianismo (o la civilización cristiana) desde las tiendas del indigenismo y el ecologismo radicales, de corte neomarxista: *“En la concepción de los habitantes originales de las Américas –o sea los indios– y de muchos pueblos llamados primitivos, en el mundo no hay separación, no hay divorcio. Nosotros formamos parte de la naturaleza igual que los bichos y las plantas... somos parte de lo mismo, no se puede hablar de las relaciones entre las personas y la naturaleza... Porque nosotros, personas, somos parte de ella... y ésa es la certeza de identidad entre la naturaleza y la gente... la que el mundo perdió a fines del siglo XV y ahora está desesperadamente tratando de recuperar porque se da cuenta de que está embarcado en la loca carrera hacia su propia destrucción”* (Eduardo Galeano, tomado de: *Conversando con Eduardo Galeano*, en: Castalia, *La celebración del encuentro posible. 1ª parte*, La Prensa del Oeste, pp. 2-3, Año 1, Nº 3, marzo de 1995, Montevideo, Uruguay).”

El famoso escritor uruguayo Eduardo Galeano transmite aquí hábilmente varios errores gruesos en pocas líneas, atacando frontalmente varios principios esenciales de la fe cristiana.

En primer lugar, Galeano expresa aquí un inmanentismo radical. Él no se limita a decir que los seres humanos formamos parte del mundo (lo cual es cierto y muy obvio); en cambio, sostiene que lo hacemos de un modo igual que los animales y las plantas, seres carentes de alma espiritual y, por lo mismo, totalmente inmersos en el universo material. No se trata, según el autor, de que el hombre, ser corpóreo, habita el universo material y tiene con él unos vínculos innatos, profundos y hasta cierto punto ineludibles, sino de que entre la persona humana y el universo material existe una identidad tal que vuelve absurdo hablar de relaciones entre las personas y la naturaleza. La identidad radical entre el hombre y el mundo sólo es concebible desde una perspectiva monista (materialista o idealista). Ninguna de esas dos alternativas es compatible con la fe cristiana. El materialismo es necesariamente ateo, mientras que el idealismo conduce normalmente al panteísmo. Conociendo a Eduardo Galeano, es razonable sospechar que en su caso la fuente inspiradora de esta tesis es la filosofía materialista. Es evidentísimo que el cristiano piensa de un modo muy diferente al del autor citado: *“pues las cosas visibles son pasajeras, mas las invisibles son eternas. Porque sabemos que si esta tienda, que es nuestra morada terrestre, se desmorona, tenemos un edificio que es de Dios: una morada eterna, no hecha por mano humana, que está en los cielos”* (2 Corintios 4,18-5,1).

En segundo lugar, en la tesis de Galeano está implícito que el ser humano, en definitiva, es **sólo** un animal más. Si el hombre, *“igual que los bichos y las plantas”*, es incapaz de trascender el universo material, es porque también él, como animales y plantas, es en última instancia un mero conjunto de partículas materiales. Según esta concepción, es imposible sostener la ontología jerárquica típica del pensamiento

cristiano: el hombre no sería superior a los animales ni tampoco el centro (moral) del mundo visible. Es clarísimo que también sobre este punto el cristiano tiene convicciones muy diferentes: Jesús dijo a sus discípulos: “*vosotros valéis más que muchos pajarillos*” (Mateo 10,31); y la Sagrada Escritura enseña que, dentro de la tierra, sólo los seres humanos han sido llamados a ser “*partícipes de la naturaleza divina*” (2 Pedro 1,4).

En tercer lugar, se podría plantear una cuestión *de facto*: ¿Es verdad que todos los indígenas americanos y los pueblos primitivos del mundo entero tuvieron creencias similares a las expuestas por Galeano? Dilucidar esta compleja cuestión exige unos conocimientos especializados de la prehistoria y del estudio comparado de las religiones de los que carezco, pero dejo aquí constancia de que la afirmación de Galeano me parece una gran simplificación. Lo menos que se puede decir es que hasta el siglo XX, cuando se establecieron los primeros regímenes políticos ateos, todos los pueblos del mundo tuvieron creencias y prácticas religiosas: creyeron en Dios o en dioses, Le o les rindieron culto, creyeron en la vida de ultratumba, etc. No parece nada claro que todos esos pueblos profesaran un inmanentismo radical; y, por supuesto, si lo profesaron, no fue con base en creencias materialistas, sino panteístas.

En cuarto lugar, Galeano presenta aquí de un modo elocuente el mito rousseauiano del “buen salvaje”. Insinúa con fuerza que los pueblos nativos de América vivían en perfecta armonía con la naturaleza hasta que llegaron los europeos, movidos por su afán de dominio, y acabaron con esa armonía. A esta visión se opone, no sólo el dogma cristiano del pecado original, que incluye como corolario la universalidad de la culpa, sino también muchos hechos constatados por la historia: antes del descubrimiento de América, no escaseaban entre los indígenas las guerras, la antropofagia, los sacrificios humanos y otras perversiones. No es muy serio representarse su vida colectiva como una paz idílica, al estilo de la película *Pocahontas* de Disney (la magnífica película *Apocalypto* de Mel Gibson se aproxima mucho mejor a la compleja realidad de la época precolombina).

En quinto lugar, Galeano sugiere veladamente que la supuesta armonía entre el hombre y su ambiente natural fue trastornada por culpa del cristianismo. Lo que ocurrió “*a fines del siglo XV*” (como dice Galeano) fue el descubrimiento de América y el comienzo de su conquista y evangelización por parte de españoles, portugueses y (posteriormente) otros pueblos europeos. La susodicha acusación es ya un lugar común entre ciertos ecologistas: los cristianos, por causa de su fe, que da al hombre el lugar de “rey de la creación”, han tiranizado la naturaleza y han terminado por dañar gravemente al mismo planeta Tierra o a su biosfera.

Esta acusación ignora demasiados hechos relevantes. Ante todo, esta crítica ignora que la Biblia no sólo dice que Dios ordenó a Adán y Eva llenar la tierra y someterla y dominar a los animales (cf. Génesis 1,28), sino también que Dios “*tomó... al hombre y lo dejó en el jardín de Edén, para que lo labrase y cuidase.*” (Génesis 2,15). De esto se deduce que, según la fe cristiana, el ser humano, administrador (y no dueño) del mundo visible creado por Dios, tiene el doble deber de trabajar y cuidar el mundo, mediante su mismo trabajo.

Además, esta crítica ignora que, según se desprende de toda la Revelación cristiana, el dominio sobre el universo material otorgado por Dios al hombre no puede interpretarse legítimamente como un dominio despótico y arbitrario, sino que debe ser interpretado como un servicio amoroso y providente. El hombre debe imitar el modo de ser del mismo Dios, quien no domina aplastando y oprimiendo, sino amando y sirviendo.

Por otra parte, esta crítica ignora que el pecado original y sus consecuencias afectaron a toda la humanidad (exceptuando, claro está, los casos especialísimos de Nuestro Señor Jesucristo y la Virgen María), no sólo a los cristianos; y también ignora que los cristianos, cuando pecan, no lo hacen en virtud de su fe cristiana, sino contrariando la esencia del cristianismo.

Por último, esta crítica ignora que la actual tendencia a una explotación inmoderada de los recursos naturales no proviene principalmente de la civilización cristiana, sino de las antropologías individualistas y colectivistas (anticristianas) que florecieron en Occidente sobre todo desde el siglo XVIII. La autonomía moral absoluta que el liberalismo pretende encontrar en el ser humano condujo fácilmente a afanes desordenados de riqueza, placer y poder, que son la perfecta antítesis de los consejos evangélicos: pobreza, castidad y obediencia. A partir de la Ilustración, la mentalidad liberal se impuso en nuestra cultura y produjo graves trastornos en la “ecología humana”. La ciencia sin conciencia da cada vez más poder técnico a un hombre que, sin embargo, parece moralmente subdesarrollado. Lisa y llanamente, esto no es culpa de la Iglesia Católica, la gran enemiga de este giro que ha tomado la historia de Occidente (primero) y del mundo (después). Además, conviene notar que los problemas ecológicos más graves se dieron en la antigua Unión Soviética y en otros países sometidos a regímenes comunistas.

En sexto y último lugar, cabría plantear otra cuestión *de facto*: si o hasta qué punto los actuales problemas ecológicos constituyen una situación gravísima y casi desesperante y conducen a la humanidad a una pronta auto-destrucción. No analizaré aquí esta cuestión, pero dejo constancia de que estimo que, a raíz de diversos intereses (ideológicos, políticos o económicos) los ecologistas radicales tienden a exagerar mucho la gravedad de los problemas ecológicos (muchos de ellos reales) que sufre o causa nuestra generación.

PARTE 3

CRÍTICA A RELIGIONES Y SECTAS NO CRISTIANAS

24. LA REENCARNACIÓN NO EXISTE

El propósito principal de este capítulo es mostrar que la creencia en la reencarnación carece de fundamentos teológicos, filosóficos o científicos válidos.

Tres escatologías en conflicto

En nuestra actual civilización occidental, tres doctrinas principales sobre las realidades últimas se disputan las adhesiones de las mentes y los corazones: las escatologías correspondientes al ateísmo materialista, el panteísmo reencarnacionista y el cristianismo ortodoxo, o sea el catolicismo.

La creencia en la reencarnación, propia de religiones orientales como el hinduismo y el budismo, era casi inexistente en Occidente hasta hace unos 50 años. Sin embargo, últimamente ha ganado muchos adeptos en Occidente en el marco de la nueva corriente religiosa llamada *New Age* o Nueva Era. Dicha corriente, con base en la superstición astrológica, afirma que estamos viviendo el fin de la era de Piscis (la era cristiana) y el comienzo de la era de Acuario, una nueva era de paz y armonía. La influencia de la *New Age* llega mucho más allá de su pequeño número de seguidores estrictos. Por ejemplo, hoy en día casi todas las librerías dedican mucho espacio a libros de autoayuda, de ficción y otros que de algún modo se inscriben dentro de esa corriente, caracterizada entre otras cosas por su esoterismo, su aprecio por las religiones orientales y su rechazo al catolicismo. Muchos de esos libros apoyan la creencia en la reencarnación.

¿Qué dice el reencarnacionismo?

Expondré la doctrina reencarnacionista siguiendo un análisis del documento de la Comisión Teológica Internacional del año 1990 denominado *Algunas cuestiones actuales de Escatología*. Ese documento, en su Capítulo 9, titulado *Irrepetibilidad y unicidad de la vida humana. Los problemas de la reencarnación*, sostiene que los diversos sistemas reencarnacionistas se pueden reducir sintéticamente a los siguientes cuatro puntos básicos.

1) Las existencias terrestres son numerosas. Nuestra vida actual no es nuestra primera existencia corporal ni será la última. Ya hemos vivido y muerto anteriormente y aún viviremos y moriremos en varias oportunidades en cuerpos materiales siempre nuevos. Se niega la unicidad de la vida terrena y de la muerte corporal.

2) Existe en la naturaleza una ley que empuja hacia un continuo progreso encaminado a la perfección. Esta misma ley conduce a las almas a vidas siempre nuevas y no permite ningún retorno ni tampoco ninguna detención definitiva. Por lo mismo queda excluida la posibilidad de una condena sin fin. Después de pocos o muchos siglos todos llegarán a la perfección final de un espíritu puro. Se niega la realidad del infierno.

3) Es por méritos propios que se llega a la meta final. En toda nueva existencia el

alma progresa en relación con sus esfuerzos. Todo el daño cometido será reparado por expiaciones que el espíritu padecerá a lo largo de nuevas y difíciles reencarnaciones. Se niega la realidad de la redención.

4) En la medida en que el alma progresa hacia la perfección final, tomará en sus nuevas reencarnaciones un cuerpo cada vez menos material. En ese sentido el alma tiene una tendencia hacia una independencia definitiva del cuerpo. A través de la sucesión de las reencarnaciones, el alma logrará un estado definitivo en el cual vivirá finalmente liberada por siempre jamás de su cuerpo e independiente de la materia. Se niega la realidad de la resurrección.

La creencia en la reencarnación está generalmente enmarcada dentro de un **sistema gnóstico**. No se considera la salvación como un don de Dios que el hombre recibe en la fe, la esperanza y el amor, sino como una auto-redención o conquista individual que se alcanza a través de una iluminación, o sea a través del conocimiento de que uno mismo es Dios, el Uno del panteísmo. La gnosis sostiene que esta iluminación conduce a la liberación de la existencia individual y de la sucesión de las reencarnaciones.

Reencarnacionismo y cristianismo

En general la creencia en la reencarnación supone el panteísmo, que contradice al monoteísmo bíblico. El pecado es considerado como un simple error, no como una ofensa a Dios. Esto es natural, ya que en un sistema panteísta no hay seres distintos de Dios que puedan ofenderlo.

El reencarnacionismo contradice radicalmente a la fe cristiana en la resurrección de la carne; pero además contradice a muchos otros dogmas cristianos: el carácter indeleble del Bautismo, el juicio particular inmediatamente después de la muerte, el juicio final en el fin de los tiempos, la existencia del Infierno, el Purgatorio y el Cielo, etc. No hay en él lugar alguno para la doctrina cristiana sobre la Encarnación, la Redención, la Gracia, la Iglesia, los sacramentos, la oración, etc.

La teoría de la reencarnación también está en total contradicción con los principios fundamentales de la moral cristiana. En efecto, en dicha teoría no existe perdón, ni arrepentimiento, ni conversión y ni siquiera opciones definitivas: toda culpa puede ser expiada en las vidas futuras. Todos tienen una eternidad feliz asegurada, hagan lo que hagan. Se trata de una simple cuestión de tiempo: algunos evolucionan más rápidamente y otros más lentamente. En este sistema, la decisión moral puede ser sustituida por un cálculo o intercambio mecánico entre culpa y tiempo de purificación.

Todos los sufrimientos, fracasos, enfermedades y discapacidades son considerados como castigos merecidos por faltas cometidas en vidas anteriores. En cambio, todo poder, toda fama y toda gloria mundana son considerados como premios merecidos por las buenas obras realizadas en vidas anteriores. Obviamente esta ideología exalta a los poderosos y culpabiliza a los débiles. Justifica, por ejemplo, el sistema racista de las castas en la India.

En el reencarnacionismo tampoco puede arraigarse una verdadera preocupación por

el servicio a los demás ni por la justicia social, ya que todas las realidades de este mundo, incluyendo los individuos humanos, son consideradas como pura apariencia o ilusión. Paradójicamente, el panteísmo da lugar a una espiritualidad individualista, puesto que en realidad los otros no existen en cuanto otros. Si existe sólo Uno, no puede existir el amor al prójimo.

Los atractivos de la reencarnación

Antes de entrar en la crítica propiamente dicha de la doctrina reencarnacionista, preguntémonos qué es lo que lleva a tanta gente a creer en la reencarnación. Pienso que su impulso inicial proviene de algunas intuiciones verdaderas, que luego resultan desvirtuadas por malos razonamientos. Dicho de otro modo, la creencia en la reencarnación da respuestas equivocadas a problemas reales. Desarrollaré esta idea en tres momentos.

En primer lugar, los reencarnacionistas tienen razón al pensar que una sola vida terrena es insuficiente para alcanzar la plenitud a la que el ser humano está destinado. Sin embargo, la solución a este problema no está en la reencarnación, sino en la fe cristiana en el Cielo. Por la gracia de Dios, no por sus propias fuerzas, las almas de los santos llegan inmediatamente después de la muerte al Paraíso, donde son partícipes de la naturaleza divina, mientras esperan la resurrección de la carne en el último día.

En segundo lugar, los reencarnacionistas también tienen razón al pensar que una sola vida terrena es insuficiente para que el ser humano se purifique de todas sus faltas. Sin embargo, la solución a este problema no está en la reencarnación, sino en la fe cristiana en el Purgatorio. El Purgatorio es un misterio de amor, una antesala del Cielo, no un infierno temporal. Las almas de los justos que mueren sin haber expiado totalmente sus pecados no quedan excluidas para siempre de la gloria celestial sino que, después de haberse preparado debidamente en el Purgatorio, acceden a la visión de Dios en el Cielo.

Por último, los reencarnacionistas también tienen razón al pensar que una sola vida terrena es insuficiente para que el ser humano experimente la justicia perfecta. En este mundo a menudo les va mal a los buenos y bien a los malos. Es necesario que exista algún tipo de justicia de ultratumba. Sin embargo, la solución a este problema no está en la reencarnación, sino en la fe cristiana en la vida eterna. Después de la muerte, Dios juzga a cada ser humano y le retribuye según sus obras.

Crítica indirecta del reencarnacionismo

La escatología reencarnacionista puede ser criticada de forma directa y de forma indirecta. La crítica indirecta del reencarnacionismo consiste en la refutación del panteísmo. La noción de Dios del panteísmo es absurda, porque implica la existencia simultánea de atributos divinos contradictorios. El Uno del panteísmo es la síntesis de todos los entes, por lo que es a la vez (por ejemplo) sabio e ignorante, misericordioso y cruel, poderoso y débil, etc. Se trata de un dios alienado que, a partir de una caída

primordial inexplicable, sufre la ilusión de la multiplicidad y la pérdida de la conciencia de sí mismo. En cambio la noción cristiana de Dios es infinitamente más elevada y resiste bien todas las objeciones lógicas.

Crítica de los argumentos “científicos” a favor de la reencarnación

La crítica directa de la escatología reencarnacionista consiste en mostrar que la creencia en la reencarnación carece de fundamentos científicos, filosóficos o teológicos válidos. En el resto de este capítulo, me baso principalmente en: Paul Siwek SJ, *La réincarnation des esprits*, Desclée, De Brouwer et Cie, Rio de Janeiro 1942.

Consideraré desde el punto de vista científico tres argumentos que han sido esgrimidos a favor de la creencia en la reencarnación.

En primer lugar, los parecidos físicos entre parientes, uno de los cuales ha venido al mundo después de la muerte del otro, se explican hoy por las leyes de la genética. Por este motivo esta “prueba” de la reencarnación ha caído en desuso.

En segundo lugar, la impresión de *déjà vu* se debe a que la persona realmente vio antes la misma cosa o algo parecido o bien se debe a un fenómeno psicopatológico llamado “paramnesia”.

En tercer lugar, ni el hombre que duerme, ni el sujeto en estado de hipnosis, ni el niño nos pueden inspirar confianza cuando dan testimonio de supuestas vidas pasadas. Los tres “sueñan”, cada uno a su manera. Tampoco son convincentes los testimonios de los iniciados (como Madame Blavatsky, Annie Besant o Alejandro Dumas hijo): o son simples mentiras o están relacionados con serias psicopatologías. En esos testimonios se suele comprobar una tendencia a la megalomanía: muy a menudo esas personas afirman ser la reencarnación de grandes personajes de la historia. Daniel Douglas Home encontró en su época doce personas diferentes que decían ser María Antonieta reencarnada, seis que decían ser María Estuardo, una veintena que decían ser Alejandro Magno o Julio César, etc.

Crítica filosófica del reencarnacionismo

Aportaré cuatro argumentos filosóficos en contra de la reencarnación.

En primer lugar, objeto la falta de fundamento racional de la ley del Karma, garante de la sanción moral en el sistema reencarnacionista. El Karma es una ley en virtud de la cual se produce infaliblemente la justicia. Hace que cada acto, palabra o pensamiento sea seguido de un efecto adecuado y proporcionado. Un acto bueno es seguido por un efecto bueno y un acto malo por un efecto malo. El Karma parece poseer una inteligencia infinita, a pesar de lo cual sus defensores no le reconocen un carácter personal. En última instancia éstos reconocen que no saben nada sobre la naturaleza íntima de la inteligencia que se encuentra dentro del Karma.

En segundo lugar, objeto el carácter absurdo del sistema reencarnacionista de purificación de las almas. La inmensa mayoría de los seres humanos no recuerda

absolutamente nada de sus supuestas vidas pasadas. Además, la mayoría de los que dicen recordar algo de ellas no hacen referencia a más de una de esas vidas, que conforman una serie casi interminable. Por lo tanto, si cada reencarnación busca que nos purifiquemos de las faltas cometidas en vidas anteriores, cabe concluir que se nos castiga sin que conozcamos actualmente nuestras faltas. Pero entonces, ¿cómo podremos corregirnos?

En tercer lugar, subrayo que en el reencarnacionismo, como en el platonismo, el conocimiento es sólo reminiscencia. En este sistema dualista, que supone la preexistencia de las almas, no hay verdadera novedad, sino sólo recuerdos y olvidos de verdades conocidas desde siempre. Esta triste concepción de la vida humana tiene muchas consecuencias empobrecedoras, que no me detendré a describir.

En cuarto y último lugar, analizaré un punto que los defensores de la reencarnación suelen dejar sumido en la ambigüedad: ¿La sucesión de reencarnaciones es finita o infinita? Y si es infinita, ¿lo es sólo hacia atrás (hacia el pasado), sólo hacia adelante (hacia el futuro) o en ambos sentidos?

Supongamos primero que la imaginaria sucesión de reencarnaciones es finita. Si esa sucesión tuviera un principio, para evitar las consecuencias absurdas de la regresión infinita, y también un final, como postulan el hinduismo y el budismo, entonces un conjunto de vidas de duración total finita determinaría el destino eterno del ser humano. En ese caso se vuelve incoherente uno de los argumentos principales de los partidarios de la reencarnación, según el cual una sola vida terrena, por su finitud, es insuficiente para alcanzar el infinito por medio de la “iluminación” gnóstica. Un conjunto finito de vidas terrenas sería tan insuficiente para ese fin como una sola vida.

Supongamos ahora que la sucesión de las reencarnaciones es infinita hacia atrás. Para comenzar dejo constancia de que este concepto es sumamente cuestionable y problemático. Una sucesión de reencarnaciones sin principio implica un mundo en el que cada estado actual depende de una regresión infinita de causas sucesivas. En esta hipótesis no se puede evitar consecuencias absurdas, como por ejemplo la posible existencia de libros transmitidos de generación en generación, pero no escritos por nadie. Sin embargo, dejo de lado la discusión sobre el carácter absurdo de esa forma de infinito y objeto lo siguiente: ¿Cómo una pobre alma que lleva ya un tiempo infinito purificándose en una interminable cadena de reencarnaciones podrá alcanzar la iluminación de ahora en adelante, en un tiempo finito? Habiendo “transcurrido ya” un tiempo infinito, ¿no deberían haberse purificado ya todas las almas? Y si aún no lo han logrado, ¿no cabría esperar que sigan infinitamente encadenadas a este mundo también en el futuro? Además, la ciencia moderna nos enseña que la vida en general y la vida humana en particular tuvieron comienzos en el tiempo. Una sucesión de reencarnaciones sin principio supone arbitraria y falsamente lo contrario.

Por último, supongamos que la sucesión de las reencarnaciones es infinita hacia adelante. En este caso simplemente la salvación no llega nunca y la supuesta purificación no alcanza su objeto, lo que manifiesta más claramente aún su carácter absurdo. El mito

del eterno retorno es mucho menos razonable que la fe en la vida eterna. La "rueda" del eterno retorno mantendría al hombre prisionero de su finitud y de su culpa, impidiéndole alcanzar su meta, la unión perfecta con Dios. En esta cosmovisión pesadillesca, cada vida individual es insignificante, pues no es más que un eslabón de la infinita cadena de reencarnaciones.

Crítica teológica del reencarnacionismo

En cuanto a los argumentos teológicos contra la reencarnación, podría pensarse que éstos no pertenecen estrictamente a la apologética cristiana, por dos razones principales: A) Las religiones de origen oriental que incluyen la creencia en la reencarnación no están basadas en una revelación divina. No hay pues en ellas verdadera teología sobrenatural. Su creencia en la reencarnación es más bien un postulado asumido acríticamente desde el inicio. B) Dichos argumentos suponen en el punto de partida la verdad de la Divina Revelación y de la fe cristiana, contrariando el método normal de la apologética.

Sin embargo, dado que algunos partidarios de la reencarnación preten-den encontrar apoyo para su creencia en el cristianismo, corresponde practicar aquí una apologética crítica "defensiva", considerando la relación entre la reencarnación y la teología cristiana.

Como veremos, el testimonio de la Sagrada Escritura, de la Sagrada Tradición y del Magisterio vivo de la Iglesia no deja espacio alguno para la creencia en la reencarnación dentro de la fe cristiana.

El testimonio de la Sagrada Escritura. En la enseñanza de Jesús hay un rechazo implícito pero muy claro de la ley del Karma, cimiento de todo el edificio reencarnacionista: *"Vio, al pasar, a un hombre ciego de nacimiento. Y le preguntaron sus discípulos: "Rabbi, ¿quién pecó, él o sus padres, para que haya nacido ciego?" Respondió Jesús: "Ni él pecó ni sus padres; es para que se manifiesten en él las obras de Dios"* (Juan 9,1-3).

Además, la Epístola a los Hebreos afirma formalmente que los seres humanos tienen una sola vida terrena: *"Y del mismo modo que está establecido que los hombres mueran una sola vez, y luego el juicio, así también Cristo, después de haberse ofrecido una sola vez para quitar los pecados de la multitud, se aparecerá por segunda vez, sin relación ya con el pecado, a los que lo esperan para su salvación"* (Hebreos 9,27-28).

El testimonio de la Tradición de la Iglesia. La Iglesia Católica ha rechazado siempre la creencia en la reencarnación, lo cual se manifiesta a través del testimonio de los Padres de la Iglesia y los demás escritores eclesiásticos de la Antigüedad. En efecto, es posible constatar que San Agustín, San Jerónimo, San Ambrosio, San Gregorio de Nisa, San Gregorio de Nacianzo, San Basilio, San Juan Crisóstomo, San Cirilo, San Justino, San Ireneo, Tertuliano, San Clemente de Alejandría, Orígenes, San Hipólito y otros doctores cristianos de los primeros siglos de nuestra era rechazaron explícitamente en sus escritos la creencia en la reencarnación.

El testimonio del Magisterio vivo de la Iglesia. El *Símbolo de los Apóstoles*,

fórmula sintética de la fe cristiana, contiene esta afirmación: “*Creo en la resurrección de la carne*”. Veamos cómo se explica este artículo de la fe cristiana en el *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*:

“¿Qué significa la expresión ‘resurrección de la carne’? La expresión ‘resurrección de la carne’ significa que el estado definitivo del hombre no será solamente el alma espiritual separada del cuerpo, sino que también nuestros cuerpos mortales un día volverán a tener vida.

¿Qué relación existe entre la resurrección de Cristo y la nuestra? Así como Cristo ha resucitado verdaderamente de entre los muertos y vive para siempre, así también Él resucitará a todos en el último día, con un cuerpo incorruptible: ‘los que hayan hecho el bien resucitarán para la vida, y los que hayan hecho el mal, para la condenación’ (Juan 5,29).

¿Qué sucede con la muerte a nuestro cuerpo y a nuestra alma? Con la muerte, que es separación del alma y del cuerpo, éste cae en la corrupción, mientras el alma, que es inmortal, va al encuentro del juicio de Dios y espera volverse a unir al cuerpo, cuando éste resurja transformado en la segunda venida del Señor. Comprender cómo tendrá lugar la resurrección sobrepasa la posibilidad de nuestra imaginación y entendimiento” (Catecismo de la Iglesia Católica –Compendio, nn. 203-205; cf. Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 988-1004; 1016-1018).

Es evidente que este artículo fundamental del credo cristiano es total-mente incompatible con los sistemas religiosos y filosóficos que postulan la reencarnación (hinduismo, budismo, teosofía, etc.). Además, el citado Catecismo, en innegable continuidad con toda la Tradición eclesial, descarta explícitamente la reencarnación: “*La muerte es el fin de la peregrinación terrena del hombre, del tiempo de gracia y de misericordia que Dios le ofrece para realizar su vida terrena según el designio divino y para decidir su último destino. Cuando ha tenido fin ‘el único curso de nuestra vida terrena’ (Concilio Vaticano II, constitución Lumen Gentium, n. 48), ya no volveremos a otras vidas terrenas. ‘Está establecido que los hombres mueran una sola vez’ (Hebreos 9,27). No hay ‘reencarnación’ después de la muerte” (Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1013).*

25. EL CORÁN Y LA SANTÍSIMA TRINIDAD

*“Casi cada vez que el Corán se refiere a Jesús, lo que hace alrededor de una docena de veces, se opone señaladamente a la visión cristiana según la cual Cristo es uno de la Trinidad. Peor, según la presentación de la visión cristiana de la Trinidad hecha por el Corán, esta última está compuesta por Dios, Cristo y María.” (Stanley L. Jaki, *Jesus, Islam, Science*, Real View Books, Pinckney-Michigan, 2001, p. 4). “En la perspectiva radicalmente simple del Corán es suficiente para el fiel musulmán saber sobre Jesús que él nunca pensó que él era Dios o que María era Dios. El fiel musulmán debe vivir en la creencia de que Dios, Jesús y María son la Trinidad cristiana. Esto, si fuera verdad, seguramente equivaldría a un craso politeísmo, que los cristianos abominarían no menos que lo que lo hacen los musulmanes. Pero el Corán no deja ninguna duda de que ésta es la visión cristiana y de que tal visión, y por lo tanto los cristianos y el cristianismo, debería ser deplorada y enfrentada resueltamente. No hay espacio allí para un diálogo, para un mejor entendimiento. Para el musulmán el Corán es la última palabra de Dios al hombre” (Íbidem, p. 10; las traducciones del inglés son mías).*

Aquí se plantea un problema insoluble para la fe musulmana. Para comprender esto se debe tener muy presente que la fe musulmana en el origen divino del Corán es muy diferente de la fe cristiana en la inspiración divina de la Biblia.

El cristiano cree que la Biblia es a la vez obra de Dios y obra de hombres. Dios es el autor principal de la Biblia, pero la Biblia fue escrita por hombres inspirados por Dios, que actuaron como verdaderos autores humanos, cada uno de ellos con su vocabulario y estilo propios. El cristiano no concibe la inspiración bíblica como el mero dictado de un texto celestial ni como una suerte de trance espiritista, sino como una iluminación divina de la mente del hagiógrafo, que capacita a éste para transmitir por escrito la palabra revelada por Dios a los hombres para su salvación. Esa transmisión utiliza diversos géneros literarios y la cultura propia de la época de cada autor sagrado, los que deben ser tenidos en cuenta para la correcta interpretación del texto sagrado.

Según la fe musulmana, en cambio, el Corán es una obra exclusivamente divina, sin ningún autor humano; se trataría de la transcripción exacta de las mismísimas palabras reveladas por Dios a Mahoma en árabe, por medio del ángel Gabriel. Por eso, según los musulmanes, el Corán es un libro eterno, compuesto en el cielo por el mismo Dios.

En la visión musulmana ortodoxa, entonces, no hay espacio para un estudio histórico-crítico del Corán, análogo al que tantos estudiosos cristianos y no cristianos han llevado a cabo sobre la Biblia durante siglos. El musulmán no puede relativizar la información histórica del Corán sobre el dogma trinitario cristiano diciendo que es algo “dicho de paso” o un simple recurso literario para transmitir una verdad religiosa. Lo que dice el Corán debe ser tenido por el musulmán como absolutamente verdadero también en el sentido histórico.

Ahora podemos palpar el problema insoluble antes mencionado, porque es evidentiísimo que la presentación que el Corán hace del dogma trinitario cristiano es una

completa tergiversación, parecida al craso error de un niño cristiano que –por no conocer aún el Catecismo- confunde a la Santísima Trinidad con la Sagrada Familia. Ningún cristiano, ni ortodoxo ni heterodoxo, ha creído jamás que la Trinidad esté formada por Dios, Jesús y María. Lo que más se le parece, que yo sepa, fue una tesis sostenida por Leonardo Boff cuando todavía era tenido por teólogo católico: la unión hipostática de María con el Espíritu Santo, disparate teológico que no tuvo ni antecesores ni seguidores. Ni los católicos más “maximalistas” en lo referente a la mariología y el culto mariano han sostenido jamás que María tuviera una naturaleza divina.

No hay modo de escapar a la conclusión de que el Corán suministra una información equivocada, desde el punto de vista histórico, sobre la fe cristiana en la Trinidad. Más allá de que nuestra fe en la Trinidad sea verdadera o falsa, ella es lo que es y siempre ha sido, y no otra cosa, como pretende el autor del Corán. Considerando lo dicho antes sobre el “Corán eterno” y lo inconcebible de la idea de un Dios mal informado sobre la doctrina cristiana, vemos que no hay forma posible de conciliar la fe musulmana con este error del Corán.

26. DE LA MASONERÍA

Las críticas masónicas al catolicismo

El siguiente texto de un autor filo-masónico expresa claramente las principales críticas de la Masonería a la religión católica: *“Ser masón en el Uruguay es ser un cabal librepensador. Filosóficamente, la razón es la que permite dilucidar verdades. Esto sin disminuir, deteriorar, desacreditar o menguar ninguna idea, y mucho menos ninguna fe. Éste es quizás uno de los puntos más álgidos de enfrentamiento que el Catolicismo tiene con la Masonería. Más allá del mito, casi leyenda urbana, de que los masones pisan o escupen crucifijos en alguno de sus rituales, se encuentra una diferencia muy honda de naturaleza filosófica con la fe católica, radicada en esta simple y a la vez compleja idea. Los dogmas atentan contra la libertad, acotando el libre pensamiento y, por lo tanto, el juicio. Esto no va en detrimento de la validez de la fe católica. Muy por el contrario. Esa fe, como otras, es respetada como tal, y el masón que la profese habrá utilizado su libre pensamiento y su razón para decidir que es en eso en lo que cree. La Iglesia católica apostólica romana considera que esa verdad revelada por Dios es la única válida, por su carácter divino y sobrenatural, no dejando espacio para la libertad de conciencia”* (Fernando Amado, *En penumbras. La Masonería uruguaya (1973-2008)*, Editorial Fin de Siglo, Montevideo, 2008, 9ª edición, p. 278).

Se incurre aquí en un cúmulo de errores y de contradicciones.

Consideremos en primer lugar la conclusión: *“La Iglesia católica... no (deja)... espacio para la libertad de conciencia”*, de lo cual se deduce que –en última instancia– es una institución nociva para el desarrollo humano y social. Esta acusación contra la Iglesia Católica es totalmente falsa. La verdad revelada por Dios a los hombres en Jesucristo y transmitida por la Iglesia Católica no atenta contra la libertad humana, sino que la salva y la eleva, perfeccionándola. Es semejante a una luz encendida en medio de la oscuridad, que no quita al caminante su libertad de elegir su propio camino, sino que lo ayuda a hacerlo. Esto ya lo dijo el mismo Jesús: *“Jesús dijo a aquellos judíos que habían creído en él: «Si ustedes permanecen fieles a mi palabra, serán verdaderamente mis discípulos: conocerán la verdad y la verdad los hará libres».*” (Juan 8,31-32).

Las tres virtudes teologales del cristiano (fe, esperanza y caridad o amor) suponen la libertad del hombre. El acto de fe es libre por su misma esencia. Es imposible obligar a alguien a creer en Dios, en Cristo o en la Iglesia, porque la fe no es una coacción exterior, sino un acto interior del hombre. La defensa de la libertad religiosa, entonces, no es una concesión de la Iglesia al liberalismo, sino una exigencia intrínseca del mismo cristianismo. Algo similar se puede decir acerca de la esperanza, que consiste en esperar el cumplimiento de las promesas del mismo Dios en quien creemos. Y el amor es, clarísimamente, un acto libre. Se puede obligar a alguien a cumplir determinadas leyes y normas o a realizar determinados ritos y actos externos, pero sólo por una libre e íntima decisión personal se puede cumplir el doble mandamiento que sintetiza toda la moral

cristiana: amar a Dios sobre todas las cosas y amar al prójimo como a uno mismo.

Probablemente en el fondo de la oscura filosofía masónica yace la errónea concepción de que Dios –si existe– es enemigo del hombre. El cristiano, en cambio, sabe que Dios y el hombre no se oponen, y que la sabiduría y la libertad infinitas de Dios no anulan, sino que hacen posibles, la sabiduría y la libertad finitas del hombre. El ser humano ha sido creado a imagen de Dios y está llamado a ser hijo de Dios y a realizarse plenamente en una comunión eterna de amor con Dios y con sus hermanos. Éste es el sublime destino del hombre, que el cristiano conoce por la fe, y que la filosofía masónica desconoce.

Además, según la doctrina católica ortodoxa, el acto de fe no es irracional, sino superrracional. Es un acto de la inteligencia, movida por la voluntad de adherirse a la verdad revelada por Dios, el Ser sapientísimo y perfectísimo, que no puede ni engañarse ni engañarnos. La fe cristiana está basada en motivos racionales de credibilidad (los “preámbulos de la fe”), que están al alcance de la sola razón natural. Así, la razón humana es capaz de demostrar la existencia de Dios, de probar que los Evangelios cumplen los criterios de historicidad generalmente aceptados, de constatar que en la historia de la Iglesia Católica se da una continuidad sustancial, desde su fundación por Jesucristo hasta hoy, etc. En suma, según la doctrina católica, el camino que conduce al hombre hacia el acto de fe cristiana es un camino plenamente racional.

Pasemos ahora al asunto de los dogmas. Si alguien, impulsado por razones de peso suficiente, ha llegado a creer en Dios, en que Dios ha hablado a los hombres en Jesucristo, la Palabra de Dios hecha carne, y en que el Espíritu de Dios y de Cristo es el alma de la Iglesia Católica fundada por el mismo Cristo, ¿qué otra actitud le cabe – racionalmente– sino la de confiar enteramente en la Palabra de Dios transmitida en la Sagrada Escritura y en la vida de la Iglesia, e interpretada con la autoridad de Cristo por el Magisterio de la Iglesia? Un “dogma” no es otra cosa que una verdad propuesta por la Iglesia –con la asistencia del Espíritu Santo, prometida por Cristo– a sus fieles para ser creída firmemente por estar contenida en la Divina Revelación. ¿Qué puede ser más razonable que aceptar la verdad de la Palabra del mismo Dios? ¿Cómo no creer en una verdad revelada por Dios? Entonces, ser “dogmático”, en el verdadero sentido de la palabra, más allá de las distorsiones del lenguaje masónico, es aceptar a Dios como Dios, como lo que Él verdaderamente es, infinitamente sabio y bueno; es aceptar sus designios sin reservas, con la plena confianza que Él nos merece, como Padre nuestro amantísimo. Rechazar los dogmas como atentados contra la libertad humana es atentar absurdamente contra la libertad divina. Dios, si quiere, puede revelarse a los hombres; y su Palabra merece ser creída firmemente.

Volvamos ahora al comienzo del párrafo citado: *“Ser masón en el Uruguay es ser un cabal librepensador. Filosóficamente, la razón es la que permite dilucidar verdades”*. He aquí una profesión de fe racionalista: sólo la razón natural (y no la fe sobrenatural) es verdadero medio de conocimiento. La filosofía masónica acepta sin pruebas racionales (“dogmáticamente”, en el mal sentido de la palabra que los propios masones han popularizado) ese falso postulado racionalista. El cristiano, en cambio, sabe que la fe y la

razón son dos formas, distintas pero compatibles y complementarias entre sí, de acceder al conocimiento.

Fijemos ahora la atención en una gran contradicción del párrafo citado. Allí el autor, al igual que varios masones entrevistados por él a lo largo de todo el libro, insiste en que la masonería es compatible con todas las religiones, incluso el catolicismo. En otras partes del libro, fuentes masóni-cas subrayan que la masonería acepta miembros católicos y afirman que el conflicto entre la Iglesia Católica y la Masonería es responsabilidad exclusiva de la Iglesia. Sin embargo, por otra parte resulta claro que ser masón es ser racionalista, que la masonería rechaza todos los dogmas de fe sobrenatural (por lo cual rechaza, en definitiva, el catolicismo en sí) y que, para ser masón, un católico debe cuestionar y poner en duda la pretensión de verdad de la religión cristiana. Así queda patente que la machacona retórica de la masonería acerca de su presunto respeto al catolicismo es insustancial. La masonería sólo acepta miembros católicos que no tomen su catolicismo realmente en serio, que no crean en dogmas, que no acepten con certeza plena que la Palabra de Dios es la verdad y la luz de nuestros ojos. La masonería sólo es compatible con un catolicismo *light*, en definitiva falso. Con el catolicismo ortodoxo (o sea, verdadero), ella no acepta ninguna componenda, ni siquiera una tregua.

Haré una última observación sobre el texto citado. El autor desestima como un mito la versión de que algunos rituales masónicos son directamente anticatólicos o incluso blasfemos. No entro en el fondo de la cuestión. Sólo pregunto si el autor habrá llegado a conocer todos los rituales de todos los grados de todos los ritos masónicos. Me parece que sólo así él estaría en condiciones de hacer ese juicio acerca de los rituales masónicos, es decir, acerca de lo más secreto de la organización secreta más influyente de la historia.

Pasando ahora al contraataque, subrayo cuán absurda es la pretensión de los muchos masones que consideran que la institución masónica es perfecta, un camino de sabiduría supremo, sobrehumano, divino... No hay ningún argumento válido, ni histórico ni filosófico, que sustente esta desmesurada pretensión.

La condena de la Iglesia Católica a la Masonería

La masonería moderna nació en 1717, en la ciudad de Londres. Apenas 21 años después, lo cual es poco tiempo para una época en la que el ritmo de los acontecimientos históricos era mucho más lento que el actual, el Papa Clemente XII condenó la masonería, condena que la Iglesia Católica ha mantenido invariablemente desde entonces hasta hoy.

A continuación (y hasta el final de esta sección) haré una exposición basada en gran parte en un artículo publicado en Aciprensa, titulado “*¿Por qué un católico no puede ser masón?*”

A lo largo de su historia la Iglesia católica ha condenado la pertenencia de sus fieles a asociaciones contrarias a la fe cristiana o que podían poner en peligro esa fe. Entre esas

asociaciones se encuentra la masonería. Actualmente rige el *Código de Derecho Canónico* promulgado por el Papa Juan Pablo II el 25 de enero de 1983, el que, en su canon 1374, establece: “*Quien se inscribe en una asociación que maquinan contra la Iglesia debe ser castigado con una pena justa; quien promueve o dirige esa asociación ha de ser castigado con entredicho*”.

Esta redacción supuso novedades respecto al Código de 1917, pues no se menciona expresamente a la masonería como asociación que maquinan contra la Iglesia. Previendo posibles confusiones, exactamente un día antes de que entrara en vigor el nuevo Código en 1983, fue publicada una declaración firmada por el Cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (luego Papa Benedicto XVI). En ella se señala que el criterio de la Iglesia sobre la masonería no ha variado en absoluto con respecto a las anteriores declaraciones, y que la nominación expresa de la masonería se había omitido por incluirla junto a otras asociaciones. Se indica, además, que **los principios de la masonería siguen siendo incompatibles con la doctrina de la Iglesia**, y que los fieles que pertenezcan a asociaciones masónicas no pueden acceder a la Sagrada Comunión.

La Iglesia ha condenado siempre la masonería. En el siglo XVIII los Papas lo hicieron con mucha fuerza, y en el siglo XIX persistieron en ello. En el *Código de Derecho Canónico* de 1917 se excomulgaba a los católicos que dieran su nombre a la masonería. En el *Código de Derecho Canónico* de 1983 desaparece la mención explícita de la masonería, lo que ha podido crear en algunos la falsa opinión de que la Iglesia poco menos que aprueba a la masonería.

Es difícil hallar un tema sobre el que las autoridades de la Iglesia católica se hayan pronunciado tan reiteradamente como en el de la masonería: desde 1738 a 1980 se conservan no menos de 371 documentos críticos sobre la masonería, a los que hay que añadir las abundantes intervenciones de los dicasterios de la Curia Romana y, a partir sobre todo del Concilio Vaticano II, las no menos numerosas declaraciones de las Conferencias Episcopales y de los Obispos de todo el mundo. Todo ello está indicando que nos encontramos ante una cuestión importante.

Casi desde su aparición, la masonería generó preocupaciones en la Iglesia. Clemente XII condenó a la masonería en su encíclica *In eminenti*, de 1738. León XIII, en su encíclica *Humanum genus* (de 1884), la calificó de organización secreta, enemigo astuto y calculador, negadora de los principios fundamentales de la doctrina de la Iglesia.

El canon 2335 del *Código de Derecho Canónico* de 1917 establecía que “*los que dan su nombre a la secta masónica, o a otras asociaciones del mismo género, que maquinan contra la Iglesia o contra las potestades civiles legítimas, incurrin ipso facto en excomunión simplemente reservada a la Sede Apostólica*”. Este delito consistía en primer lugar en dar el nombre (inscribirse) en determinadas asociaciones. En segundo lugar, la inscripción se debía realizar en alguna asociación que maquinase contra la Iglesia o los poderes civiles legítimos: se entendía que maquinaba aquella sociedad que, por su propio fin, ejerce una actividad rebelde y subversiva o la favorece, ya por la propia acción de los miembros, ya por la propagación de la doctrina subversiva; que, de

forma oral o por escrito, actúa para destruir la Iglesia –esto es, su doctrina, sus autoridades en cuanto tales o sus derechos– o la legítima potestad civil. En tercer lugar, las sociedades penalizadas eran la masonería y otras del mismo género, con lo cual el Código establecía una clara distinción: mientras que el ingreso en la masonería era castigado automáticamente con la pena de excomunión, la pertenencia a otras asociaciones tenía que ser explícitamente declarada como delictiva por la autoridad eclesiástica en cada caso.

Algunos de los motivos que fundamentaron la condena de la masonería por parte de la Iglesia católica fueron el carácter secreto de la organización, el juramento que garantizaba ese carácter oculto de sus actividades y los complots perturbadores que la masonería llevaba a cabo contra la Iglesia y los legítimos poderes civiles. La pena establecía directamente la excomu-nión, estableciéndose además una pena especial para los clérigos y los religiosos en el canon 2336.

A partir del Concilio Vaticano II se dio un cierto diálogo entre masones y católicos. En algunos países se empezó a cuestionar la actitud católica ante la masonería, revisando desde la historia los motivos que llevaron a la Iglesia a adoptar su actitud condenatoria y pretendiendo que se hiciera una mayor distinción entre la masonería regular (ortodoxa, tradicional, “religiosa” y aparentemente apolítica) y la masonería irregular (irreligiosa, política y heterodoxa). Estos diálogos y debates, y las peticiones llegadas de varias partes del mundo a Roma, hicieron que, entre 1974 y 1983, la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF) retomase los estudios sobre la masonería y publicase tres documentos que supusieron una nueva interpretación del canon 2335. En este ambiente de cambios, no extraña que el cardenal Krol, arzobispo de Filadelfia, preguntase a la CDF si la excomunión para los católicos que se afiliaban a la masonería seguía estando en vigor. La respuesta a su pregunta la dio la Congregación a través de su Prefecto, en una carta de 19/07/1974. En ella se explica que, durante un amplio examen de la situación, se había hallado una gran divergencia de opiniones, según los países. La Sede Apostólica no creía oportuno, consecuentemente, elaborar una modificación de la legislación vigente hasta que se promulgara el nuevo *Código de Derecho Canónico*. Se advertía, sin embargo, en la carta, que existían casos particulares, pero que continuaba la misma pena para aquellos católicos que diesen su nombre a asociaciones que realmente maquinasen contra la Iglesia, mientras que para los clérigos, religiosos y miembros de institutos seculares seguía rigiendo la prohibición expresa para su afiliación a cualquiera de las asociaciones masónicas. Las dudas no tardaron en plantearse: ¿cuál era el criterio para verificar si una asociación masónica conspiraba o no contra la Iglesia?; y ¿qué sentido y extensión debía darse a la expresión “conspirar contra la Iglesia”?

El 17/02/1981 la CDF publicó una declaración en la que afirma de nuevo la excomunión para los católicos que den su nombre a la secta masónica y a otras asociaciones del mismo género. Esta declaración fue ratificada por la misma CDF el 26/11/1983, con lo cual la actitud de la Iglesia Católica acerca de la masonería permanece invariable hasta nuestros días.

A continuación citaré la última *Declaración sobre la Masonería* de la CDF, firmada

por el Cardenal Prefecto Joseph Ratzinger, luego Papa Benedicto XVI: “Se ha presentado la pregunta de si ha cambiado el juicio de la Iglesia respecto de la masonería, ya que en el nuevo Código de Derecho Canónico no está mencionada expresamente como lo estaba en el Código anterior.

Esta Sagrada Congregación puede responder que dicha circunstancia es debida a un criterio de redacción, seguido también en el caso de otras asociaciones que tampoco han sido mencionadas por estar comprendidas en categorías más amplias.

Por tanto, no ha cambiado el juicio negativo de la Iglesia respecto de las asociaciones masónicas, porque sus principios siempre han sido considerados inconciliables con la doctrina de la Iglesia; en consecuencia, la afiliación a las mismas sigue prohibida por la Iglesia. Los fieles que pertenezcan a asociaciones masónicas se hallan en estado de pecado grave y no pueden acercarse a la santa comunión.

No entra en la competencia de las autoridades eclesiásticas locales pronunciarse sobre la naturaleza de las asociaciones masónicas con un juicio que implique derogación de cuanto se ha establecido más arriba, según el sentido de la Declaración de esta Sagrada Congregación del 17 de febrero de 1981.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida al cardenal Prefecto abajo firmante, ha aprobado esta Declaración, decidida en la reunión ordinaria de esta Sagrada Congregación, y ha mandado que se publique.

Roma, en la sede de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 26 de noviembre de 1983.”

La doctrina masónica

Algunos católicos (incluso sacerdotes) piensan que la masonería carece de un cuerpo doctrinal. Es verdad que la masonería no tiene un cuerpo doctrinal como el de la Iglesia Católica, es decir, tan extensamente desarrollado, y expuesto en forma clara y explícita en documentos oficiales autorizados y públicos como, por ejemplo, el *Catecismo de la Iglesia Católica* y su *Compendio*. Pero, según los expertos sobre la masonería, tanto masones como “profanos” (es decir, no masones), sí existe una doctrina masónica, expuesta sobre todo en sus rituales.

Es sin duda cierto que resulta difícil hablar con propiedad de la masonería, debido sobre todo a su carácter secreto. También es claro que entre las distintas organizaciones masónicas existen diferencias no despreciables. Sin embargo, con base en las opiniones de expertos en el tema, sostengo que esas diferencias son accidentales (o sea, de matices), y que la masonería tiene una esencia permanente.

El 28/04/1980, la Conferencia Episcopal Alemana, tras seis años (1974-1980) de numerosos coloquios oficiales entre católicos y masones y después de un estudio atento de los rituales masónicos de los tres primeros grados, emitió una declaración sobre la pertenencia de los católicos a la masonería. Los Obispos alemanes concluyeron que hay oposiciones fundamentales e insuperables entre ambas partes. La parte central de esa declaración dice: “*La masonería no ha cambiado en su esencia. La pertenencia a la*

misma cuestiona los fundamentos de la existencia cristiana”. O sea que, según los Obispos alemanes (y, seguramente, según los competentes teólogos que los asesoraron) existen rasgos permanentes en la masonería. Existe una esencia de la masonería, y la misma es incompatible con el cristianismo.

Las principales razones alegadas por la citada declaración de la Conferencia Episcopal Alemana fueron las siguientes: la cosmología o visión del mundo de los masones es relativista y subjetivista y no se puede armonizar con la fe cristiana; el concepto de verdad es, asimismo, relativista, negando la posibilidad de un conocimiento objetivo de la verdad, lo que no es compatible con el concepto católico; también el concepto de religión es relativista y no coincide con la convicción fundamental del cristianismo. El concepto masónico de Dios, simbolizado a través del “Gran Arquitecto Del Universo” es de tipo deísta. Este concepto está transido de relativismo y mina los fundamentos de la concepción de Dios de los católicos. Según la doctrina masónica, no hay ningún conocimiento objetivo de Dios en el sentido del Dios personal del monoteísmo.

Aunque es cierto que el carácter anticatólico de la masonería aparece más claramente en algunas logias que en otras (por ejemplo, más en las irregulares que en las regulares) y, en un mismo país, más en algunas épocas que en otras (por ejemplo, en el Uruguay, más a fines del siglo XIX y principios del siglo XX que a principios del siglo XXI), ese carácter es esencial, y por ende permanente. La razón principal de las condenas del Magisterio de la Iglesia Católica a la masonería es esa oposición esencial de la masonería a la Iglesia, no tanto los conflictos históricos contingentes entre ambas instituciones.

A modo de conclusión, reproduciré íntegramente un artículo publicado el 23/02/1985 en la p. 1 de la edición italiana de *L'Osservatore Romano*, en el cual se reflexiona sobre la imposibilidad de conciliar la fe cristiana con la masonería.

“El 26 de noviembre de 1983 la Congregación para la Doctrina de la Fe publicaba una declaración sobre las asociaciones masónicas. A poco más de un año de su publicación puede ser útil ilustrar brevemente el significado de este documento.

Desde que la Iglesia comenzó a pronunciarse acerca de la Masonería, su juicio negativo sobre ésta ha estado inspirado en múltiples razones, prácticas y doctrinales. La Iglesia no ha juzgado a la Masonería solamente por ser responsable de actividad subversiva en contra suya, sino que desde los primeros documentos pontificios sobre la materia, en particular en la Encíclica Humanum genus de León XIII (20-4-1884), el Magisterio de la Iglesia ha denunciado en la Masonería ideas filosóficas y concepciones morales opuestas a la doctrina católica. Para León XIII se trataba esencialmente de un naturalismo racionalista, inspirador de sus planes y de sus actividades en contra de la Iglesia. En su carta al pueblo italiano Custodi (8-12-1892) escribía: «Recordemos que el cristianismo y la Masonería son esencialmente inconciliables, al punto de que inscribirse en una significa separarse del otro».

No se podía, por tanto, dejar de tomar en consideración las posiciones de la Masonería desde el punto de vista doctrinal, cuando en los años 1970-1980 la S.

Congregación mantenía correspondencia con algunas conferencias episcopales particular-mente interesadas en este problema, con motivo del diálogo sostenido entre personalidades católicas y representantes de algunas logias que se declaraban no hostiles o incluso favorables a la Iglesia.

Un estudio más a fondo ha llevado a la S. Congregación para la Doctrina de la Fe a reafirmarse en la convicción de la imposibilidad de fondo para conciliar los principios de la Masonería y los de la fe cristiana.

Prescindiendo, por lo tanto, de la consideración del comportamiento práctico de las diversas logias, de la hostilidad al menos en la confrontación con la Iglesia, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, con su declaración del 26-11-83, ha intentado colocarse en el nivel más profundo y, por otra parte, esencial del problema: esto es, en el plano de la imposibilidad de conciliar los principios, y lo que ello significa en el plano de la fe y de sus exigencias morales.

Partiendo de este punto de vista doctrinal, en continuidad con la posición tradicional de la Iglesia –como lo testimonian los documentos de León XIII arriba citados–, se derivan seguidamente las necesarias consecuencias prácticas, que valen para todos aquellos fieles que eventualmente estuvieren inscritos en la Masonería.

En algunos sectores se ha dado por objetar, respecto de las afirmaciones sobre la imposibilidad de conciliar los principios, que sería esencial a la Masonería precisamente el hecho de no imponer ningún «principio», en el sentido de una posición filosófica o religiosa que sea obligatoria para todos sus miembros, sino por el contrario de acoger a todos, más allá de los límites de las diversas religiones y visiones del mundo, hombres de buena voluntad basados en valores humanos comprensibles y aceptados por todos.

La Masonería constituiría un punto de cohesión para todos aquellos que creen en el Arquitecto del universo y se sienten comprometidos en la lucha por aquellos ordenamientos morales fundamentales que están definidos por ejemplo en el decálogo; la Masonería no alejaría a nadie de su religión, sino por el contrario constituiría un incentivo para un mayor compromiso.

Los múltiples problemas históricos y filosóficos que se esconden en tales afirmaciones no pueden ser discutidos aquí. Después del Concilio Vaticano II ciertamente no es necesario subrayar que la Iglesia Católica alienta una colaboración entre todos los hombres de buena voluntad. Sin embargo, asociarse a la Masonería va evidentemente más allá de esta legítima colaboración y tiene un significado de mucha mayor relevancia y especificidad.

Antes que nada se debe recordar que la comunidad de los «Liberi Muratori» y sus obligaciones morales se presentan como un sistema progresivo de símbolos de carácter extremadamente impositivo. La rígida disciplina del secreto que allí domina refuerza a la postre el peso de la interacción de signos e ideas. Para los inscritos este clima reservado comporta, entre otras cosas, el riesgo de terminar siendo un instrumento de estrategias para ellos desconocidas.

Incluso si se afirma que el relativismo no se asume como un dogma, sin embargo se

propone de hecho una concepción simbólica relativista, y por lo tanto el valor relativizante de tal comunidad moral-ritual, lejos de poder ser eliminado, resulta por el contrario determinante.

En tal contexto, las diversas comunidades religiosas a las que pertenecen los miembros de las logias no pueden ser consideradas sino como simples institucionalizaciones de un anillo más amplio e inasible. El valor de esta institucionalización se muestra, por tanto, inevitablemente relativo, respecto a esta verdad más amplia, la cual se manifiesta más fácilmente en la comunidad de la buena voluntad, esto es en la fraternidad masónica.

Aun así, para un cristiano católico no es posible vivir su relación con Dios de una manera doble, es decir, escindiéndola en una forma humanitario-supraconfesional y en una forma interior-cristiana. Éste no puede cultivar relaciones de dos tipos con Dios, ni expresar su relación con el Creador por medio de formas simbólicas de dos especies. Ello sería algo completamente distinto a aquella colaboración, que le es obvia, con todos aquellos que están comprometidos en la realización del bien, aunque partan de principios diversos. Por otro lado, un cristiano católico no puede al mismo tiempo participar de la plena comunión de la fraternidad cristiana y, por otra parte, mirar a su hermano cristiano, desde la perspectiva masónica, como a un «profano».

Incluso si, como ya se ha dicho, no hubiese una obligación explícita de profesar el relativismo como doctrina, aún así la fuerza relativizante de una tal fraternidad, por su misma lógica intrínseca, tiene en sí la capacidad de transformar la estructura del acto de fe de un modo tan radical que no sea aceptable por parte de un cristiano «que ama su fe».

Este trastorno en la estructura fundamental del acto de fe se da, además, usualmente de un modo suave y sin ser advertido: la sólida adhesión a la verdad de Dios, revelada en la Iglesia, se convierte en una simple pertenencia a una institución, considerada como una forma representativa particular junto con otras formas representativas, a su vez más o menos posibles y válidas, de cómo el ser humano se orienta hacia las realidades eternas.

La tentación de ir en esta dirección es hoy tanto más fuerte cuanto que ésta corresponde plenamente a ciertas convicciones predominantes en la mentalidad contemporánea. La opinión de que la verdad no puede ser conocida es característica de su crisis general.

Precisamente considerando todos estos elementos, la declaración de la S. Congregación afirma que la inscripción en la masonería «permanece prohibida por la Iglesia» y los fieles que se inscriben en ella «están en estado de pecado grave y no pueden acceder a la Santa Comunión».

Con esta última expresión, la S. Congregación indica a los fieles que tal inscripción constituye objetivamente un pecado grave y, precisando que los que se adhieren a una asociación Masónica no pueden acceder a la S. Comunión, quiere iluminar la conciencia de los fieles sobre una grave consecuencia a la que deben llegar en caso de adherirse a una logia masónica.

La S. Congregación declara, finalmente, que «no le compete a las autoridades eclesíásticas locales pronunciarse sobre la naturaleza de las asociaciones masónicas, con un juicio que implique la derogación de cuanto ha sido arriba establecido». Con este fin el texto hace también referencia a la declaración del 17 de febrero de 1981, que ya reservaba a la Sede Apostólica todo pronunciamiento sobre la naturaleza de estas asociaciones que implicase la derogación de la ley canónica entonces vigente (can. 2335).

Igualmente, el nuevo documento emitido por la S. Congregación para la Doctrina de la Fe en noviembre de 1983 expresa idénticas intenciones de reserva en relación a pronunciamientos que no coincidan con el juicio aquí formulado sobre la imposibilidad de conciliar los principios de la masonería con la fe católica, sobre la gravedad del acto de inscribirse en una logia y sobre la consecuencia que de ello se derive para el acceso a la Santa Comunión. Esta disposición indica que, no obstante la diversidad que pueda subsistir entre las obediencias masónicas, en particular en cuanto a su postura declarada hacia la Iglesia, la Sede Apostólica vuelve a encontrar en ellos principios comunes que piden una misma valoración por parte de todas las autoridades eclesíásticas.

Al hacer esta declaración, la S. Congregación para la Doctrina de la Fe no ha pretendido desconocer los esfuerzos realizados por quienes, con la debida autorización de este dicasterio, han buscado establecer un diálogo con representantes de la Masonería. Pero, desde el momento en que existía la posibilidad de que se difundiese entre los fieles la errada opinión de que ahora ya era lícita la adhesión a una logia masónica, ha considerado como su deber hacer de su conocimiento el pensamiento auténtico de la Iglesia sobre este asunto y ponerlos en guardia ante una pertenencia incompatible con la fe católica.

En efecto, sólo Jesucristo es el Maestro de la Verdad y sólo en Él pueden los cristianos encontrar la luz y la fuerza para vivir según el designio de Dios, trabajando por el verdadero bien de sus hermanos.”

27. HAY UN SOLO DIOS

Se suele pensar que en la actualidad el politeísmo subsiste sólo en el seno de pueblos primitivos, en regiones muy remotas del globo. Sin embargo, miles de uruguayos profesan una religión politeísta y con frecuencia se ve a sus predicadores, vestidos de traje y corbata, recorriendo en parejas las calles de nuestras ciudades. Me refiero a la religión de los mormones, fundada en los Estados Unidos durante el siglo XIX por Joseph Smith, quien murió acribillado mientras disparaba seis tiros contra una multitud que pretendía lincharlo por sus secretas costumbres polígamas. Posteriores informes oficiales de su iglesia le atribuyeron 27 esposas.

Aunque el principal libro sagrado de esta secta (el *Libro de Mormón*) sostiene que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios, Joseph Smith (en su libro *Doctrinas y Convenios*, que los mormones consideran también inspirado por Dios) enseñó a sus seguidores que estas tres personas son tres dioses distintos. Pero Smith no se detuvo en el triteísmo: según su doctrina, el universo material es eterno, existen innumerables mundos habitados y cada uno de ellos tiene sus propios dioses. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son solamente los dioses de nuestro mundo. Más aún, el mormonismo es un evolucionismo radical: según la doctrina mormona, el Padre es sólo un hombre de carne y hueso (de otro planeta) que ha alcanzado un alto grado de evolución, y los seres humanos pueden aspirar a una metamorfosis similar. Este Dios Padre habría engendrado, de la Madre Celestial (otro ser divino), a todos los espíritus que existen o existieron en la Tierra. Jesucristo o Jehová sería el Hijo primogénito de Dios, engendrado por la unión carnal de Dios Padre con la Virgen María. En las bodas de Caná, Jesús habría contraído matrimonio con María Magdalena, Marta y la otra María, con quienes habría tenido hijos.

Incrementando su blasfemia, la doctrina mormona sostiene que Satanás sería otro de los hijos de Dios, hermano de Jesús, y que el pecado de Adán habría sido un acto meritorio: Adán cayó para que los hombres pudiesen existir, proveyendo a millones de espíritus preexistentes de tabernáculos mortales, un paso necesario para alcanzar finalmente la exaltación en el estado divino. Además, según la doctrina sostenida oficialmente hasta hace pocos años por la Iglesia mormona, ese estado divino, asequible para todos los mormones blancos, estaba vedado a las personas de raza negra.

La teología de los mormones, al igual que su visión de la historia del continente americano, es racionalmente indefendible. Tiene más en común con la “teología” de la serie de ciencia ficción *Stargate* –Puerta a las Estrellas–, que con la doctrina cristiana.

Los paganos del Imperio Romano acusaron falsamente de ateísmo a los cristianos, porque éstos no adoraban a ninguno de sus falsos dioses. Con verdad, en cambio, se puede decir que el mormonismo es una religión atea, puesto que ninguno de sus innumerables dioses es el Ser Absoluto, Necesario, Perfectísimo, Eterno, Infinito, Omnipotente y Creador del universo, el único Dios verdadero.

Nota: Los datos sobre la doctrina mormona están tomados de Julio C. Elizaga, *Las sectas y las nuevas religiones a la conquista del Uruguay*, Editorial La Llave, Montevideo 1988, pp. 58-79. Véase también:
<http://www.miapic.com/que-ensena-el-mormonismo>.

EPÍLOGO. JESUCRISTO ES DIOS SALVADOR

“Salió Jesús con sus discípulos hacia los pueblos de Cesarea de Filipo, y por el camino hizo esta pregunta a sus discípulos: ‘¿Quién dicen los hombres que soy yo?’ Ellos le dijeron: ‘Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que uno de los profetas.’ Y él les preguntaba: ‘Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?’ Pedro le contesta: ‘Tú eres el Cristo’.” (Marcos 8,27-29).

También a cada uno de nosotros Jesús nos plantea hoy la misma pregunta que hizo a sus discípulos: “¿Quién dices que soy yo?” Y también hoy Jesús recibe diversas respuestas: eres sólo un gran hombre, tal vez el mayor de todos; eres un mensajero de Dios semejante a otros (Moisés, Buda, Mahoma, Confucio, etc.); eres el Hijo de Dios hecho hombre...

Esta pregunta de Jesús sobre Sí mismo no puede dejarnos indiferentes, porque quien la plantea pretende tener una relación especialísima con Dios y su pretensión no puede ser descartada fácilmente. Jesús nació en el seno de un pueblo en cuya historia se había manifestado portentosamente la acción salvadora de Dios y con el cual Dios había establecido una particular relación de alianza. Su venida al mundo supuso el cumplimiento de las antiguas profecías referidas al Mesías. Enseñó una doctrina nueva, que por sí sola sugiere un origen divino (Juan 7,46: “*Jamás un hombre ha hablado como habla ese hombre*”) y fue el primero en llamar a Dios “*Abbá, Padre*” (Marcos 14,36). Predicó una moral elevada y exigente, perfeccionando la antigua Ley de Moisés, y vivió en un todo de acuerdo con sus enseñanzas, en incomparable santidad (Marcos 7,37: “*Todo lo ha hecho bien*”). Realizó muchos milagros. Amó a todos, especialmente a los niños, los pobres, los enfermos y toda clase de marginados. Perdonó a los pecadores y hasta a sus propios enemigos. Y finalmente coronó una vida de total donación y obediencia a Dios Padre entregándose en su pasión y muerte para redimir a todos los hombres. Sus discípulos dieron testimonio de que resucitó al tercer día, se les apareció vivo durante 40 días y completó entonces sus enseñanzas sobre el Reino de Dios, Reino que Él mismo hizo presente en plenitud en su propia Persona. La Iglesia que Él fundó, cimentada en sus doce Apóstoles, continúa extendiéndose por el mundo, según su mandato y con la asistencia que Él le prometió. Hoy sus seguidores somos más de 2.000 millones, de los cuales más de 1.200 millones estamos en plena comunión con el sucesor de San Pedro, a quien Jesús escogió para que “apacentara a sus ovejas” y confirmara a sus hermanos en la fe. Esperamos la segunda venida de Jesucristo, cuando Él juzgará a vivos y muertos y consumará el Reino de Dios, que no tendrá fin.

Hay muchas buenas razones para creer en la existencia de Dios pero, librado a sus solas fuerzas, el hombre no puede penetrar mayormente en el misterio incomprensible de Dios. El mismo hombre, enfrentado al drama del sufrimiento y de la muerte y envuelto en la culpa del pecado, entrevé que necesita ser iluminado y salvado por Dios. Por eso es razonable que los hombres esperen una revelación divina. Ahora bien, Jesús no sólo colmó esa expectativa, pues Él es la cumbre de la historia de la revelación, sino que la

superó, porque es más que un profeta del Altísimo. La Iglesia nos enseña que Él es una persona divina (el Hijo de Dios Padre), con dos naturalezas (divina y humana) reales y completas. Él es perfecto Dios y perfecto hombre, “*en todo igual que nosotros, excepto en el pecado*” (Hebreos 4,15). Al encarnarse, el Hijo de Dios no perdió su condición divina (aunque ésta quedó velada, perceptible sólo a la luz de la fe) y asumió la condición humana, uniendo así íntimamente a los hombres con Dios. Al morir en la cruz destruyó el poder del pecado, y al resucitar nos dio la vida divina. Su Pascua es la Alianza nueva y eterna de Dios con todos los hombres, realizada en la Iglesia, a la cual todos somos llamados.

Cristo y el cristianismo no tienen parangón. Por eso los cristianos reconocemos a Jesucristo como único Salvador del mundo y proponemos el encuentro con Él –que está vivo– como el camino de conversión, comunión y solidaridad. Sólo Él tiene palabras de vida eterna. Conozcámoslo, amémoslo y sigámoslo.

BIBLIOGRAFÍA

A quienes deseen profundizar en los temas tratados en el presente libro les ofrezco las siguientes referencias bibliográficas.

Apologética

- Maurice Blondel, *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Editorial Herder, Barcelona 1966.
- G. K. Chesterton, *Ortodoxia*, Colección Austral, Edición Espasa-Calpe, Madrid 1946.
- G. K. Chesterton, *El hombre eterno*, Colección Club de Escritores, Libreros y Editores Asociados, Buenos Aires 1987; especialmente la Segunda Parte –*Del hombre llamado Cristo*.
- Luigi Giussani, *Huellas de experiencia cristiana y otros escritos*, Ediciones Encuentro, Madrid 1978.
- Gran Enciclopedia Rialp – Voces “Apologética”, “Teología Fundamental”, “Religión III”, “Fe III”, “Revelación III”, “Credentidad”, “Motivos de Conversión II”.
- Scott Hahn, *La Fe es razonable. Cómo comprender, explicar y defender la fe católica*, 3ª edición, Ediciones RIALP, S.A., Madrid 2012.
- Hermann Lais, *Problemas actuales de la apologética*, Editorial Herder, Barcelona 1958; especialmente la parte titulada *Problemas de apologética cristiana*, pp. 103-196.
- René Latourelle, *Milagros de Jesús y Teología del Milagro*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1990.
- Xavier Léon-Dufour, *Los evangelios y la historia de Jesús*, Editorial Estela, Barcelona 1967.
- Xavier Léon-Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979.
- C. S. Lewis, *Mero cristianismo*, 6ª edición, Ediciones Rialp, Madrid 2009; especialmente los Libros II-IV.
- Vittorio Messori, *Hipótesis sobre Jesús*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1978.
- Vittorio Messori, *¿Padeció bajo Poncio Pilato? Una investigación sobre la Pasión y Muerte de Jesús*, Ediciones RIALP, S.A., Madrid 1994.
- Vittorio Messori, *Dicen que ha resucitado. Una investigación sobre el sepulcro vacío*, Ediciones RIALP, S.A., Madrid 2003.
- John Henry Newman, *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento*, Ediciones Encuentro, Madrid 2010.
- Blaise Pascal, *Pensamientos*, Historia del pensamiento 32, Ediciones Orbis S.A., Barcelona 1984, pp. 170-283.
- Cardenal Paul Poupard, *Felicidad y fe cristiana. Estudio del Consejo Pontificio para*

el diálogo con los no creyentes, Editorial Herder, Barcelona 1992.

Arqueología

- Engelberto Kirschbaum, SJ-Eduardo Junyent, Pbro.-José Vives, Pbro., *La Tumba de San Pedro y las Catacumbas Romanas. Los monumentos y las inscripciones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1954.

Estudio histórico-crítico del Antiguo Testamento

- Kenneth A. Kitchen, *The Bible in its World: The Bible and Archaeology Today*, The Paternoster Press, Exeter, 1977.
- Kenneth A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids and Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.

Estudio histórico-crítico del Nuevo Testamento

- Juan Leal, *Sinopsis Concordada de los Cuatro Evangelios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1954.
- Jean Steinmann, *La crítica ante la Biblia*, Colección YO SÉ-YO CREO – Enciclopedia del Católico en el Siglo XX, N° 63, Editorial Casal i Vall, Andorra 1958; especialmente los Capítulos VII-IX.
- John A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, Wipf and Stock Publishers, Eugene-Oregon 2000.
- Jean Carmignac, *La naissance des Évangiles synoptiques*, François-Xavier de Guibert, *Quatrième édition*, Paris 2007.
- Mark Goodacre, *The Case Against Q*, Trinity Press International, Harrisburg-Pennsylvania, 2001.
- Carsten Peter Thiede-Matthew d'Ancona, *The Jesus Papyrus. The Most Sensational Evidence on the Origin of the Gospels Since the Discovery of the Dead Sea Scrolls*, Galilee Doubleday, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland, 2011.

Exégesis de los Evangelios

- Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Primera Parte. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Editorial Planeta, Buenos Aires 2007.
- Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Segunda parte. Desde la Entrada de Jerusalén a la Resurrección*, Editorial Planeta, Buenos Aires 2011.
- Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, *La infancia de Jesús*, Editorial Planeta, Buenos Aires 2012.

Literatura cristiana antigua extrabíblica

- Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos, Edición bilingüe completa*, Quinta edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985.

Religiones no cristianas

- Roberto Bosca, *New Age. La utopía religiosa de fin de siglo*, Editorial Atlántida, Buenos Aires 1993.
- Comisión Teológica Internacional, *Algunas cuestiones actuales de Escatología*, 1990; Capítulo 9, *Irrepetibilidad y unicidad de la vida humana. Los problemas de la reencarnación*.
- Julio C. Elizaga, *Las sectas y las nuevas religiones a la conquista del Uruguay*, Editorial La Llave, Montevideo 1988.
- Stanley L. Jaki, *Jesus, Islam, Science*, Real View Books, Pinckney-Michigan 2001.
- Franz König, *El cristianismo y las religiones de la tierra*, Ediciones Paulinas, Madrid 1970.
- Jean-François Mayer, *Las sectas. Inconformismos cristianos y nuevas religiones*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1990.
- Paul Poupard, *Las religiones*, Editorial Herder, Barcelona 1989.
- Paul Siwek SJ, *La réincarnation des esprits*, Desclée, De Brouwer et Cie, Rio de Janeiro 1942.

Ediciones de la Biblia

- *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1992.
- *Biblia de Navarra. Edición Popular*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), Pamplona (España) 2008.

Documentos del Magisterio de la Iglesia

- *Catecismo de la Iglesia Católica*, Editorial Lumen, Montevideo 1992.
- *Documentos del Vaticano II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1986.
- Justo Collantes, *La Fe de la Iglesia Católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1986.

Teología

- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1955.
- Walter Kern y Franz-Josef Niemann, *El conocimiento teológico*, Biblioteca de teología 5, Editorial Herder, Barcelona 1986.
- Octavio Ruiz Arenas, *Jesús, Epifanía del amor del Padre. Teología de la Revelación*, CELAM, Bogotá 1987.
- Carlos Ignacio González, *Él es nuestra Salvación. Cristología y Soteriología*, CELAM, Bogotá 1986.
- Maximino Arias Reyero, *El Dios de nuestra Fe. Dios uno y Trino*, CELAM, Bogotá 1991.
- Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Biblioteca Cristiana 11, Editorial

Planeta-DeAgostini, S.A., Madrid 1995.

ACERCA DEL AUTOR

Daniel Iglesias Grèzes nació en Montevideo (Uruguay) en 1959. Se graduó como Ingeniero Industrial (Opción Electrónica) en la Facultad de Ingeniería de la Universidad de la República en 1985, como *Magíster* en Ciencias Religiosas en el Centro Superior Teológico Pastoral en 1996 y como Bachiller en Teología en el Instituto Teológico del Uruguay “Monseñor Mariano Soler” en 1997.

Es socio fundador de la Obra Social Pablo VI, de la Sección Uruguay de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino y del Centro Cultural Católico “Fe y Razón”. Fue miembro del Instituto Arquidiocesano de Bioética “Juan Pablo II” y de la Comisión Nacional de Pastoral Familiar, Encargado de Redacción de la Revista *Pastoral Familiar*, miembro del IV Sínodo Arquidiocesano de Montevideo y conductor del programa *Verdades de Fe* en Radio María Uruguay.

En 1999, junto con el Lic. Néstor Martínez y el Diác. Jorge Novoa, creó *Fe y Razón*, un sitio *web* católico de teología y filosofía. Desde 2006 edita la revista virtual *Fe y Razón* (www.revistafeyrazon.com). Desde 2009 ha editado trece títulos de la Colección de Libros *Fe y Razón*. Desde 2010 colabora con el portal español InfoCatólica, mediante su blog *Razones para nuestra esperanza* (www.infocatolica.com/blog/razones.php).

Ha publicado once libros sobre temas religiosos por el método de auto-publicación: siete en *Lulu* y cuatro en *Amazon*.

Libros del autor publicados en *Amazon*

1. *En el principio era el Logos. Apologética católica en diálogo con los no creyentes*, Editorial Vita Brevis, 2011.
2. *Todo lo hiciste con sabiduría. Reflexiones sobre la fe cristiana y la ciencia contemporánea*, Montevideo 2016.
3. *Columna y fundamento de la verdad. Reflexiones sobre la Iglesia y su situación actual*, Montevideo 2016.
4. *Proclamad la Buena Noticia. Meditaciones sobre algunos puntos de la doctrina cristiana*, Montevideo 2016.
5. *Y el Logos se hizo carne. Apologética católica en diálogo con los no cristianos*, Montevideo 2017.

Índice

Y EL LOGOS	2
DANIEL IGLESIAS GRÈZES	2
Dedico este libro,	4
ÍNDICE	5
PRÓLOGO	7
PARTE 1	11
1. LA HISTORICIDAD DE LOS EVANGELIOS	12
2. EL NUEVO TESTAMENTO FUE ESCRITO	19
3. NUEVE DESCUBRIMIENTOS ARQUEOLÓGICOS QUE APOYAN LA HISTORICIDAD	23
Aunque este capítulo se refiere al Nuevo Testamento, creo que conviene agregar aquí dos datos sobre el Antiguo Testamento.	28
4. TESTIMONIOS NO CRISTIANOS SOBRE JESÚS	32
Este capítulo es principalmente un resumen mío de un escrito de Mons. Dr. Miguel Antonio Barriola.	32
5. NUEVA DATACIÓN DEL NUEVO TESTAMENTO	35
Capítulo I –Fechas y datos	36
Capítulo II –La importancia del (año) 70	38
Capítulo III –Las Epístolas paulinas	40
Capítulo IV –Hechos y los Evangelios Sinópticos	43
Capítulo V –La Epístola de Santiago	44
Capítulo VI –Las Epístolas petrinas y Judas	46
Capítulo VII –La Epístola a los Hebreos	48
Capítulo VIII –El libro del Apocalipsis	50
Capítulo IX –El Evangelio y las Epístolas de Juan	52
Capítulo X –Una posdata post-apostólica	55
En el Capítulo X Robinson examina este problema: si todos los libros canónicos del NT deben ser datados antes del año 70 (como él ha sostenido en los nueve capítulos anteriores), ¿el período 70-	

100 (que antes se pensaba ocupado por gran parte del NT) debería considerarse ahora como vacío o casi vacío de literatura cristiana? ¿No se genera así una distancia temporal excesiva entre el NT y las primeras producciones literarias de la época sub-apostólica?	55
Capítulo XI –Conclusiones y corolarios	56
6. EL NACIMIENTO DE LOS	59
En el Capítulo 4 del libro, Carmignac presenta su visión del famoso “problema sinóptico”. Los Evangelios de Mateo (Mt), Marcos (Mc) y Lucas (Lc) se denominan “sinópticos” porque son tan semejantes entre sí que sus textos se pueden colocar en tres columnas paralelas para obtener una visión de conjunto. Sin embargo, también existen muchas diferencias entre los tres Evangelios sinópticos. El “problema sinóptico” (o la “cuestión sinóptica”) consiste en cómo explicar a la vez esas semejanzas y esas diferencias. Cientos de sabios han estudiado el problema sinóptico, sin llegar a resolverlo totalmente.	66
En el Capítulo 5 del libro, titulado Informaciones antiguas, Carmignac presenta varios testimonios de los primeros siglos de la era cristiana acerca del origen de los Evangelios sinópticos. En primer lugar, Carmignac analiza tres versículos de la Segunda Carta de San Pablo a los Corintios (2 Corintios 3,6; 3,14 y 8,18) que ofrecen indicios sugestivos de que la redacción del Nuevo Testamento fue muy anterior a lo que supone la mayoría de los exégetas actuales (cf. pp. 59-61).	68
En el Capítulo 6 Carmignac presenta las obras de 49 autores modernos que estiman que uno o más de los Evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y las fuentes de Lucas) fueron compuestos originalmente en hebreo o arameo. Entre esos autores figuran algunos muy conocidos: Eberhard Nestle, Julius Wellhausen, Marie-Joseph Lagrange, René Laurentin, David Flusser, Pinchas Lapide, Claude Tresmontant, etc. Estos autores se reparten en dos corrientes numéricamente muy parejas entre sí: 24 de ellos estiman, con mayor o menor certeza, que la lengua original fue el arameo; mientras que el resto se inclina por la lengua hebrea.	72

7. DIEZ ARGUMENTOS CONTRA LA FUENTE Q	75
8. ¿UN NUEVO MÉTODO PARA LA DATACIÓN	80
9. LOS MILAGROS DE JESÚS	86
En este capítulo aplicaré esos criterios al conjunto de los Evangelios, en busca de indicios de historicidad global de los milagros de Jesús; y en los siguientes dos capítulos aplicaré los mismos criterios al gran milagro de la multiplicación de los panes y a los dichos de Jesús sobre sus propios milagros.	89
En los capítulos previos hemos visto que existen fuertes razones favorables al valor histórico del Nuevo Testamento en general y de los Evangelios en particular. A continuación veremos que también hay un conjunto de indicios muy favorables a la historicidad global de los milagros evangélicos. Tomados en conjunto, esos indicios constituyen una prueba de la historicidad de los milagros de Jesús.	89
10. LA MULTIPLICACIÓN DE LOS PANES	93
En este capítulo, apoyándome en el valor histórico del conjunto de la tradición evangélica, procuraré poner de relieve cómo el milagro de la multiplicación de los panes en particular afirma la credibilidad de la fe cristiana. Aplicaré los siete criterios de historicidad presentados anterior-mente a los seis relatos evangélicos de las dos multiplicaciones de los panes y los peces.	94
11. LOS DICHOS DE JESÚS	99
12. EL DOGMA TRINITARIO	103
En este capítulo procuraré demostrar que el dogma trinitario surge de las enseñanzas del Nuevo Testamento. Daré por supuestas las siguientes verdades, ya que los unitarios también las aceptan: la verdad de la Biblia en general y las verdades de la unicidad de Dios y la divinidad del Padre en particular. Con base en la Sagrada Escritura, demostraré que Dios se manifiesta en la historia de salvación como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Concluiré que Dios es en Sí mismo Padre, Hijo y Espíritu Santo.	103
PARTE 2	111
13. LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA SOBRE JESÚS	112

14. OBJECIONES CONTRA	114
En este capítulo presentaré y refutaré sucesivamente las cinco objeciones más corrientes contra la inspiración bíblica.	114
15. CONSTANTINO NO INVENTÓ	120
16. CRISTO Y MITRA	122
17. DIOS REINA EN JESUCRISTO	126
18. LA RELIGIÓN VERDADERA	127
19. OBJECIONES CONTRA	131
20. DEFENSA DE LA ESCATOLOGÍA CRISTIANA	137
21. LA VISIÓN CRISTIANA DE LA HISTORIA	141
El primer capítulo del libro Cuatro visiones de la historia universal de José Ferrater Mora se denomina San Agustín o la visión cristiana. Allí el autor critica duramente la visión cristiana de la historia. Refiriéndome principalmente a la doctrina común de la Iglesia, intentaré mostrar que ese capítulo presenta al cristianismo de un modo sumamente distorsionado. A continuación citaré algunas partes de dicho capítulo y haré mis propios comentarios críticos.	141
22. EL AMOR AL ENEMIGO	146
23. EL HOMBRE Y LA NATURALEZA	148
PARTE 3	151
24. LA REENCARNACIÓN NO EXISTE	152
25. EL CORÁN Y LA SANTÍSIMA TRINIDAD	159
26. DE LA MASONERÍA	161
27. HAY UN SOLO DIOS	171
BIBLIOGRAFÍA	175
ACERCA DEL AUTOR	179