

Josef Imbach

# ¿De quién es Jesús?

*Su significación para  
judíos, cristianos y musulmanes*



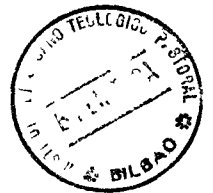
JOSEF IMBACH

Experto en Cuestiones limítrofes entre literatura y teología  
Pontificia Facultad teológica San Buenaventura de Roma

# ¿DE QUIÉN ES JESÚS?

*Su significación para judíos,  
cristianos y musulmanes*

BARCELONA  
EDITORIAL HERDER  
1991



A 3463

Versión castellana de MARCIANO VILLANUEVA, de la obra de  
JOSEF IMBACH, *Wem gehort Jesus?*,  
Kosel Verlag GmbH & Co , Munich 1989

© 1989 Kosel Verlag GmbH & Co Munchen

© 1991 Editorial Herder S A , Barcelona

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, el almacenamiento en sistema informático y la transmisión en cualquier medio electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro o por otros métodos, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo públicos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright

ISBN 84-254-1748-1

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL B 24 238-1991 PRINTED IN SPAIN

GRAFOS S A - Arte sobre papel - 08040 Barcelona

## ÍNDICE

Introducción .....	7
1. <i>De la polémica al diálogo</i> .....	13
Persecución de los judíos .....	20
Las guerras religiosas .....	28
Opresión de los disidentes .....	33
Los presupuestos espirituales de la intolerancia .....	39
El cambio .....	44
2. <i>La vuelta del hijo pródigo: Jesús en el judaísmo</i> .....	49
Leyendas, polémica, apologética .....	50
Aproximación a Jesús .....	60
Jesús, «judío entre judíos» .....	67
Novela y poesía judía sobre Jesús .....	85
Resultados, preguntas, consecuencias .....	90
3. <i>Hijo del hombre e Hijo de Dios: Jesús en el cristianismo</i> .....	95
Confesiones neotestamentarias de Cristo .....	96
Del Cristo de los Evangelios al Jesús de la historia .....	108
La pretensión de Jesús .....	115
Dios y hombre verdadero .....	122
Diversas imágenes de Cristo .....	133

4. <i>Enviado de Alá: Jesús en el Islam</i> .....	141
Episodios sobre Jesús .....	142
Muerte y resurrección de Jesús .....	153
El profeta Jesús .....	157
El «Cristo del Islam» es el Corán .....	166
5. <i>¿Quién es Dios?</i> .....	169
«Yahveh, nuestro Dios, es único» .....	171
«En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» .....	188
«No hay más Dios que Alá» .....	208
6. <i>¿Son las religiones caminos de salvación?</i> ...	223
¿No hay salvación fuera de la Iglesia? .....	225
La revelación en las religiones .....	232
Fuentes .....	249
Glosario de términos especializados .....	253
Cuadro cronológico .....	260

## INTRODUCCIÓN

Antes de recitar su oración matutina, el judío creyente se pone las filacterias a las que van sujetas unas cajitas que contienen cuatro pasajes bíblicos (Éx 13,2-10; 13,11-16; Dt 6,4-9; 11,13-21), escritos en pergamino. Con ayuda de correas, coloca las cajitas sobre la frente y en el brazo izquierdo, al lado del corazón. Cuando un musulmán cumple, cinco veces al día, el precepto de la oración, comienza por extender en el suelo una alfombra, una prenda de vestir o alguna cosa parecida, sobre la que se sienta.

Ante estas costumbres, tan extrañas para él, tal vez un cristiano mueva la cabeza. Ignora, de ordinario, que en el judaísmo se entienden al pie de la letra los pasajes que afirman que las grandes obras de Dios están escritas en el corazón y en la frente de su pueblo y atadas a su antebrazo (cf. Éx 13,9.16; Dt 6,8; 11,18). Probablemente, tampoco está al corriente de los preceptos islámicos sobre la oración, según los cuales cuando el orante no pueda acudir a la mezquita, debe construirse un lugar cúlti-



co, mediante el recurso de extender una alfombra en el suelo.

¿Cuántos cristianos recapacitan que también sus concepciones religiosas y sus prácticas cúlticas tienen que parecerles incomprensibles a los seguidores de otras religiones? ¿Qué reacción cabe esperar, por ejemplo, de los judíos y musulmanes, ante el comportamiento de un católico que el sábado por la tarde acude a una iglesia, moja la mano en el agua de un recipiente, se lleva los dedos humedecidos a la frente, pecho (o vientre) y los hombros, toca ligeramente el suelo con la rodilla y se dirige a continuación a una oscura caseta para hacer una corta visita al hombre que está dentro?

No sólo las prácticas religiosas, sino también las creencias de los demás resultan a menudo tanto más extrañas cuanto con mayor rotundidad y sin discusión posible afirma cada uno su propia fe. Pero, ¿es que existe realmente alguna fe que no admita ninguna pregunta? ¿Es de verdad tan evidente para un cristiano que la salvación de todos los hombres de todos los tiempos está vinculada precisamente al hijo de un carpintero de Nazaret, que todo lo que consiguió en aquel rincón del mundo fue convencer a un par de galileos provincianos que, además, tras su miserable fracaso, huyeron a la desbandada? Se puede, por supuesto, y se debe seguir preguntando por qué precisamente aquel hombre fracasado pudo ser proclamado, muy poco después de su afrentosa muerte, Mesías y Sal-

vador del mundo entero. Ello no obstante, ¿está ya demostrada desde sí misma, por así decirlo, la verdad de la fe cristiana? En todo caso, los seguidores del judaísmo siguen aguardando, con esperanza inquebrantable, al Mesías. Y casi seiscientos años después de la muerte de Jesús, Mahoma fundaba una nueva religión que se difundió en su tiempo con no menor rapidez que lo había hecho el cristianismo y cuya verdad está, para sus seguidores, más allá de toda discusión.

Cada una de las tres grandes religiones monoteístas aduce importantes argumentos en favor de su causa que son —al menos en opinión de sus respectivos fieles— punto menos que irrefutables. En su famosa «Parábola del anillo» (en *Natán el sabio*, acto 3º, escena 7ª), Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) ha interpretado este hecho en el sentido de que estas tres religiones no son, en definitiva, sino diferentes concreciones históricas de la religiosidad humana. Compara la fe en Dios con un anillo que, a lo largo de las generaciones, pasa en herencia de padres a hijos.

Y así, de heredero en heredero, llegó el anillo finalmente al padre de tres hijos,  
todos los tres igualmente obedientes  
y por ello los tres con el mismo amor amados.  
Sólo de vez en cuando le parecía  
ser ya el uno o el otro, o ya el tercero  
—cuando se hallaba a solas con uno de ellos  
y los otros dos no dividían su amante corazón—

más digno del anillo  
que, por piadosa debilidad,  
había prometido por separado a todos ellos.  
Así marcharon las cosas, mientras fue posible.  
Pero se acercaba la muerte y el bondadoso padre  
se sintió indeciso. Le dolía  
causar tal daño a dos de sus hijos,  
confiados en su promesa. ¿Qué hacer?  
Envió en secreto el anillo  
a un artífice, con encargo  
de no escatimar gastos ni esfuerzos  
para hacer otros dos absolutamente iguales.  
Así lo hizo el artífice, con tal primor  
que cuando llevó los anillos  
ni siquiera el padre pudo distinguirlos.  
Contento y feliz llamó a los hijos  
y separadamente  
entregó a cada uno con su bendición su anillo.  
Y murió.

Ocurrió después lo que era inevitable.  
Apenas muerto el padre, cada hijo  
presentó su anillo y cada uno quiso  
ser dueño de la casa. Pruebas, reclamaciones,  
pleitos de nada sirvieron: fue imposible  
distinguir el anillo verdadero. —Casi tan imposible  
como distinguir nosotros la verdadera fe.

¿Se seguirá planteando hasta el fin de los  
tiempos este problema de la verdad? ¿Puede  
sustentarse la vida entera de un hombre en un  
«tal vez» que además, y mediante un desarrollo  
lógico de las ideas, afecta no sólo a la pretensión  
de verdad de la propia religión, sino de *to-  
das* las religiones («ninguno de vuestros anillos  
es auténtico») y, llevando el discurso adelante

de modo coherente, a su fundamento mismo, es  
decir, a la existencia de Dios? ¿No busca más  
bien el hombre certezas por las que merezca  
realmente la pena vivir y morir?

En este libro se analizan con detalle estas  
preguntas y los problemas que entrañan. El lec-  
tor advertirá, por supuesto, que el autor se en-  
frenta con el fenómeno de la religión y con las  
manifestaciones religiosas concretas desde un  
punto de vista cristiano, pero de una manera  
muy objetiva. Es bien sabido que la objetividad  
se consigue no cuando se dejan de lado los pro-  
pios presupuestos conceptuales y las conviccio-  
nes personales (cosa, por otro lado, imposible)  
sino cuando se tiene clara conciencia de ellos.

Las páginas que siguen se ocupan funda-  
mentalmente del puesto de Jesús en las tres  
grandes religiones monoteístas. A partir del  
hecho de que, según los cristianos, Jesús repre-  
senta la plenitud de la revelación de Dios, se de-  
duce toda una serie de preguntas que se estudia-  
rán, o al menos se insinuarán, en el primer  
capítulo y en los dos últimos. ¿Qué relación  
existe entre la pretensión del cristianismo de tener  
un carácter absoluto como «la única reli-  
gión verdadera» y los medios y métodos abso-  
lutistas con que ha intentado a menudo  
imponer aquella pretensión (traicionando así  
las intenciones de su fundador)? ¿Existe de ver-  
dad tan radical diferencia como de ordinario se  
supone entre la imagen de Dios de Jesús y la del  
judaísmo y el Islam? ¿Es realmente Jesús «el

mediador único entre Dios y los hombres» (1 Tim 2,5), si también en las otras religiones hay auténtica —y esto quiere decir divina— revelación?

La siguiente exposición tiene que limitarse a las cuestiones esenciales, debido, entre otras razones, a que no se da *un* judaísmo, *un* cristianismo y *un* Islam. Dentro de cada una de estas tres religiones existen, en efecto, orientaciones y movimientos, a veces muy dispares entre sí, que un resumen sintetizador y comparativo como el presente no puede abordar con la deseable minuciosidad.

En todo caso, este libro ofrece una síntesis que no quiere ser apologética, y mucho menos polémica, sino que intenta proporcionar información y orientación, de modo que en la exposición se incluirán tanto las diferencias como —dentro de lo posible— también las *evoluciones doctrinales*.

Sólo un conocimiento más detallado de las otras religiones permite revisar prejuicios y corregir erróneas interpretaciones. La confrontación con otros puntos de vista contribuye, además, a conocer mejor las posiciones propias. Por lo demás, el diálogo entre religiones sólo es posible en un clima de tolerancia, que se da cuando se sale al encuentro de convicciones extrañas con el mismo talante abierto que cada cual espera de los otros y cuando se respetan las ideas de los demás incluso aunque no sea posible compartirlas.

## DE LA POLÉMICA AL DIÁLOGO

Entre los documentos más notables del Concilio Vaticano II se encuentran, sin duda, el decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo (aprobado el 21 de noviembre de 1964), la declaración *Nostra aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (28 de octubre de 1965) y la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa (7 de diciembre de 1965).

La creación, el 5 de junio de 1960, de un Secretariado para la unidad (Segretariato per l'unità dei cristiani), llevada a cabo por Juan XXIII, constituyó, por así decirlo, un prelude a estos documentos. El Secretariado tenía la función de mantener y profundizar las relaciones entre la Iglesia católica y las restantes confesiones cristianas. La fundación de otros dos nuevos secretariados por Pablo VI, el 6 de enero de 1966, pretendía, por su parte, confirmar y desarrollar las conclusiones conciliares antes mencionadas: uno de ellos intentaba establecer la base institucional para el diálogo

con los no cristianos y el otro con los no creyentes.

Sólo se alcanza a comprender la importancia histórica de estas declaraciones teóricas y estas disposiciones prácticas cuando se las compara con la situación de épocas anteriores.

Así, por ejemplo, en su encíclica de 1928 *Mortalium animos*, Pío XI calificaba, con tono despectivo, a los interesados por el ecumenismo, de *panchristiani* (pancristianos), cuya mejor traducción sería algo así como «cristianos para todos los gustos». El Código canónico promulgado en 1917, y en vigor hasta la publicación, en el año 1983, del nuevo Código, prohibía a los católicos participar en discusiones religiosas con no católicos sin permiso del papa o de un obispo competente (canon 1325, § 3).

El *Syllabus* (especie de catálogo de los «errores del modernismo»), publicado por Pío IX el año 1864, condenaba como herética la opinión según la cual «todo hombre es libre de abrazar y profesar la religión que, guiado por la luz de la razón, tuviere por verdadera» (DS 2915; D 1715)<sup>1</sup>. En su encíclica *Quanta cura*, este pontífice declaraba aquel mismo año que la exigencia de libertad de conciencia y religión era incompatible con la doctrina cristiana (D 1690). Se apoyaba expresamente, para ello, en la encíclica *Mirari vos arbitramur* de Gregorio

---

1. Para el modo de citar las declaraciones del magisterio eclesiástico, cf. «Fuentes» 251.

XVI, del año 1832, en la que este pontífice calificaba el derecho a la libertad de conciencia de «sentencia absurda y errónea o más bien delirio» (*absurda ac erronea sententia seu potius deliramentum*, DS 2730; D 1613) y lo calificaba de «pestilentísimo error» (*pestilentissimus error*, DS 2731; D 1614). Es cierto que tales manifestaciones iban dirigidas contra una autonomía ética *extrema* de la razón humana y que se referían al indiferentismo contemporáneo. Pero este hecho no exculpaba la postura indiferenciada del magisterio eclesiástico ni su ceguera respecto de la dignidad de la conciencia humana.

De Gregorio XVI la línea de pensamiento se remonta directamente a León X, que en su bula *Exurge Domine* del año 1520 calificaba de inconciliable con la fe católica una serie de sentencias de Martín Lutero, entre otras la afirmación del reformador (y aquí no sufre el lector ninguna ilusión óptica) de que era contrario a la voluntad divina quemar en la hoguera a los herejes (DS 1483; D 773).

Hoy día acertamos muy bien a comprender que en aquel tiempo no se pusiera a disposición de quienes defendían otras opiniones los centros eclesiásticos para que difundieran desde ellos sus doctrinas (del mismo modo que a Lutero no se le habría ocurrido ni en sueños permitir que un sacerdote católico predicara, en virtud del principio de «intercambio de púlpitos», ante una comunidad protestante). Tam-

bién nos resulta comprensible y hasta cierto punto admisible el hecho de que se prevenga a los fieles frente al trato con «herejes». Pero resulta un tanto extraña —para decirlo con palabras suaves— la decisión del Concilio III de Letrán, del año 1179, que prohibía a los fieles, so pena de excomunión (*sub anathemate prohibemus*) «tenerlos en sus casas o en sus tierras... ni comerciar con ellos» (D 401). Así, pues, en contra de una opinión muy difundida, el embargo no fue un invento de Napoleón.

Por lo demás —y con esto retrocedemos un paso más en la historia— no se conformaban con excluir de la comunión eclesial a quienes no admitían total e incondicionalmente la doctrina oficial. Se extrapolaba sin medida el poder de atar y desatar (cf. Mt 18,18), al añadir a la excomunión una maldición tan solemne como terrible. Las fórmulas empleadas para ello procedían en muy buena parte del Código penal eclesiástico de la edad media. El siguiente ejemplo permite ilustrar lo que quería expresar, o se sobreentendía, con la expresión *anathema sit* (sea anatema, quede excluido de la Iglesia).

«Con la autoridad de Dios Omnipotente, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y de los sagrados cánones, de la santa e inmaculada Virgen María, Madre de Dios, de todos los poderes celestiales, de los ángeles, arcángeles, tronos, potestades, dominaciones, querubines y serafines, de los santos patriarcas, profetas, de todos los apóstoles y evangelistas, de los Santos Inocen-

tes, los únicos que fueron hallados dignos de cantar el himno nuevo ante el Cordero, de los santos mártires, los santos confesores y las santas vírgenes y de todos los santos y elegidos de Dios, excomulgamos y maldecimos a este ladrón, o a este malhechor, y le apartamos del umbral de la santa Iglesia de Dios, para que sea alcanzado, para su tormento, por el castigo eterno, con Datán y Abirón y todos cuantos han dicho a nuestro Dios y Señor: aléjate de nosotros porque no queremos conocer tus caminos. Y como el fuego es extinguido por el agua, así se extinguirá su luz para siempre a no ser que se convierta y haga penitencia. Amén. Maldígale Dios Padre, que creó a los hombres; maldígale Dios Hijo, que padeció por los hombres; maldígale el Espíritu Santo derramado en el bautismo. Maldígale la santa cruz a la que subió Cristo triunfando para nuestra salvación sobre sus enemigos. Maldígale la santa Madre de Dios y siempre Virgen María, maldígale san Miguel, guía de las almas santas; maldíganle todos los ángeles y arcángeles, las potestades y dominaciones y toda la milicia del ejército celeste. Maldígale san Juan Precursor y excelso Bautista de Cristo. Maldíganle san Pedro, san Pablo y san Andrés, (maldíganle) todos los apóstoles de Cristo junto con los demás discípulos y los cuatro evangelistas que con su predicación han convertido al mundo entero. Maldígale el admirable escuadrón de los mártires y confesores que por sus buenas obras se han he-

cho agradables (a Dios). Maldíganle los coros de las santas vírgenes, que por el honor de Cristo despreciaron las vanidades de este mundo. Maldíganle todos los santos que desde el principio del mundo y por toda la eternidad han sido amados por Dios. Maldíganle el cielo y la tierra y cuanto hay de santo en ellos. Maldito sea donde quiera se halle, en casa, en el campo, en el camino, en la senda, en el bosque, en el agua, en la iglesia. Maldito sea cuando muera, cuando beba, cuando tenga hambre, cuando tenga sed, cuando ayune, cuando duerma, cuando dormite, cuando vele, cuando camine, cuando esté en pie, cuando esté sentado, cuando esté echado, cuando trabaje, cuando descansa, cuando orine, cuando defeque, cuando se le sangre. Maldito sea en todas las potencias de su cuerpo. Maldito sea por dentro y por fuera, maldito en los cabellos y en el cerebro, maldito en la coronilla y en las sienas, en la frente, en las orejas y en los párpados, en los ojos, en las mejillas, en las mandíbulas, en las aletas de la nariz, en los dientes y en las muelas, en los labios, en la garganta, en los brazos y los antebrazos, en las manos, en los dedos, en el pecho, en el corazón, en todas las entrañas hasta el estómago, en los riñones, en las ingles, en los muslos, en los genitales, en las caderas, en las rodillas, en las piernas, en los pies, en los huesos, en las uñas. Maldito sea en todos los miembros de su cuerpo, no haya en él parte sana desde la coronilla de la cabeza hasta las plantas de

los pies. Maldígale Cristo, el Hijo de Dios vivo, con todo el poder de su majestad, álcese contra él el cielo con todas las potencias que en él se mueven para condenarle si no hiciere penitencia y ofreciere reparación. Amén, así sea, así sea. Amén»<sup>2</sup>.

El magisterio eclesiástico tiene, sin duda, no sólo el derecho sino también el deber de vigilar sobre la doctrina de la fe. De aquí se sigue necesariamente que este magisterio niegue la pertenencia a la comunión de fe a quienes se apartan de las enseñanzas eclesiásticas en puntos esenciales. Dicho con mayor exactitud: el magisterio eclesiástico se limita a afirmar que quien defiende *pertinazmente*<sup>3</sup> errores graves se sitúa, por su propia voluntad, fuera de la Iglesia.

Hay aquí la observación importante para nuestra problemática (libertad de religión y de conciencia): cuanto más retrocedemos en la historia, más incompartido es el poder de la Iglesia y más intolerante es, al mismo tiempo, su actitud respecto de quienes defienden otras opiniones.

Esta intolerancia, cuyas raíces *teológicas* analizaremos más adelante, actuaba en primer término en el nivel de la doctrina y era esta doc-

---

2. *Patrologia latina* 87, 952-954, cit. según G. Bachl, *Über den Tod und das Leben danach*, Graz-Viena-Colonia 1980, 219-221. Bachl cita otros ejemplos.

3. Cf. la definición de herejía en el canon 751 del Código de derecho canónico: «Se llama herejía la negación *pertinaz*, después de recibido el bautismo, de una verdad que ha de creerse con fe divina y católica, o la duda *pertinaz* sobre la misma» (la cursiva es del autor).

trina la que proporcionaba a su vez el fundamento teórico de la tentativa de imponer en la práctica una obediencia total e ilimitada.

Algunos ejemplos históricos arrojarán mayor luz sobre esta cuestión. Citaremos, a este propósito, la persecución de los judíos, la guerra contra el Islam y la eliminación sin contemplaciones de los disidentes.

### *Persecución de los judíos*

Según una opinión muy difundida, puede rastrearse la actitud antijudía de la Iglesia incluso en el Nuevo Testamento. Se menciona en este sentido principalmente a Pablo<sup>4</sup>, a quien se acusa a menudo de haber puesto las bases teológicas del antisemitismo eclesial en virtud de su rechazo de la «ley» (judía) en favor de «Cristo» (cf. Gál 2,21) o, en otro nivel, mediante la doctrina de que la justificación no viene de las «obras» (prescritas por la ley) sino sólo de la fe (Rom 3,27s).

La verdad es que tales acusaciones carecen de fundamento. Pasan por alto que aunque Pablo habla repetidas veces del «endurecimiento» de Israel (cf., entre otros, Rom 10, 2s.18s), jamás excluye a su pueblo de la salva-

4. Para lo que sigue, cf. F. Mussner, *Traktat über die Juden*, Munich 1979, 212-241; vers. cast., *Tratado sobre los judíos*, Sígueme, Salamanca 1983.

ción mesiánica; al contrario, está convencido de que «todo Israel se salvará» (Rom 11,26) y de que el «endurecimiento» *de una parte* de Israel sólo durará «hasta que entre la totalidad de los gentiles» (Rom 11,25). Pero es que, además, Pablo expone los principios de sus enseñanzas sobre la ley y la justificación (Gál 2, 11-21) *no contra los judíos* sino contra los cristianos que defendían la opinión de que también los paganos bautizados tenían que circuncidarse y vivir según las prescripciones de la ley judía. El hecho es que Pablo jamás utilizó la palabra «judío» en sentido antijudío.

Menos clara es la situación en el Evangelio de Juan. Aquí, en efecto, se habla con frecuencia de los «judíos» en contextos negativos. Pero estos pasajes se refieren siempre y exclusivamente a *representantes concretos* de este pueblo: así, los fariseos y sumos sacerdotes (cf. Jn 7,13 con 7,32); los fariseos y doctores de la ley (cf. 9,18 con 9,13.15.16); los miembros de la autoridad central judía (10,31.39: estos textos sólo tienen sentido si los judíos a que se refieren tenían poderes policiales); los adversarios de la clase superior (19,15.38; 20,19); los detentadores del poder, que querían eliminar a Jesús y a los que *por eso* se les califica de «hijos del diablo» (cf. 8,44 con 8,37.40); a los miembros del Sanedrín (es decir, del Consejo superior, cf. 18,35). Respecto, finalmente, del discurso de Jesús sobre el «pan del cielo», (6,22-59), esta escena no narra un acontecimiento histórico sino



que refleja la situación intraeclesial de la época en que fue escrito el Evangelio; los «judíos» son aquí no el pueblo judío sino el bando cristiano opuesto al autor contra cuya interpretación espiritualizante defiende la «presencia real» (como diríamos hoy día) de Cristo en el pan eucarístico. Un detallado análisis del concepto de «judío» en el cuarto Evangelio descubre que en este escrito se equipara a los judíos con las capas dirigentes, sobre todo con los círculos de la aristocracia del Templo. En las épocas siguientes la Iglesia olvidó este hecho y aplicó sin más a todos los judíos calificativos como «deicidas» (cf. 8,40) o «hijos del diablo» (8,44).

Se ha creído encontrar fundamento y justificación para esta actitud en otro pasaje de la Escritura, en el que se habla de la así llamada automaldición del pueblo judío. Lo trae sólo Mateo: «Entonces Pilato, viendo que nada adelantaba, sino que más bien arreciaba el tumulto, tomó agua y se lavó las manos delante de la gente diciendo: "Inocente soy de la sangre de este justo. Allá vosotros." Y todo el pueblo respondió: "¡Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!"» (Mt 27,24s). Ha sido precisamente esta imprecación la que ha dado pie a que los cristianos hayan perseguido, a lo largo de los siglos, al pueblo judío en su conjunto, como «deicida», y a considerar las injusticias cometidas contra él como castigo de Dios. Pero desde un punto de vista histórico resulta muy improbable que Pilato, en cuanto representante

del poder romano, interpretase, ante un pueblo sometido, su sentencia de asesinato legal. Resulta, además, completamente inimaginable que se reunieran ante Pilato todos los judíos presentes en Jerusalén con motivo de la Pascua, y muchísimo menos «todo el pueblo» (!). Pero si no puede entenderse este pasaje como relato histórico, ¿cómo se le debe interpretar?

El Evangelio de Mateo fue escrito después del terrible baño de sangre que los romanos causaron en Palestina el año 70 y de la destrucción del Templo de Jerusalén aquel mismo año. Es muy probable que el evangelista haya querido relacionar aquella catástrofe nacional con el rechazo de Jesús por el pueblo judío. La «automaldición» no sería, por tanto, un suceso histórico, sino una interpretación teológica de la destrucción. Franz Mussner advierte en este contexto: «Ningún cristiano puede, con buena conciencia, invocar a Mt 27,25 para justificar su antijudaísmo. Si la sangre de Jesús cae sobre los hijos de Israel, cae como sangre redentora»<sup>5</sup>.

Esto es precisamente lo que la cristiandad o no ha comprendido o ha olvidado, con muchísima frecuencia, de modo que la Iglesia se ha convertido en cómplice de la multiseccular historia de sufrimientos del pueblo judío. Cómplice: porque es bien sabido que hubo un antijudaísmo ya precristiano, relacionado con el

---

5. Mussner, 309-310.

inconformismo religioso de los judíos, que tuvo, por fuerza, repercusiones políticas: por ejemplo, al rechazar los judíos el culto a los dioses y al emperador. Por lo demás, justamente en este aspecto no hubo diferencias entre los judíos y los cristianos de los tres primeros siglos (razón por la cual se les calificaba de *atheoi*, ateos). Pero cuando el cristianismo fue declarado religión oficial del Imperio Romano, los antiguos perseguidos se convirtieron en perseguidores. Bajo la presión de leyes tanto estatales como eclesiásticas (o, como sería mejor decir, atendida la ya entonces incipiente alianza de trono y altar, bajo la presión de leyes cesaropapistas), con el correr del tiempo los judíos pasaron a ser cada vez más un pueblo sin derechos. Hubo, por un lado, pontífices, como Gregorio I (Magno: 540-604), que promovieron una política moderada respecto de los judíos. Pero da que pensar, por otro lado, el hecho de que los judíos del reino visigodo consideraran la conquista de España por los árabes, el año 711, como una liberación.

Ya los sucesores inmediatos del emperador Constantino sometieron a los judíos a restricciones jurídicas. Así, por ejemplo, se les prohibía tener esclavos cristianos, o contraer matrimonio con mujeres cristianas (Constancio, 339). Honorio los excluyó el año 404 del servicio militar y Teodosio II, el 438, de todo cargo público. Más tarde se les obligó a llevar vestidos especiales. Desde el siglo XI se vieron re-

cluidos en guetos, una medida que, en el año 1179, el Concilio III de Letrán intentó imponer de forma permanente. La denominación de *gueto* no apareció hasta el año 1516, cuando los judíos de Venecia fueron trasladados al *ghetto nuovo*, la nueva fundición. Cuando en 1248-1250 la peste negra azotó amplias regiones europeas, se acusó a los judíos de haber envenenado los pozos. A esto se añadían rumores tan infundados como tenaces, que se han mantenido durante siglos: los judíos escarnecían los crucifijos, profanaban las hostias consagradas, sacrificaban niños cristianos con fines rituales... Estas calumnias costaron la vida a innumerables judíos. Anotemos, de pasada, que la Reforma no aportó mejoras a la situación. Aunque en su primera época Lutero condenó la conducta seguida en el pasado respecto de los judíos («Cristo fue judío de nacimiento», 1523), veinte años más tarde («De los judíos y sus mentiras», 1543), desengañado porque no querían convertirse al cristianismo, incitó a la destrucción de sus casas, al incendio de sus sinagogas, a la confiscación de sus Escrituras y a la prohibición de su culto, bajo pena de muerte.

Es cierto que el humanismo, la Ilustración y la Revolución Francesa introdujeron la igualdad de derechos civiles de los judíos, pero no pudieron eliminar el antijudaísmo, que alcanzó, en el holocausto de nuestro siglo, unas dimensiones auténticamente diabólicas.

¿Cómo ha sido posible todo esto? No nos interesa aquí esta pregunta bajo su aspecto histórico, psicológico o sociológico —lo que, por supuesto, *también* reviste importancia para nuestra problemática—. ¿Cómo ha sido posible en una sociedad que ha crecido sobre suelo cristiano? Hans Küng observa a este propósito:

«Ahora preguntamos sencillamente como cristianos, como miembros de una comunión que, en oposición al antiguo, quiere llamarse a sí misma el nuevo pueblo de Dios. No podemos hacer esta pregunta sin enmudecer de vergüenza y culpa. ¿Podremos aún hablar, cuando tantos millones enmudecen? Tal vez para justificarnos con una apologética, vergonzante o desvergonzada, que intenta argumentar moralmente (también los judíos cometieron faltas, ¡cierto!), o históricamente (hay que explicarlo todo por la época: ¿todo?), o teológicamente (no era la verdadera Iglesia misma; ¿quién es y dónde está, entonces, la verdadera Iglesia misma?), y hasta políticamente (se ha de tener en cuenta que era más oportuno no hacer nada en contra; ¿era también más cristiano, más evangélico?) ¿Hasta dónde alcanzará esa justificación propia cuando es tal el peso de la culpa? La Iglesia ha predicado el amor y ha sembrado odio asesino, ha pregonado la vida y ha propagado la muerte más sangrienta. Y esto precisamente contra los hermanos carnales de aquel de quien ella oyó: "Cuanto hicieris al más pequeño de mis hermanos, a mí me lo hacéis"

(Mt 25,40). Así pues, la Iglesia se interpuso entre Jesús e Israel e impidió a éste reconocer a Jesús como su Mesías»<sup>6</sup>.

Con esto no se pretende afirmar que deba culparse a la Iglesia de toda la historia de padecimiento del pueblo judío bajo el nazismo. Pero esta historia de dolor sería inimaginable sin la prehistoria del antijudaísmo no sólo tolerada sino también practicada durante siglos por las autoridades eclesiásticas.

Frente a este hecho, la Iglesia ha reconocido expresamente su culpa en la Declaración conciliar sobre las relaciones con las religiones no cristianas: «(La Iglesia), consciente del patrimonio común con los judíos, e impulsada no por razones políticas, sino por la religiosa caridad evangélica, deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos» (n.º 4).

Esta Declaración rechaza expresamente la afirmación, difundida durante siglos a través de la predicación y la catequesis, de que los judíos son un pueblo deicida y que, en cuanto tales, han sido maldecidos por Dios. «Aunque las autoridades de los judíos con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo (cf. Jn 19,6), sin embargo, lo que en su pasión se hizo no puede ser imputado ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy. Y si bien la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios,

6. H. Küng, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1984, 166.

no se ha de señalar a los judíos como réprobos de Dios y malditos, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras. Por consiguiente, procuren todos no enseñar cosa que no esté conforme con la verdad evangélica y con el espíritu de Cristo, ni en la catequesis ni en la predicación de la palabra de Dios» (n.º 4). En este contexto debe recordarse también que ya en 1959 el papa Juan XXIII ordenó suprimir, en la liturgia del viernes santo, la oración «por los pérfidos judíos» (*pro perfidis iudaeis*) a causa de su carácter injurioso.

Al mismo tiempo, el Concilio tomaba nota de la «común herencia espiritual de judíos y cristianos» y se proponía «fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y aprecio entre ellos que se consigue, sobre todo, por medio de los estudios bíblicos y teológicos y con el diálogo fraterno» (n.º 4). Diálogo y no polémica, aproximación y no exclusión, comprensión y no rechazo: si se lleva adelante este programa, se habrá iniciado una nueva fase en la historia de la convivencia de judíos y cristianos<sup>7</sup>.

### *Las guerras religiosas*

Entre los capítulos más sombríos de la historia de la Iglesia se encuentran no sólo las innumerables persecuciones contra los seguidores

7. Para los fundamentos de este diálogo cf. Küng, o.c. 167-181.

de otras confesiones, sino también las numerosas guerras contra los «infieles», nombre con el que se designaba, desde la edad media hasta el humanismo, a los musulmanes.

De ordinario, la denominación de «cruzas» se aplica a las guerras de fe o de religión contra los seguidores del Islam. Pero recientemente este concepto se aplica a la difusión de la fe por la espada. Aquí *inicialmente* no desempeñaron un papel importante los proyectos de conquista de Oriente alimentados por los países occidentales. El elemento determinante lo constituía el ideal de piedad de las órdenes de caballería del siglo X al XIII. Se recurrió para ello a la antigua concepción germánica de la fidelidad al señor, aplicada ahora a Cristo, entendido como «señor feudal». Había que defender su causa y ayudarle a obtener la victoria. Así lo expresa claramente la poesía caballeresca de aquella época. Recuérdese, por ejemplo, la *Canción de Roland*, el *Heliand* o el *Parsifal* (Perceval) de Wolfram de Eschenbach. La capacidad de arrastre de aquel ideal de piedad sorprendió incluso al papa Urbano II. Cuando el emperador bizantino acudió a pedirle ayuda y el pontífice, en noviembre de 1095, en el sínodo de Clermont, en Auvernia, incitó a la cristianidad a la liberación del Santo Sepulcro, acudieron gentes de todos los puntos al grito de *Deus lo volt* (Dios lo quiere). En el plazo de un año se aprestó un ejército de cerca de 30.000 hombres, que marchó sobre Jerusalén a través de

Constantinopla, Asia Menor y Siria. En 1099 se logró la conquista de la ciudad, a la que siguió un espantoso baño de sangre.

Este desenlace es característico de todo el movimiento de las cruzadas, que se prolongó hasta finales del siglo XIII. Las motivaciones religiosas se fueron relegando cada vez más a un segundo plano y se iba diluyendo el auténtico motivo de la difusión de la fe. Los intereses materiales palpables y concretos y las consideraciones políticas determinaban —si no en su totalidad, sí en una muy buena parte— aquellas «cruzadas», más campañas de la espada que de la cruz.

A menudo una historiografía eclesial interesada en encubrir y armonizar ha intentado «explicar» y, por tanto, disculpar las crueldades y los actos violentos cometidos en aquel entonces por los cristianos invocando «el espíritu de los tiempos». Pero esta tesis es insostenible, porque, al menos en una fase más avanzada, estuvo muy difundida la opinión de que en modo alguno era lícito difundir la fe en Cristo por medio de la violencia. Así, por ejemplo, el año 1219, durante la quinta Cruzada, Francisco de Asís se propuso trasladarse, completamente desarmado, a la ciudad de Damietta, en el Alto Egipto, y presentarse en el campamento del sultán, para predicarle la fe y tratar de la paz. Pero el cardenal Pelagio Galvan, delegado papal, reaccionó rechazando decididamente aquel propósito. Para él, la cruzada era el cum-

plimiento de la voluntad de Dios, teoría para la que podía invocar en su favor la autoridad del Concilio IV de Letrán (1215). No obstante, Francisco se mantuvo firme en su intención, de modo que finalmente el cardenal le permitió visitar al sultán en su campamento. No consiguió, ciertamente, su conversión, pero surgió entre ambos una relación de amistad. La diferencia entre el hijo pobre del comerciante de Asís y las pretensiones de la Iglesia no podía ser mayor: mientras que los jefes de las cruzadas querían conquistar un país, Francisco intentaba convertir un pueblo.

La idea de una difusión pacífica de la fe apareció ya, aunque de un modo completamente desencaminado, en la «Cruzada infantil» del año 1212, en la que tomaron parte millares de niños de Alemania y Francia. Muchos de ellos sucumbieron víctimas de las fatigas y las privaciones y la mayoría de los supervivientes acabaron vendidos como esclavos o en burdeles.

Las cruzadas no se dirigieron sólo contra los musulmanes, sino también contra algunos movimientos heréticos dentro de la Iglesia, como el de los albigenses.

Según las doctrinas albigenses, este mundo es obra del Maligno. Sólo un apartamiento total del mundo lleva a la salvación. A partir de la ciudad de Albi (de ahí el nombre de albigenses), el movimiento alcanzó una gran difusión a mediados del siglo XII, sobre todo en el Mediodía francés. Ni santo Domingo de Guzmán

ni los legados que, a partir de 1198, envió repetidas veces Inocencio III, consiguieron éxitos significativos. Cuando uno de esos legados, Pedro de Castelnau, cayó asesinado, en 1208, Inocencio III proclamó una cruzada contra los albigenses. La guerra (1209-1229) causó enormes estragos. Los herejes fueron extirpados sin piedad y casi todo el Sur de Francia quedó devastado.

En todo caso, y aun estando más que justificada la crítica a los medios empleados (¿acaso Jesús obligó a alguien a que le siguiera?, ¿acaso mató a sus enemigos?), debe concedérsele al papa la buena intención, en lo que a él se refería, de preservar a la Iglesia de errores.

Pero en las guerras del siglo XV contra los turcos, aunque aparecía en el primer plano la *motivación religiosa* (léanse los discursos de propaganda de Pío II en 1459), el interés era casi exclusivamente de *naturaleza política*. Lo que se intentaba era poner un dique a los proyectos expansionistas de los otomanos. Ya apenas figuraban los motivos religiosos, sino exclusivamente los políticos, en las «guerras de religión» a partir de la reforma (guerras de los hugonotes, 1562-1598; guerra de los treinta años, 1618-1648), en las que el supuesto celo por la fe era simplemente la hoja de higuera que encubría abultados intereses de poder.

Se ha recurrido también a veces a medios violentos para la difusión de la fe en las misiones de las regiones paganas, sobre todo en Mé-

xico, donde en 1523 los franciscanos prohibieron simple y lisamente a los nativos dar culto a sus dioses, así como en Paraguay, Uruguay, Argentina y en el Brasil portugués donde, sobre todo a comienzos de la segunda mitad del siglo XVI, estuvieron a la orden del día las conversiones y los bautismos forzados.

Hoy día ya no se da tanto la tentación de defender por la fuerza las propias convicciones de fe frente a los seguidores de otras religiones, pero surge en cambio el peligro de ser ciegos ante sus tablas de valores. Por consiguiente —y en palabras del Concilio Vaticano II— la Iglesia «exhorta a sus hijos (¿dónde quedan las hijas?) a que con prudencia y caridad, mediante el diálogo y colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y la vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socioculturales que en ellos existen» (*Nostra aetate*, n.º 2).

### *Opresión de los disidentes*

La Iglesia ha dado muestras de un grado tan insoportable de intolerancia respecto de los disidentes dentro de sus propias filas que supera incluso el que ha manifestado frente a los pertenecientes a otras religiones. Y no nos referimos aquí tan sólo a las sangrientas represiones practicadas por la Inquisición (del latín *inquirere*,

inquerir, investigar, averiguar), sino también a su pre y posthistoria.

La Inquisición no es, en efecto, en contra de lo que sostiene una opinión muy difundida, una invención medieval para combatir las herejías. Es cierto que fue elevada por Gregorio IX, el año 1231, a la categoría de institución pontificia (extendida, al año siguiente, por el emperador Federico II, a todo el Imperio). Pero sus *auténticas* raíces se remontan a la antigüedad cristiana. En efecto, aunque al principio sólo se aplicaban contra los herejes correctivos espirituales (exclusión de la comunión eclesial) y se rechazaba expresamente el empleo de la fuerza física (así lo defendieron, entre otros, Tertuliano y Orígenes), esta actitud se modificó ya en la Iglesia imperial a partir de Constantino. Muy pronto, se castigó a los herejes con expropiación de bienes y destierro y, en algunos casos aislados, incluso con la pena de muerte.

Hacia mediados del siglo VI, bajo el emperador bizantino Justiniano I, se consideró a los herejes como reos de lesa majestad, en cuanto que atentaban contra la religión del Imperio, y se les condenó, por tanto, a la hoguera por el delito de alta traición.

A comienzos del segundo milenio este castigo se aplicó también en Occidente y, a pesar de las protestas iniciales de muchos teólogos (entre otros san Bernardo de Claraval), se difundió con gran rapidez. Había que combatir a los herejes, como enemigos del bien común, con to-

dos los medios posibles. Ante la rápida expansión de los cátaros y los valdenses, el Concilio IV de Letrán (1215) amenazó a los príncipes que no castigaran a los herejes con pena de excomunión y confiscación de bienes.

Sobre estos fundamentos se alzó la Inquisición medieval, como fruto de la colaboración entre el papa Gregorio IX y el emperador Federico II. Competía al Estado la búsqueda y captura de los herejes o sospechosos de herejía. La tarea de la Iglesia consistía en examinarlos y juzgarlos. La ejecución de la sentencia se encomendaba de nuevo a la competencia del Estado.

De hecho, este procedimiento inquisitorial suponía un progreso en la administración de justicia, en el sentido de que se introducía una cierta separación de poderes: el Estado actuaba como fiscal y la Iglesia como juez. Además, los procedimientos de investigación o inquisición querían garantizar un proceso limpio.

Pero desde muy pronto se hizo imposible seguir hablando de división de poderes. Ya en 1231 eran los inquisidores nombrados por el papa (casi siempre dominicos y franciscanos) quienes asumían la tarea de descubrir a los herejes. Inocencio IV sancionó una evolución funesta y de gravísimas consecuencias para la Inquisición al aprobar, el año 1252, el empleo de la tortura (llevada a cabo por la autoridad civil) para arrancar confesiones. Una vez condenados, los «culpables» eran entregados al «brazo



secular». La petición de clemencia con que se acompañaba esta entrega, pidiendo que se les perdonara la vida, sólo puede interpretarse como expresión de un cinismo increíble o de una ingenuidad insuperable. En efecto, si alguien se negaba a ejecutar la sentencia capital, se hacía *ipso facto* sospechoso de herejía.

Mientras que Escandinavia, Inglaterra y, en menor medida, también Alemania, se vieron en gran parte libres de la Inquisición (aunque los *procedimientos* inquisitoriales se aplicaron aquí en los procesos contra las brujas, sobre todo desde mediados del siglo XV hasta finales del siglo XVII, y también contra los reformadores que, por su parte, aprobaron su empleo para la persecución de herejes), ésta causó millares de víctimas sobre todo en Holanda y Francia. Donde más estragos provocó fue en España; y precisamente siguiendo el modelo español renovó el papa Paulo III (que convocó también el Concilio de Trento) la Inquisición, a cuyo frente puso un Colegio cardenalicio, llamado más tarde Sanctum Officium Sanctissimae Inquisitionis, hoy conocido con el inofensivo nombre de Congregación de la fe. La *práctica* de la Inquisición fue abolida en los países sudeuropeos en la primera mitad del siglo XIX (España y Portugal) y la institución fue totalmente suprimida, también en los Estados Pontificios, el año 1870.

Pero el *espíritu* de la Inquisición siguió actuando en el seno de la Iglesia todavía durante

mucho tiempo. Así, por ejemplo, en el curso de la crisis religiosa de comienzos de este siglo, conocida en la historia bajo el concepto de modernismo, numerosos teólogos fueron no solamente condenados sino también castigados con medidas disciplinarias, sin darles oportunidad de defenderse y sin tener para nada en cuenta los aspectos positivos de sus intenciones, básicamente correctas. Algo parecido volvió a repetirse a comienzos de los años cincuenta con algunos representantes de la *Nouvelle Théologie* (H. de Lubac, M.D. Chenu, Y. Congar).

En este contexto, merece la pena recordar que de acuerdo con el procedimiento actualmente en vigor (*Nova agendi ratio*, 1971)<sup>8</sup>, la Congregación de la fe sigue disponiendo de medios muy arbitrarios cuando quiere proceder contra un autor. Así, por ejemplo, puede instruir, si lo desea, un «proceso extraordinario» (n.º 1) en el que al acusado sólo le queda la posibilidad de retractarse y de reconocer y aceptar las *adjuntas* medidas disciplinarias que se le apliquen. Pero tampoco en el proceso «ordinario» (calificado de «diálogo», aunque con *consecuencias* parecidas a las de un proceso) se le garantiza al acusado una protección suficiente, dado que no se le concede el derecho de inspección de las actas ni la posibilidad de ser aconse-

---

8. *Nova agendi ratio*, en «Acta Apostolicae Sedis» 63 (1971) 234-236.

jado, en este «diálogo», por un especialista de su libre elección. Tampoco existe la posibilidad de apelar a una instancia superior (lo que suscita la impresión de que la Congregación de la fe se considera infalible) y ni siquiera hay división de poderes: acusación, investigación y sentencia, todo recae única y exclusivamente sobre esta Congregación. En la esfera civil, ante este cúmulo de circunstancias se hablaría de parcialidad... Evidentemente, las secuencias de la Inquisición se prolongan hasta nuestro más reciente pasado y nuestro mismo presente.

Por lo que hace al pasado, debe tenerse en cuenta lo siguiente: la historia de las herejías es también siempre la historia de la ceguera de la Iglesia frente a los signos de los tiempos y, por tanto, también la historia de aquellas verdades de las que la Iglesia, en virtud de una interpretación un tanto unilateral de la sentencia sobre la sencillez de la paloma y la prudencia de la serpiente (cf. Mt 10,16), se alejó cuidadosamente, mientras que fueron en cambio destacadas (casi siempre de manera unilateral y *por eso* desfiguradas) por los herejes. Este hecho debería inducir a enfrentarse con la herejía bajo la forma de un examen de conciencia. ¿No enseña incluso el Concilio Vaticano II que la Iglesia, en cuanto pueblo de Dios, sigue estando expuesta, en el tiempo de su peregrinación, al pecado y está necesitada, por tanto, de constante renovación y conversión (*Unitatis redintegratio*, n.º 6)?

El Concilio, además, ha reconocido expresamente, en su Declaración sobre la libertad religiosa, la culpa que la Iglesia ha contraído en su enfrentamiento con los disidentes: «Aunque en la vida del pueblo de Dios, peregrino a través de los avatares de la historia humana, se ha dado a veces un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico, e incluso contrario a él, no obstante siempre se mantuvo la doctrina de la Iglesia de que nadie sea forzado a abrazar a fe» (*Dignitatis humanae*, n.º 12).

#### *Los presupuestos espirituales de la intolerancia*

Esta «doctrina constantemente enseñada por los Padres» está, según el Concilio, «contenida en la palabra de Dios» (n.º 10).

Así, según el Evangelio de Juan, cae dentro de la esfera de la responsabilidad individual «escandalizarse» de Jesús (Jn 6,61.66) y apartarse de él (Jn 6,67)<sup>9</sup>, por ejemplo, al traicionarle (Jn 13,27).

Del mismo modo que no se puede obligar a nadie a abrazar la fe, tampoco permite el Nue-

---

9. Dostoyevski describe esta situación frente a Cristo, que vuelve a la tierra y es hecho prisionero, con las siguientes palabras: «No bajas de la cruz cuando se burlaban de ti y te gritaban para reírse: "Baja de la cruz y creemos en ti". No lo hiciste, y otra vez rechazaste humillar al hombre con un milagro. Tú deseabas una fe libre y no inspirada en lo maravilloso. Necesitabas un amor libre y no los trasportes serviles de un esclavo aterrorizado» (*Los hermanos Karamazov*, cita según la traducción de J.Z. Barragán, Ediciones Nauta, Barcelona 1968, 514).

vo Testamento que se impida a nadie vivir de acuerdo con su conciencia. Este es el sentido de la respuesta dada por Pedro y los apóstoles a las inculpaciones del Supremo Consejo judío: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Act 5,29). Lo mismo enseña también el apóstol Pablo cuando acentúa, a propósito de las prescripciones judías sobre los alimentos, que todo cuanto se hace contra las propias convicciones es pecado, mientras que agrada a Dios todo cuanto procede de la recta conciencia (Rom 14,23s).

Ya hemos indicado antes que la Iglesia siempre ha sabido estas cosas, al menos en teoría. ¿Cómo se explica entonces que este conocimiento no haya sido a menudo trasladado al terreno de la práctica?

El influjo de san Agustín ha desempeñado aquí, sin duda entre otros pensadores, un papel que no debe infravalorarse. Es cierto que, con otros muchos Padres de la Iglesia<sup>10</sup>, defendió la tesis de que no puede obligarse a nadie a aceptar la fe por la fuerza. Pero más tarde, en el curso de sus controversias con los donatistas (partidarios de una Iglesia particular del siglo IV, en el Norte de África, así llamados por seguir la doctrina del obispo Donato de Cartago, que defendía una severa disciplina eclesial), abandonó este punto de vista. En sus *Retracta-*

10. Cf. *Dignitatis humanae*, n° 9, nota 8. Los textos castellanos del Vaticano II se toman de la traducción de la BAC, Madrid, 1965.

*tiones* declaró que había rechazado anteriormente la aplicación de medidas coercitivas contra los herejes porque ignoraba cuánta era su maldad. Agustín encontró una base bíblica para su cambio de actitud —que, por lo demás, excluía la pena de muerte para los herejes— en Lc 14,23: «Obligadles a entrar (a los invitados a la mesa)». Dado que el obispo de Hipona fue una autoridad indiscutida e indiscutible para los teólogos medievales, su actitud intolerante marcó una profunda huella en la legislación antiherética de la edad media.

La aplicación de la fuerza contra los disidentes fue también la consecuencia de una teoría, apenas discutida hasta nuestros tiempos, según la cual los *valores espirituales, en cuanto tales*, es decir, con independencia de las personas que los defienden, se fundamentan en la verdad. De donde se desprende, evidentemente, que sólo la verdad tiene derecho a existir, mientras que el error no lo tiene. Y esto significa que debe defenderse la verdad y combatirse el error con todos los medios posibles. Las consecuencias que de aquí se derivan para la libertad religiosa son palpables: sólo tiene derecho a practicar su religión quien abraza la verdadera, es decir, la fe católica. Pero, ¿qué ocurre cuando alguien está convencido *en conciencia* de que debe defenderse otra convicción religiosa?

Tomás de Aquino vertió algunas ideas fundamentales sobre este problema en su pequeño



escrito *De veritate*<sup>11</sup>. Según él, la conciencia segura obliga a las personas, incluso cuando yerran de buena fe. Porque, dice Tomás de Aquino, quien sigue su conciencia errónea, lo hace con el deseo de cumplir la voluntad de Dios. Y lo que se hace contra esta voluntad es pecado; por tanto, hay que seguir los dictados de la conciencia, aunque esté equivocada<sup>12</sup>.

¿Cómo conciliar entonces esta tesis con aquella otra que niega al error todo derecho a existir? Aquí se plantea, según Tomás de Aquino, el problema de la libertad religiosa: «¿Puede tolerarse la religión de los infieles (es decir, de los judíos y los paganos)?»<sup>13</sup> Santo Tomás resuelve el dilema con ayuda de la teoría de la ponderación de los bienes: puede tolerarse un mal menor para impedir otro mayor. Un Estado puede, por ejemplo, tolerar algunas injusticias de otro Estado para evitar una guerra devastadora. En este punto, santo Tomás tiene de su parte al Nuevo Testamento. En la parábola del trigo y la cizaña (cf. Mt 13,24-30) muestra Jesús que también Dios tolera lo malo, porque de eliminarlo se pondría en peligro un bien mayor. El bien que debe protegerse es, según santo Tomás, en el caso de los judíos la honra que tributan al mismo Dios que los cristianos. Respec-

11. Tomás de Aquino, *De veritate* 17, 4 ad 1.

12. Esto, por lo demás, sólo es aplicable a los judíos y los infieles. Respecto a los herejes, Tomás de Aquino no excluye el recurso a la fuerza, cf. *Summa theologiae* II-II, 10,8; 11,13.

13. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* II-II, 10,11.

to de los paganos estima que, con el correr del tiempo, algunos de ellos pueden convertirse a la verdadera fe. Nótese de pasada que estas concepciones tomistas apenas se dejaron sentir en la *praxis* jurídica de la Iglesia (persecución, prolongada durante siglos, de los de diferente parecer).

En *estos* presupuestos (sólo la verdad y, por tanto, sólo y exclusivamente la única fe verdadera tiene derechos, mientras que las confesiones no católicas y las religiones no cristianas se toleran, sólo para evitar males mayores) se apoyaba la doctrina preconiliar de la Iglesia respecto de la libertad religiosa, tal como lo expuso León XIII el año 1885, en su encíclica *Immortale Dei*<sup>14</sup>.

Aquí el papa defiende la tesis de que la religión verdadera es un elemento indispensable del bien común. Del error, en cambio, no puede sacar la conciencia ninguna utilidad. Compete al Estado, entre otras cosas, la tarea de proteger y promover el bien común y, por ende, la verdadera religión y de impedir, en la medida de lo posible, la difusión de las restantes religiones, porque el error tiene efectos nocivos sobre el bien común. De esta concepción se deriva la consecuencia *práctica* de que si en un Estado la mayoría es católica, entonces también el Estado debe ser «católico». Esto significa que se niega a los seguidores de otras religiones el

14. Cf. DS 3165-3179; D 1866-1888.

derecho a hacer profesión pública de su fe. Se concede ciertamente que el Estado, por el bien de la paz pública, es decir, por un bien mayor, *tolere otras confesiones*. Cuando no hay una mayoría católica en el Estado, se pide para la minoría católica y, por tanto, para la Iglesia, plena libertad respecto del ejercicio práctico de la religión.

Se trata, por supuesto, de una concepción un tanto extraña para nuestras perspectivas actuales. Pero si se analizan bien los presupuestos conceptuales bajo los que apareció, no podrá afirmarse que es *sólo* expresión de arrogancia e intolerancia. Debe permitirse, con todo, plantear al menos la pregunta de si la Iglesia católica no habría podido llegar un poquito antes a opiniones más razonables. En cualquier caso, resulta sorprendente que, ya que esta Iglesia no tomó parte activa en la promoción de los derechos humanos, haya tardado tanto en asimilarlos.

### *El cambio*

La Iglesia ha proclamado oficialmente su cambio de actitud respecto del derecho humano a la libertad religiosa en la Declaración conciliar sobre este tema del 7 de diciembre de 1965. Se dice aquí, entre otras cosas:

«Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religio-

sa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural» (*Dignitatis humanae*, n.º 2).

Comparada con anteriores declaraciones del magisterio eclesiástico, esta postura significa un auténtico giro copernicano. Pudo producirse gracias a una reflexión que había sido totalmente olvidada en la elaboración de la doctrina «tradicional». Ésta se había desarrollado a partir de la alternativa verdad o error. Pero aquí no se tenía en cuenta que los valores no existen con independencia de las personas. Las convicciones son siempre defendidas por *personas* concretas. Y toda persona posee derechos humanos fundamentales que no tienen que serle garantizados desde el exterior (por la Iglesia o por el Estado, por ejemplo), sino que están enraizados en la dignidad intrínseca del ser humano. La misión del Estado está en proteger estos *derechos preexistentes* introduciéndolos en su Constitución como derechos civiles.

De todas formas, el Concilio añade una importante precisión: los individuos gozan ciertamente de libertad religiosa, pero no en un sentido total y sin restricciones, sino «dentro de los límites debidos». En otro pasaje se aclara dónde se sitúan estos límites: «Se hace injuria a la persona humana y al orden que Dios ha establecido para los hombres si se niega a aquélla el libre ejercicio de la religión en la sociedad, *siempre que quede a salvo el justo orden público*» (n.º 3: el subrayado es mío). Dicho de otro modo: los límites de la libertad religiosa (y de la libertad de conciencia en sí) se sitúan allí donde está en juego el bien de otros hombres.

La libertad religiosa no significa, por tanto, que cada individuo pueda buscar su propia fe según su buen parecer y a su capricho, sino que cada cual debe actuar según su conciencia, de la que es responsable ante Dios.

El hombre, en efecto, no tiene sólo el derecho sino también la obligación de vivir de acuerdo con su segura conciencia. *Conciencia segura* significa la convicción personal, la certeza subjetiva de que debe actuarse así y no de otro modo. La conciencia segura es *recta* cuando coincide con la norma objetiva. Y es *errónea* cuando el hombre, de buena fe, se aparta de ella. De hecho, en la vida se dan a menudo errores de conciencia. Esto incluye, por supuesto, la obligación de esforzarse constantemente por la formación y la ejercitación de la propia conciencia. Pero mientras la persona no advier-

ta que está en un error, la conciencia segura (aunque en este caso errónea) es la única instancia moral a la que debe obedecer. En efecto, como enseña Tomás de Aquino, la obediencia a la propia conciencia es la única posibilidad de ser obediente a Dios.

A partir precisamente de estas reflexiones llegó el concilio a la afirmación de que no se puede impedir al hombre «obrar según su conciencia, principalmente en materia religiosa» (n.º 3).

Debe respetarse incondicionalmente la conciencia segura del hombre, siempre que no amenace el bien de los demás. De donde se sigue que deben respetarse las conductas concretas de quienes tienen otras opiniones y debe garantizárseles la posibilidad del ejercicio práctico de su religión.

«El ejercicio de la religión, por su propia índole, consiste sobre todo en los actos internos voluntarios y libres, por los que el hombre se ordena directamente a Dios: actos de este género no pueden ser mandados ni prohibidos por una potestad meramente humana. Y *la misma naturaleza social del hombre exige que éste manifieste externamente los actos internos de religión*, que se comunique con otros en materia religiosa, que profese su religión de forma comunitaria» (n.º 3; el subrayado es mío).

Nuestras anteriores reflexiones indican que la actitud de la Iglesia frente a las otras religiones ha experimentado fuertes cambios en el cur-

so de los siglos: el camino lleva desde los duros enfrentamientos, pasando por la tolerancia practicada a más no poder, hasta el abierto reconocimiento. Este cambio desde la polémica hostil al diálogo abierto es un ejemplo de que la Iglesia es capaz de modificarse. Y esto, a su vez, da pie a la esperanza de que en ciertas materias, respecto de las cuales la Iglesia adopta *hoy* una postura restrictiva, no se ha pronunciado aún la última palabra.

Lo dicho, en términos generales, sobre la relación entre las religiones, es también aplicable a la relación del cristianismo con el judaísmo y el Islam: una conducta intolerante provoca intolerancia, mientras que la disposición dialogante genera el diálogo. Tenemos un ejemplo expresivo en la controversia en torno a Jesús. En la medida en que los cristianos se esforzaron por un intercambio de opiniones con los judíos y los musulmanes, hallaron éstos de nuevo acceso al hombre de Nazaret. No puede hablarse aquí, por supuesto, de una conversión al cristianismo, pero sí de una auténtica vuelta a Jesús.

2

## LA VUELTA DEL HIJO PRÓDIGO: JESÚS EN EL JUDAÍSMO

«Jesús es el alma de nuestras almas, como es la carne de nuestra carne. ¡Quién puede entonces excluirle del pueblo judío! San Pedro será el único entre todos los judíos que ha dicho de este descendiente de David: No conozco a este hombre.»

Las frases transcritas proceden de una carta que Max Nordau, colaborador del fundador del sionismo, Theodor Herzl (1860-1904), dirigió el año 1899 a un sacerdote católico<sup>1</sup>. Constituyen una especie de anticipación del creciente interés que el judaísmo viene mostrando desde hace algunos decenios por el hombre de Nazaret.

En su libro *Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum*, publicado por vez primera en 1976, Pinchas Lapide indica que desde la fundación del Estado de Israel se han escrito nada menos que 187 obras *hebreas* —entre in-

---

1. Cit. por Schalom Ben-Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener aus jüdischer Sicht* (dtv, vol. 1253), Munich 1986, 10; vers. cast.: «Hermano Jesús», *el Nazareno en perspectiva judía*, Tierra Nueva, Buenos Aires 1977.



vestigaciones, poesías, piezas teatrales, monografías, disertaciones y artículos— sobre Jesús. Lapide añade que este número sólo tiene en cuenta los escritos «cuyo tema principal es Jesús. Si se incluyeran las monografías científicas que hablan de Jesús en el contexto de otras corrientes del judaísmo, la cifra sería superior a 500. Tampoco se tienen en cuenta aquí las obras de ciudadanos israelíes no escritas en hebreo». <sup>2</sup> Esto significa que en los últimos decenios han aparecido más libros de autores judíos sobre Jesús que en los dieciocho siglos anteriores <sup>3</sup>.

### *Leyendas, polémica, apologética*

Los textos judíos no cristianos más antiguos sobre Jesús se encuentran en el Talmud. Mencionaremos aquí, a título de ejemplo, una de las escasísimas secciones en que se le cita por su nombre.

---

2. P. Lapide, *Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum* (Gütersloher Taschenbücher, vol. 1408) Gütersloh 1983, 42.

3. Respecto de la posición de Jesús en el judaísmo cf. además: W.P. Eckert, «Jesus und das heutige Judentum», en F.J. Schierse (dir.), *Jesus vom Nazareth*, Maguncia 1972; R. Gradwohl, *Das neue Jesus-Verständnis bei jüdischen Denkern der Gegenwart*, en «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 20 (1973) 306-323; W. Dantine, *Jesus vom Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion*, Gütersloh 1974; H.G. Pöhlmann, *Wer war Jesus vom Nazareth?*, Gütersloh <sup>2</sup>1977; H. Fries, «Jesus in jüdischer Sicht» en H. Fries, F. Köster y F. Wolfinger (dirs.), *Jesus in den Weltreligionen*, St. Ottilien 1981, 15-49; F. König y E.L. Ehrlich, *Juden und Christen haben eine Zukunft*, Zurich 1988, especialmente p. 135-141.

«[Mishna]. Si se encuentra algo a su favor [de un acusado], se le deja en libertad (es decir, puede anularse una sentencia cuando un testigo aduce pruebas que exculpan al acusado). Si no, sale fuera para ser lapidado, porque ha cometido esta y esta trasgresión. Así y así son sus testigos; todo el que sepa algo en su favor, venga y abogue por él.

»[Gemara]. Abbías dijo: Él debe decir también: aquel y aquel día, en tal y tal hora, en este y aquel lugar: tal vez haya alguien que sabe algo, viene para probar que [los primeros testigos] son falsos.

»Un pregonero se acerca ante él: sí, ante él, no antes [es decir, inmediatamente antes de ejecutarse la sentencia puede pedirse a los posibles testigos que manifiesten su opinión, si tienen algo que añadir en defensa del condenado.] Se enseña, en cambio: Colgaron a Jesús la víspera de la fiesta del Pesaj. Pero el pregonero se acercó ante él durante cuarenta días [y dijo]: Éste sale fuera para ser lapidado porque practica la hechicería y ha seducido y dividido a Israel. Todo el que sepa algo en su favor, venga y abogue por él. Pero no hallaron nada en su favor y le colgaron la víspera de la fiesta de Pesaj. Ula dijo: ¿Crees entonces que fue uno en cuyo favor no pudo aducirse nada? Fue un seductor y el todo misericordioso dijo: No le perdones ni le encubras [Dt 13,9; cf. vers. 9-11]. Pero con Jesús se actuó de otro modo, porque simpatizaba con el Gobierno.

»Nuestros maestros enseñaron: Cinco discípulos tuvo Jesús: Matai, Nakai, Nezer, Buni y Toda» (b Sanedrín 43a)<sup>4</sup>.

El *valor histórico* de esta exposición es realmente mínimo. La memoria histórica se limita al nombre de Jesús y posiblemente al del apóstol Mateo (Matai) y al hecho de que Jesús fue ajusticiado. El resto es una mezcla de *polémica* y *leyenda*. Se afirma que Jesús practicó la hechicería (hizo milagros), que sedujo y desvió a Israel; además, que tuvo cinco discípulos y que fue ajusticiado la víspera de la fiesta del Pesaj.

Se advierte fácilmente la *tendencia apologética*. Antes de ejecutar una sentencia capital, un pregonero invoca a los posibles testigos exculpatorios, que podrían salvar en el último minuto al condenado. De Jesús se dice que después de su condena, un pregonero estuvo buscando durante cuarenta días a estos testigos, pero no halló ninguno. La apología pretende, pues, desbaratar la acusación cristiana de que Jesús fue sometido a un proceso sumario. Por consiguiente, no puede haber ni la menor sombra de duda sobre su culpabilidad, porque durante aquel largo período de tiempo nadie dijo nada en su defensa. Se acentúa, en fin, que no fueron los judíos, sino las fuerzas de ocupación romanas quienes ajusticiaron a Jesús, y ello a pesar

---

4. Para el contenido, la estructura y el modo de citar el Talmud, cf. «Fuentes» 249s. Cf. además J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* («Erträge der Forschung», vol. 82), Darmstadt 1978.

de que «simpatizaba con el Gobierno», lo que, una vez más, es la prueba concluyente de su culpa.

El restante escaso puñado de pasajes talmúdicos referentes a Jesús es también un tejido de polémica, leyenda, apologética mezclado con vagos recuerdos históricos. Se dice que Jeshua o Jeshu (Jesús) de Nazaret fue fruto de la unión ilícita de un oficial romano y Miryam (María), prometida a José; se hizo reo de seducción del pueblo y de magia y había despreciado las palabras de los sabios; había interpretado la ley al modo de los fariseos y había afirmado que no había venido ni a quitar ni a poner nada de la tora<sup>5</sup>.

De un total de cerca de 15 000 páginas, los escritos talmúdicos apenas dedican 15 a la persona de Jesús. Dicho con otras palabras: el más célebre de los hijos de Israel sólo es citado de pasada.

Hay para ello dos razones al menos. En primer lugar, se han conservado escasísimos testimonios de los relatos rabínicos del período del Templo herodiano (que fue una renovación y ampliación de la construcción del templo post-exílico; los trabajos se iniciaron el año 19 a. C., bajo Herodes el Grande. La nueva construcción fue destruida por los romanos el año 70). Ade-

---

5. Citas de los pasajes en A.Th. Khoury (dir.), *Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam*, Graz-Viena-Colonia, 1987, 529.

más, en aquella época de tanta agitación política el movimiento de Jesús debió ser considerado como una secta más o menos importante entre otras muchas.

No debe exagerarse el tono polémico de estos pasajes talmúdicos. Su principal objetivo no era desacreditar el cristianismo. Pretendían más bien inmunizar a los judíos, cada vez más privados de derechos civiles desde el giro constantiniano del siglo IV, frente a la formidable presión de la Iglesia. Dicho de otro modo, no se trata de una postura radicalmente anticristiana, sino que fue la voluntad de autoafirmación la que facilitó la entrada en el Talmud de las leyendas sobre Jesús, teñidas de rasgos apologeticos y polémicos.

Estas leyendas se fueron ampliando, probablemente a partir del siglo X, hasta convertirse en las *Toledot Jeshua* (las generaciones de Jesús). De este antievangelio judío, leído secretamente sobre todo en la edad media, circularon numerosas versiones. Como ya en el Talmud (*b Shabbat 104b*), se presentaba a Jesús como hijo ilegítimo de María y del soldado romano Pandera. Su educación religiosa corrió a cargo de los rabinos. Más tarde, se dedicó a la magia. Cuando cosió en su piel un pergamino con el tetragrama, es decir, el nombre de Dios, que contiene en hebreo cuatro consonantes (YHVH=Yahveh), recibió poderes sobrenaturales, que puso al servicio del mal. Finalmente, fue desenmascarado como falso profeta y cruci-

ficado. Sus discípulos, tras haber robado su cadáver, proclamaron que había resucitado.

En las *Toledot Jeshua* se dan cita antiguas leyendas, el gusto por lo satírico y la fantasía popular, junto a la impotente irritación y la desamparada exasperación de un pueblo perseguido y humillado.

Importantes representantes del judaísmo se distanciaron más tarde de forma expresa de las *Toledot Jeshua*. El filósofo Moses Mendelssohn (1729-1786) las califica, en una carta a Lavater, de «engendros de los tiempos de las leyendas»; Pinchas Lapide las considera «un mal escrito difamatorio»; Schalom Ben-Chorin habla de una «fuente turbia»<sup>6</sup>. Los cristianos han acogido, sin duda, estas opiniones con cierta satisfacción. No obstante, se plantea, y precisamente desde el lado cristiano, la pregunta de cómo los judíos pudieron llegar a aceptar tamañas injurias a la persona de Jesús. La verdad es que su objetivo real no era Jesús, sino la Iglesia, que oprimía a los judíos invocando para ello a Jesús. La desfigurada imagen de Jesús que subyace en las *Toledot Jeshua* no es prácticamente sino la reacción de una minoría perseguida frente a la política de odio de la mayoría cristiana que, precisamente en virtud de esta política, deformó hasta lo irreconocible la imagen de su fundador. Resumidamente: las *Toledot Jeshua* no son —en

---

6. Mendelssohn, cit. por Khoury 530; Lapide 87; Ben-Chorin 186.

contra de las apariencias— el producto de una hostilidad frente a Jesús, sino la expresión de una hostilidad frente al cristianismo provocada por las actitudes de los cristianos.

Otro tanto puede decirse, como ha expuesto Pinchas Lapide, en un análisis tan amplio como convincente, respecto de los rabinos medievales. Su rechazo no va dirigido contra el Jesús preevangélico, sino contra quienes le veneran como Dios<sup>7</sup>.

Así ocurre, por ejemplo, con el rabino Salomo Ben Isaak (1040-1105), mundialmente conocido bajo el nombre de Raschi, en cuyo comentario bíblico se califica a «Jeshua de Nazaret» de seductor del pueblo, aludiendo al Talmud (*b Sanedrín 43a*). Pero una mirada más atenta descubre que Raschi retroproyecta al Jesús histórico la *doctrina* de la Trinidad y *por eso* se le considera, en el sentido del Deuteronomio (13,7-12), fautor de apostasía y seductor del pueblo. El objetivo del ataque no es, pues, el Jesús histórico, sino la formulación del dogma de la Trinidad.

Algunos rabinos medievales —al igual que los sabios judíos de aquella época— desarrollaron incluso una relación enteramente positiva respecto de la figura de Jesús (y, por lo demás, también respecto del Islam), mostrando de este

---

7. Los datos que siguen sobre los rabinos se toman básicamente de la exposición de Lapide 81-167.

modo la importancia de la *ecumene* mucho antes de que este concepto tuviera el significado que hoy día se le confiere.

Debe mencionarse aquí sobre todo a Moisés Maimónides, que ocupa en el judaísmo una posición parecida a la de Tomás de Aquino en el cristianismo. A Maimónides se le considera el genio universal de la edad media y una de las más destacadas figuras dirigentes producidas por los judíos de la diáspora, tal como se expresa en el conocido aforismo: De Moisés a Moisés no hubo otro Moisés. Este «segundo» Moisés nació en Córdoba (España), el año 1135, y murió el año 1204 en Fostat, cerca de El Cairo.

Mientras que los cristianos ven en Jesús la plenitud de la ley judía y el cumplimiento de las esperanzas mesiánicas, Maimónides defiendo en su obra principal, *Mishne Tora* (Repetición de la ley) otro punto de vista: Jesús y Mahoma son precursores de la edad mesiánica esperada por los judíos.

«Todas estas cosas, que se refieren a Jesús de Nazaret y al ismaelita (Mahoma) que vino después de él, sirven sólo para despejar el camino del Mesías Rey y para preparar a la tierra toda para venerar a Dios con corazón unido, como está escrito (alude a Sof 3,9). De este modo, la esperanza mesiánica, la tora y los mandamientos se han convertido en depósito de la fe de universal difusión, entre los habitantes de las islas lejanas y entre numero-

«... los pueblos incircuncisos de corazón y de carne»<sup>8</sup>.

Ideas parecidas a las de Maimónides sustentaba el médico y filósofo judío Sa'd Ibn Mansur Ibn Kammuna (1215-1285), para quien las tres grandes religiones monoteístas se fundamentan en una misma revelación divina. Se acerca con gran respecto y apertura de espíritu a la figura de Jesús. Aquí no se habla para nada de un mago y seductor del pueblo. Muy al contrario:

«No existe la menor duda acerca de la muerte y de las enfermedades de aquellos a quienes Jesús resucitó y curó. Habla a favor de ello el hecho de que de haber existido dudas, las hubieran denunciado inmediatamente sus enemigos, tanto judíos como otros. Pero no se informa de tales dudas, aunque algunas de sus acciones milagrosas fueron atribuidas a la magia o a la ayuda del demonio o a la invocación del nombre divino. Resta, pues, que los contemporáneos de Jesús estaban seguros de que no se trataba de engaños ni de ardidés.»

Jesús y sus seguidores *de entonces* fueron «judíos piadosos hasta el fin de sus días». Pero no faltan tampoco indicaciones muy críticas respecto de la Iglesia cristiana:

«Jesús se puso en pie, lavó los pies a sus apóstoles y dijo: El Hijo del hombre no ha ve-

---

8. Moisés Maimónides, *Mischne Tora, Hilchot Melachim XI, 4*, cit. según Lapide 104.

nido a ser servido sino a servir. Aquí estaba su verdadera grandeza. (...) En el Evangelio se dice: Si vuestra fe es como un grano de mostaza, diríais a este monte: quítate de ahí y vete allí, y lo haría. Pero hoy día no encontramos ni un solo creyente en Jesús capaz de mover ni la más ligera pedrezuela»<sup>9</sup>.

Cuando en la baja edad media se les ocurrió a los príncipes de la Iglesia la idea de escenificar discusiones públicas con los rabinos, para inducirlos a confesar a Cristo, consiguieron exactamente el efecto contrario: la consecuencia fue, casi siempre, no la aceptación, sino el firme rechazo de la fe cristiana. Así, por ejemplo, poco después de una de estas disputas, el rabino Schemtov Lippmann de Mühlhausen, publicó, en 1399, su «*Libro de la refutación*» que es, en cierto modo, una *Summa contra christianos*. Bastará un ejemplo para descubrir su modo de argumentar. Mientras que los teólogos medievales, apoyados en la autoridad de los Santos Padres, aducen la forma plural de la decisión de Dios «hagamos al hombre» (Gén 1,26) como prueba en favor de la Trinidad, el rabino Lippmann destaca el singular del versículo siguiente: «Creó, pues, Dios al hombre» (Gén 1,27) y señala, burlescamente, «que, al parecer, el Hijo fue desobediente y dejó todo el trabajo para el Padre». Y ésta sería la razón de que el Padre,

---

9. Sa'd Ibn Mansur Ibn Kammuna, «Investigación de las tres religiones», cit. según Lapide 102s.

a su vez, abandonara al Hijo cuando éste le pidió ayuda en la cruz<sup>10</sup>.

Las cada vez más frecuentes discusiones públicas tuvieron como resultado un creciente interés de los judíos por el Nuevo Testamento, para poder replicar a los cristianos con argumentos tomados de sus propios libros sagrados.

### *Aproximación a Jesús*

Con la aparición del movimiento humanista y la difusión de la Reforma surgió, *respecto de la doctrina de la fe*, una relación algo más distendida entre cristianos y judíos. Pudo así ocurrir que, en un medio ambiente hostil a los judíos, y a despecho de una legislación que los despreciaba, hubiera rabinos que saludaron no sólo con respecto, sino hasta con afecto, si no a la Iglesia, sí al menos a su fundador. Nos ofrece un buen ejemplo el rabino Jacob Emden (1696-1776) que, aunque proclive a actitudes fanáticas en las cuestiones de fe intrajudías, mostró un talante sumamente abierto respecto de la figura de Jesús y del cristianismo:

«El fundador del cristianismo ha hecho un doble bien al mundo. Por un lado, confirmó con toda energía la tora de Moisés, pues ninguno de nuestros sabios ha acentuado y corrobora-

---

10. Cf. Lapidé 107.

rado con tanta fuerza el carácter obligatorio permanente de las enseñanzas divinas; y, por otro lado, también hizo un bien a los paganos (a condición de que éstos no destruyan su noble intención, como han hecho algunos necios, incapaces de comprender el verdadero sentido del Evangelio), pues al rechazar la idolatría, los liberó de los cultos a los ídolos y les obligó a los siete mandamientos de Noé. (...) Intentó, de hecho, perfeccionarlos mediante una doctrina moral que es mucho más severa que la tora de Moisés.

»Jamás se le ocurrió al fundador del cristianismo la idea de abolir la tora. Ésta fue también la intención de su discípulo Pablo. (...) Los discípulos del Nazareno eligieron para los hombres que no querían entrar en el judaísmo el baño de inmersión y no la circuncisión y el domingo en lugar del sábado como idea de descanso semanal, para testificar que no eran plenamente judíos. Pero el Nazareno en cambio, y sus discípulos, observaron el sábado con el máximo rigor, así como la circuncisión, porque eran judíos de origen y nacimiento y guardaban toda la tora. (...) El cristianismo sólo se fundó para los paganos»<sup>11</sup>.

En esta misma dirección marchan las declaraciones de Moses Mendelssohn, contemporáneo de Emden. Como éste, también Mendelssohn subraya que Jesús no rompió en modo alguno con la tradición judía:

---

11. Cit. por Lapidé 115, 116.

«Jesús de Nazaret no sólo observó personalmente la ley de Moisés, sino que siguió también las prescripciones de los rabinos y lo que en sus discursos y actuaciones parece oponerse a ello lo es sólo a primera vista y en apariencia. Una mirada más atenta descubre no sólo que todo está de acuerdo con la Escritura, sino que coincide también plenamente con la tradición»<sup>12</sup>.

De las anteriores consideraciones podría fácilmente derivarse la impresión de que la figura de Jesús ha gozado siempre en el judaísmo de un notable respeto. Pero sería una impresión engañosa. Se trata siempre sólo de algunos representantes aislados del judaísmo, que se dedicaron al estudio serio del hombre de Nazaret. La verdad es que, en conjunto, Jesús ha desempeñado un papel insignificante en la historia de la fe judía. De ordinario, los judíos han alzado en torno a él un muro de silencio. Estaba más que justificado el temor a que las manifestaciones negativas atrajeran sobre ellos los castigos de la Iglesia o del Estado. Voces como las de Emden o Mendelssohn eran sólo la excepción que, como es sabido, confirma la regla.

El hecho de que más tarde los seguidores del judaísmo redescubrieran de pronto a Jesús no fue mérito de la Iglesia. Ni las discusiones públicas sobre la fe manipuladas por las autoridades eclesiásticas ni las predicaciones de conversión, prolongadas hasta muy avanzado el siglo

12. M. Mendelssohn, *Jerusalem*, Leipzig 1843, 357.

XVIII, y a las que los judíos debían asistir obligatoriamente, ni mucho menos las persecuciones y las enormes desventajas sociales podían contribuir a acercarlos a Jesús.

Se produjo, con todo, una primera aproximación no por el camino directo de la religión, sino por el indirecto de la crítica bíblica ejercitada por numerosos teólogos protestantes del siglo XIX. Mientras que, al principio, algunos de ellos afirmaban que Jesús era una invención de los evangelistas, es decir, ponían en duda su existencia histórica, otros, en una fase posterior, distinguían entre la predicación de Jesús y la fe de los primeros cristianos. Pronto se formó una opinión unánime sobre el hecho de que los Evangelios transmitían *también* (¡pero no sólo!) datos históricos y que, por consiguiente, no se les podía considerar como fuentes históricas en el sentido actual. Estos escritos no son algo así como actas notariales, sino testimonios de fe. Dicho de otro modo: los evangelistas *interpretan* la figura de Jesús, le *anuncian* como Mesías, le *proclaman* como Hijo de Dios. En los Evangelios está presente no sólo *la predicación y las obras de Jesús*, sino también *la fe en Jesús*, como Mesías y Redentor.

A partir de estas ideas, la teología cristiana se vio enfrentada a la necesidad de aducir las pruebas de que esta fe (tal como fue formulada más tarde en los dogmas) es el desarrollo legítimo de las intenciones de Jesús y está en consonancia con su conciencia de misión. Brevemen-



te, se trataba de demostrar de qué manera o en qué sentido la predicación de Jesús se distinguía de las doctrinas de los rabinos de su tiempo y de la tradición del judaísmo.

Los judíos buscaban, como es lógico, el objetivo contrario. También ellos se interrogaron por la prehistoria de los dogmas cristianos, pero veían en estos dogmas no la evolución de las doctrinas de Jesús sino manos de pintura añadidas posteriormente a su figura que era lo que había de eliminar, capa tras capa, para llegar a redescubrir su verdadero rostro. Se buscaba, tras el Mesías predicado por la Iglesia, al predicador Jesús, tras el Hijo de Dios al hijo del hombre, tras el Cristo de la fe al judío creyente.

Así, pues, mientras que la teología cristiana insistía en lo mucho que Jesús se distanciaba del judaísmo de su tiempo, los investigadores judíos subrayaban los rasgos que le unían a sus contemporáneos.

La idea de que Jesús estuvo inserto en el judaísmo de su época y de que su misión debe explicarse desde aquel judaísmo fue propugnada por el rabino Emden y por Moses Mendelssohn. Uno de los primeros rabinos que se dedicó al análisis *sistemático* de esta tesis fue Samuel Hirsch (1808-1889), elegido en 1869 presidente de la Reform Rabbinical Assembly of America.

En su obra *Das System der religiösen Anschauungen der Juden und sein Verhältnis zu Heidentum, Christentum und zur absoluten Re-*

*ligion* (Francfort 1842) afirma que todo cuanto en los Evangelios y sobre todo en Pablo desborda las enseñanzas del judaísmo no forma parte del mundo conceptual de Jesús, sino que son adiciones posteriores de la Iglesia (de los cristianos procedentes del paganismo). En Jesús ve Hirsch un judío absolutamente ejemplar, que vivió totalmente y a fondo su fe. Su gran figura no sufre menoscabo porque se equivocara respecto de la *inminente* venida del Reino de Dios, al contrario: este error fue resultado y expresión del anhelo de la salvación mesiánica, profundamente enraizado en el judaísmo.

La actitud de Samuel Hirsch señala el giro que se produjo hacia mediados del pasado siglo en el seno del judaísmo respecto de la valoración de Jesús. Fueron cada vez más numerosas las investigaciones dedicadas al hombre de Nazaret y, salvo excepciones, cada vez más favorables las opiniones vertidas<sup>13</sup>.

Citemos aquí, en representación de otros muchos, el testimonio del rabino H.G. Enelow (1877-1934):

«Entre todos los hombres buenos y grandes que ha producido la humanidad no hay nadie que se aproxime a Jesús, por la universalidad de

---

13. Cf. M. De Jonge, *Jeschua, der klassische jüdische Mann. Zerstörung des kirchlichen, Enthüllung des jüdischen Jesusbildes*, Berlín 1904, 100: «¡Fuera de los Evangelios, curas! ¡Quitad las manos de encima de Jesús! ¡Devolved lo robado! ¡Jeshua para los judíos!» (cit. por Lapide 122; más pruebas acerca del creciente interés de los judíos de aquella época por Jesús en *ibidem* 123-140).

sus exigencias y de su influjo. Se ha convertido en la figura más atrayente de la historia universal. Une en su persona lo mejor y más profundo de Israel, del pueblo eterno, del que era hijo. (...) Todo judío puede sentirse justificadamente orgulloso de lo que Jesús significa para el mundo. Puede incluso abrigar la esperanza de que llegue a ser el vínculo de unión entre judíos y cristianos, una vez se hayan disipado las malas interpretaciones y se haya entendido mejor su doctrina»<sup>14</sup>.

¿Cómo explicar entonces el hecho de que durante tantos siglos haya tenido tan poca importancia la figura de Jesús en la historia del judaísmo? El rabino Enelow da una razón que es a la vez acusación a la Iglesia e invitación al análisis de conciencia:

«Cuando pensamos en la multitud de enseñanzas, sistemas, regímenes, cultos y doctrinas que han sido legitimados y sancionados en nombre de Jesús, en tantas acciones inhumanas realizadas invocando su nombre, en tantos padecimientos y asesinatos de judíos que ha sido preciso soportar, entonces podemos comprender por qué se le ha prestado tan poca atención en el curso de la historia judía»<sup>15</sup>.

Jesús, «judío entre judíos»

El redescubrimiento de Jesús por parte del judaísmo hizo que numerosos estudiosos judíos dedicaran su atención al análisis detallado del Nazareno y de su doctrina.

El primer libro en hebreo de nuestro tiempo sobre Jesús fue publicado en 1922 por Joseph Klausner, historiador de la Universidad hebrea de Jerusalén<sup>16</sup>. Para Klausner, Jesús es el más judío de todos los judíos. Su predicación concuerda totalmente con la de Moisés y los profetas, aunque pone el listón demasiado alto y exige, por tanto, un enorme esfuerzo a los hombres. Su ética puede ser considerada como un ideal para todas las personas, ofreciendo así en cierto modo una imagen anticipada del *mundo futuro*. La ética judía, en cambio, ha sido concebida precisamente para *este mundo* y en él debe realizarse. Por eso, Israel no aceptó nunca las enseñanzas de Jesús. Para Klausner es indudable que Jesús estaba convencido de su mesianidad. Pero en cuanto Mesías es sólo el instrumento de la redención por Yahveh y de ningún modo el Redentor (Dios). En el último capítulo de su libro sintetiza Klausner su juicio sobre Jesús con las siguientes palabras:

«Su doctrina moral es un sistema ético ele-

14. H.G. Enelow, *A Jewish View of Jesus*, Nueva York 1920, 181, cit. por Lapide 133.

15. Enelow 166.

16. J. Klausner, *Jeschu Ha-notzri*, Jerusalén 1922; trad. inglesa en 1925; edic. alemana: *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, Berlín 1930.

vado, más selecto y original cuanto a la forma que ningún otro sistema hebreo. También son incomparables sus magníficas parábolas. La agudeza y la brevedad de sus sentencias y de las expresivas comparaciones convierten sus ideas, en una medida excepcional, en propiedad de todos. Y si algún día esta ética consigue desprenderse de su envoltura mística y taumatúrgica, el libro de la ética de Jesús se convertirá en uno de los más preciados tesoros de la literatura judía de todos los tiempos»<sup>17</sup>.

En la misma línea que Klausner se mueve el último gran rabino de la comunidad de Berlín, Leo Baeck (1873-1956), que entiende e interpreta «el Evangelio como documento de la historia de la fe judía» (tal como reza el título de uno de sus importantes trabajos). La tradición evangélica *originaria* no contiene, según Baeck, «otra cosa sino la tradición entera del mundo judío de aquella época»<sup>18</sup>. El Evangelio «es un libro judío. (...) porque el aire puro que lo penetra y en el que respira es el de la Santa Escritura, porque domina en él el espíritu judío, y sólo este espíritu, porque está impregnado por la fe y la esperanza judías, por el sufrimiento y las necesidades judías, por el saber y las expectativas judías y sólo por ellas; un libro judío entre libros judíos»<sup>19</sup>.

17. *Ibidem* 21934, 574.

18. L. Baeck, *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*, Berlín 1938, 30.

19. *Ibidem* 70.

Si Jesús se entendió a sí mismo como Mesías (cosa que ocurrió en otras muchas personas) esto no significa que *sea* el Mesías, sino sólo que quería traer el Reino de Dios, que aún no ha llegado: «En el antiguo Evangelio que así se abre aparece ante nosotros un hombre de nobles rasgos que vivió en la tierra de los judíos en días agitados y tensos y ayudó y actuó, padeció y murió, un hombre del pueblo judío, con comportamiento judío, en la fe y la esperanza judías, cuyo espíritu habitaba en las Sagradas Escrituras, que pensaba y meditaba en ellas, que proclamó y enseñó la palabra de Dios, porque Dios le había concedido oír y predicar. Está ante nosotros un hombre que se ganó de entre su pueblo discípulos que buscaban al Mesías, al Hijo de David, al prometido, y le hallaron a él y a él se unieron, que creyeron en él, hasta que él comenzó a creer en sí mismo, hasta que entró en la misión y en el destino de su tiempo y en la historia de la humanidad. Fue tal su influencia sobre estos discípulos que creyeron en él incluso después de su muerte, de modo que tuvieron la certeza existencial de que, como había dicho el profeta, “al tercer día resucitó de entre los muertos”. En esta antigua tradición aparece ante nosotros un hombre que muestra en todas las líneas y en todos los trazos de su ser rasgos judíos, en los que se manifiesta de modo auténtico y absolutamente claro cuanto hay de puro y de bueno en el judaísmo, un hombre que, tal como fue, sólo pudo surgir

en el suelo del judaísmo y sólo en este suelo pudo conquistar discípulos y seguidores tal como éstos fueron; un hombre que sólo pudo vivir y morir aquí, en estos ámbitos judíos, en la seguridad y el anhelo judíos: un judío entre judíos»<sup>20</sup>.

En parecidos términos se expresa el filósofo de la religión judía Martin Buber (1878-1965). Para él, el mensaje de Jesús es originariamente judío; al igual que el Antiguo Testamento y el judaísmo, Jesús anuncia el Reino de Dios, la fe en y la conversión a Dios. Gracias a esta conexión de Jesús con su propia fe pudo ver Buber en Jesús a «mi gran hermano»: «Mi relación personal, fraternalmente abierta, con él es cada vez más fuerte y más pura y hoy le veo con mirada más pura y más fuerte que nunca. Tengo hoy más certeza que nunca de que le corresponde un puesto mayor en la historia de la fe judía y que este puesto no puede ser descrito con ninguna de las categorías habituales.» Y prosigue: «Que la cristiandad le haya considerado y le siga considerando Dios y Redentor me ha parecido siempre un hecho de la máxima importancia que, en atención a ellos y a mí mismo, debo intentar comprender....»<sup>21</sup>

Con estas palabras expresa Buber lo que Schalom Ben-Chorin (nac. en 1913), uno de los

20. Ibídem 69s.

21. M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zurich 1950; reimpresión en *Werke*, vol. 1, Munich-Heidelberg 1962, 652-782; 657.

más destacados campeones en favor de unas mejores relaciones entre judíos y cristianos, formulaba en los siguientes términos en su libro *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht* (publicado por primera vez en 1967): «La fe de Jesús nos une, la fe en Jesús nos separa»<sup>22</sup>. Por un lado, el libro de Ben-Chorin es un apasionado reconocimiento de Jesús, el hermano judío; por otro, es un radical rechazo del *Kyrios* y Mesías cristiano. El autor confiesa haberse esforzado por conocer bien la raíz básica del cristianismo, el Evangelio, y que «topó aquí con un precioso trozo de su propio campo» (pág. 191). Jesús sería comparable al hijo pródigo de la conocida parábola: «Él mismo, el narrador de esta parábola, se convirtió, ciertamente muy en contra de su voluntad, en “el hijo pródigo, el hijo perdido de Israel”. Durante casi dos mil años ha permanecido en tierra extranjera, mientras que su hermano mayor, el pueblo judío, seguía bajo la severa disciplina del Padre. Pero ahora parece haberse iniciado el proceso de vuelta de Jesús al pueblo judío» (pág. 81).

«Jesús de Nazaret ha vivido y sigue viviendo no sólo en su Iglesia, que se refiere a él (dicho con mayor realismo: en las numerosas Iglesias y sectas que le reclaman), sino también en su pueblo, cuyo martirio personifica. ¿No se ha

22. Ben-Chorin (nota 1) 11. En la cita que sigue se indica entre paréntesis las páginas. Cf. el análisis crítico de Th. Pröpper, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens*, Maguncia 1976, 70-94.

convertido acaso el Jesús que muere en la cruz padeciendo y perdonando en parábola de todo el pueblo que, sangrientamente azotado, pende de nuevo y siempre de la cruz del odio a los judíos?» (pág. 24).

Según Ben-Chorin, Jesús se movía en la línea de los doctores de la ley de su tiempo y, aunque en definitiva no se le puede adscribir a ningún partido o corriente religiosa judía, tenía muchas cosas en común con los fariseos. Ben-Chorin toma muy en serio las curaciones de enfermos; para él, fueron fruto de un poder de sugestión (pág. 50). En estrecha relación con este poder estuvo su actividad docente, que Jesús ejerció ciertamente «con mayor autoridad que la que los demás reclamaban para sí» (pág. 14) y que llevó de una fe exterior a una «interiorización de la ley», «aspecto en el que el amor constituye el elemento decisivo y motor» (pág. 15): Jesús «no fue un dogmático ni un sistemático, porque era judío. Habló y actuó a partir de situaciones reales y pretender absolutizar sus sentencias aisladas es hacerle violencia» (pág. 63).

Ben-Chorin insiste constantemente en el enraizamiento de Jesús en la tradición judía. Así, por ejemplo, en el sermón de la montaña descubre «un segmento de las enseñanzas judías que se inserta orgánicamente en la tradición del judaísmo rabínico, aunque son perceptibles algunos rasgos individuales del predicador» (pág. 55). Otro tanto puede decirse de los discursos

en parábolas («Jesús, que era total y enteramente un judío inserto en la tradición de la patria judía, se mantiene, también aquí, dentro de la tradición» pág. 75); de la oración que enseña a sus discípulos («una oración judía desde la primera a la última palabra», pág. 91); de su anuncio del Reino de Dios («pieza clave del mensaje profético», pág. 125).

Ni siquiera la fiesta del Seder (la «última cena») es, para Ben-Chorin, «algo completamente nuevo, sino la renovación de una antiquísima tradición» (pág. 128). En este contexto, expresa la opinión «de que Jesús no se entendió a sí mismo como Mesías», lo que, por otro lado, no excluye «que sintiera que estaba destinado al sacrificio. Que más tarde este sacrificio recibiera el predicado de *mesiánico* pudo ser una interpretación posterior y amplificada del suceso» (pág. 130). De todas formas, Jesús quiso «añadir a esta comida en recuerdo de la salida de Egipto el recuerdo de su propio sacrificio» (pág. 140). Pero tampoco «mediante este sacrificio voluntariamente aceptado» pudo traer Jesús el Reino de Dios y precisamente por eso es «desde el punto de vista judío un errante trágico, cuyos ojos se cegaron por amor a Israel», lo que, por otra parte, «en nada disminuye su grandeza» (pág. 23). Ben-Chorin aduce también como prueba de que Jesús se equivocó el hecho de que no se percibe en parte alguna la redención en que los cristianos creen: «Nosotros seguimos esperando la redención plena

(...) y no conocemos ningún enclave de redención en medio del mundo irredento»<sup>23</sup>.

Para Ben-Chorin Jesús es un *judío ejemplar* y sólo judío. Los cristianos ven en Jesús de Nazaret al *Kyrios* y Cristo exaltado. Pero —según Ben-Chorin— «nosotros no tenemos nada que ver con él» (pág. 188). En efecto, «sólo a través de Pablo participa decisivamente el judaísmo de la diáspora helenista en la formación del *kerygma*, del depósito de la tradición cristiana». Pero «Jesús y sus discípulos eran judíos. Sólo y radicalmente judíos» (pág. 189).

Jesús es, además, un *hombre ejemplar* y sólo hombre. Fue justamente en el Huerto de los olivos donde mostró su humanidad total. «Aquí un hombre tiembla por su vida. Y en esta hora de angustia Jesús está especialmente cerca de nosotros. Me resulta incomprensible cómo puede entenderse esta tragedia humana sobre el telón de fondo del dogma de las dos naturalezas de Cristo: Dios verdadero y hombre verdadero» (pág. 148). Jamás se le habría ocurrido a Jesús «pedir a los discípulos que le adorasen» (pág. 92). Incluso en el caso de que en Jesús «pueda aparecer acá y acullá un barrunto de vocación mesiánica como problema no resuelto de su existencia», «ni para el historiador ni para el judío cabe la posibilidad de plantearse la pregunta de la divinidad de Jesús» (pág. 13).

23. Schalom Ben-Chorin, *Jesus im Judentum*, Wuppertal 1970, 67.

Para Ben-Chorin el destino de Jesús concluye, obviamente, con su muerte. En cambio, con el descubrimiento del sepulcro vacío «comienza la historia de Jesús» (pág. 186). Ben-Chorin aduce argumentos estricta y rigurosamente históricos. Pero precisamente por ello resulta sorprendente que la fe pascual de los discípulos —que él mismo considera históricamente constatable, en oposición a la resurrección de Jesús—, no le parezca objeto interesante de mayor análisis. El hecho de que, según la concepción judía, Jesús fuera un fracasado (pág. 23) y fuera considerado como maldito de Dios debido a su género de muerte en cruz (cf. Dt 21,22: «Un colgado es una maldición de Dios»), plantea inexorablemente la pregunta de cómo luego sus discípulos —¡también judíos! (pág. 189)— consiguieron proclamar a aquel hombre como Salvador del mundo y Redentor del género humano.

Como para Schalom Ben-Chorin, también para Pinchas Lapide (nac. 1922)<sup>24</sup> Jesús es una encarnación de Israel y de su destino: «Para los

24. P. Lapide, *Der Rabbi von Nazareth*, Tréveris 1974; ídem, *Juden und Christen*, Zurich-Einsiedeln-Colonia 1976; ídem, *Auferstehung. Ein jüdisches Glaubensbekenntnis*, Stuttgart-Munich 1977; H. Küng y P. Lapide, *Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, Stuttgart-Munich 1976; P. Lapide y J. Moltmann, *Jüdischer Monotheismus - Christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch*, Munich 1979; P. Lapide y C.F. von Weizsäcker, *Die Seligpreisungen. Ein Glaubensgespräch*, Stuttgart-Munich 1980; P. Lapide y K. Rahner, *Heil von den Juden? Ein Gespräch*, Maguncia 1983. En las páginas que siguen estas obras se citan por su título resumido, indicando, entre paréntesis, las páginas citadas.

judíos, que siempre han sido perseguidos, que han sido siempre las primeras víctimas de la injusticia y del odio de los hombres dondequiera hayan aparecido en la historia universal, que han tenido que llevar muy a menudo la cruz —en la que los cristianos creen— y han podido, a pesar de todo, afirmarse, frente a todo poder y violencia, como el resto santo, ¿qué mejor encarnación puede hallar Vd. de este pueblo judío que la de aquel pobre rabino de Nazaret? *Eli, Eli, lama sabactani* no es sólo el salmo de David, ni la exclamación de Jesús en la cruz, sino, casi me atrevería a decir, el *leitmotiv* de cuantos tuvieron que ir a Auschwitz y Maidanek» (*Widerstreit*, pág. 17).

La predicación y la conducta de Jesús están entera y totalmente ancladas en el judaísmo contemporáneo. Así, Lapide indica «que el padrenuestro viene a ser una síntesis de la liturgia sinagoga, todo el Sermón de la Montaña, incluido el amor a los enemigos, ha sido construido con elementos rabínicos y que prácticamente todas las parábolas de Jesús sólo alcanzan su sentido pleno sobre su trasfondo judío» (*Heil*, pág. 60).

Jesús fue absolutamente «fiel a la ley»; «nunca ni en ningún lugar transgredió la ley de Moisés ni incitó de ninguna manera a trasgredirla» (*Widerstreit*, págs. 25-26). Es cierto que —como otros rabinos contemporáneos— «reinterpretó algunas sentencias», lo que, por lo demás, «le hizo aún más rabino» (*ibidem*, pág. 34).

«Jesús mantuvo una armonía de contraste con el judaísmo de su tiempo y ambas partes de esta afirmación le hacen para mí aún más genuinamente judío, diría casi que únicamente judío. ¿Por qué? Es claro que fue judío de espíritu en seis cosas al menos; en su esperanza, en su escatología, en su *ethos*, en su ciega confianza en Dios, en su impaciencia mesiánica de la mejor extracción judía y *last not least* en sus sufrimientos judíos. Todo esto puede deducirse sin dificultad de los cuatro Evangelios. También el hecho de hallarse a menudo en contraste con su medio ambiente le hacía judío, porque no conozco ninguna lumbrera judía, desde los tiempos de Moisés, que no haya provocado viva resistencia en el seno de su pueblo. La más grande de todas las figuras judías ha sido Moisés. Pero lea Vd. por favor, el libro del Éxodo y verá cómo aquel pueblo judío provocó al menos seis veces la irritación de su jefe y legislador, estuvo casi siempre amotinado contra él y se alzó dos veces en abierta rebeldía en el desierto, hasta el punto de poner en peligro su vida. Otro tanto puede decirse de una docena de otros grandes judíos que sólo mucho más tarde (como ocurre entre Vds. en la Iglesia), siglos después de su muerte, fueron proclamados “santos”. Que Jesús creó un fuerte contraste, que tuvo enemigos y adversarios, esto es una de las pruebas más concluyentes de su grandeza, no de su no judaísmo» (*Widerstreit*, pág. 235s).

Lapide no tiene nada que oponer a que tam-

bién los cristianos se apoyen en Jesús, «pero entonces deben considerarse como “agregados”, como “incorporados” al pueblo de la alianza, como “conciudadanos”, “coherederos” y “copartícipes de la promesa” en terminología de Pablo (Ef 2,19; 3,16), no como sucesores, usurpadores, expropiadores o incluso “herederos” de un Israel todavía vivo y rebosante de salud. Porque sólo se puede heredar, según el diccionario, de quien ha muerto» (*Heil*, pág. 65).

Por lo que hace a la persona de Jesús, queda sin respuesta para los judíos la pregunta de si «su acción se agota en su ser judío, piadoso y temeroso de Dios. Con otras palabras: ¿Era sólo un predicador itinerante, un fariseo, un narrador de parábolas?» (*Juden und Christen*, pág. 65).

Lapide no alcanza a dar una respuesta clara y terminante a esta pregunta. *Por un lado*, el Nazareno es para él sólo un hombre, aunque realmente excepcional: «Desde hace treinta años me vengo ocupando de él (Jesús), de su doctrina y de la historia de sus actividades, pero son muchos los enigmas que siguen sin respuesta, veo borrosos algunos de sus rasgos y su exacta identidad escapa a toda investigación. (...) Si la conversión de la humanidad al Dios de Israel es la meta penúltima de la historia universal, entonces la conversión de algunos miles de millones de hombres, hecha en nombre de Cristo, es un importante paso ade-

lante en esta dirección de la salvación. Yo no puedo reconocer en Jesús ni al Mesías de Israel ni al Redentor de un mundo todavía irredento, pero que Dios se sirvió de él para dar un paso adelante, para conseguir un progreso en el camino de la redención, es un hecho de profunda trascendencia teológica. No puedo aceptar su nacimiento como encarnación de Dios —en el sentido cristiano de la palabra— pero su ejemplar modo de ser humano, como *vere homo*, que tiene mucho que decirnos, que puede ayudarnos a un más noble modo de ser humanos, todo esto ofrece base y fundamento para nuevas conversaciones» (*Heil*, pág. 92s).

*Por otro lado*, no puede excluirse de *antemano*, desde el punto de vista judío, que Jesús pudiera ser el Mesías: «Los cristianos afirman que es el Salvador del mundo. Los judíos dicen que para ellos no es —o al menos todavía no— el Mesías de Israel» (ibídem, pág. 107). En su larga conversación con Karl Rahner, Lapide ha formulado del siguiente modo el significado concreto de las anteriores palabras: «La Iglesia reza todos los días por la parusía de Cristo, la sinagoga por la venida del Mesías. Como tanto en la soteriología cristiana como en las enseñanzas judías sobre el Mesías sólo puede haber un único y universal Salvador, el tan ardientemente esperado debe ser nuestro común Redentor. Que se trate de Jesús de Nazaret es para Vd. una certeza, para mí una posibilidad que no puede excluirse. Nada más, aun-



que también nada menos. Así, pues, no se da aquí un no judío frente a un sí cristiano, sino un sí cristiano frente a un humilde signo de interrogación judío» (*Heil*, pág. 88s).

Para los cristianos, la resurrección de Jesús es una confirmación de que es el Salvador prometido. En el judaísmo en cambio la idea de la resurrección no está unida a la espera de la salvación mesiánica (*Auferstehung*, pág. 93). Tan sólo el cumplimiento escatológico aducirá la prueba de si Jesús es el Mesías. Hasta entonces, según Lapide, la pregunta se mantendrá en suspenso.

Con esto ha realizado Lapide el máximo acercamiento posible al cristianismo que puede hacer un seguidor del judaísmo sin al mismo tiempo renunciar a su fe. Y no puede hacer esto último mientras la historia universal parezca contradecir la fe en el Redentor de los cristianos, y dar más bien la razón a los judíos, que *siguen esperando* la redención mesiánica (*Heil*, pág. 79s).

Se acerca también a la figura de Jesús con un gran respeto, riqueza de conocimientos y capacidad sensitiva David Flusser, profesor de ciencias neotestamentarias de Jerusalén<sup>25</sup>. Mientras que Ben-Chorin, en su libro sobre Jesús, se refiere preferentemente al Evangelio de

---

25. D. Flusser, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek 1968; vers. cast.: *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Cristiandad, Madrid 1975; cf. también Dantine (nota 3), 38-41.

Juan, la exposición de Flusser se basa sobre todo en los sinópticos. Es evidente que para él Jesús sólo puede ser entendido desde su medio ambiente judío. Como para Ben-Chorin, también para Flusser la ética radical del amor fue la razón auténtica de que Jesús provocara la oposición de las autoridades de su tiempo, y esto aunque la conducta de Jesús sobre este punto no suponía en modo alguno una ruptura con la tradición judía, sino que, por el contrario, su comportamiento se explica precisamente desde esta tradición: «Con el antiguo material escrito judío se podría componer fácilmente todo un Evangelio sin que procediera de Jesús ni una sola palabra.» Ciertamente Flusser concede a renglón seguido: «Pero sólo podría hacerse porque poseemos ya realmente ese Evangelio» (pág. 70). Ello no obstante, atribuye a Jesús una cierta singularidad, en relación sobre todo con el hecho de que es «el único judío antiguo por nosotros conocido que ha anunciado no sólo que estamos al borde del tiempo final, sino que ha comenzado ya el tiempo nuevo» (pág. 87).

Flusser describe a Jesús como judío de piedad legal, pero no se atreve a excluir que el mismo Jesús, en el curso de un desarrollo interior, llegara a entenderse como Hijo del hombre en el sentido de un Redentor y —posiblemente— incluso como Mesías, aunque equivocándose respecto del cometido de su misión. De todas formas, a la persona de Jesús le compete una significación historicosalvífica en cuanto que

ha mostrado a la humanidad, de manera ejemplar, el camino hacia el ser humano perfecto.

Ninguna de las interpretaciones de Jesús hechas por Joseph Klausner, Leo Baeck, Martin Buber, Schalom Ben-Chorin, Pinchas Lapide y David Flusser franquea la frontera marcada por el dogma eclesial del Dios-hombre Jesús. Las interpretaciones judías de Jesús no se interesan por el *vere Deus* (la divinidad verdadera de Jesús). O mejor dicho: se interesan por este tema en la medida en que tienen que rechazarlo. Pueden, no obstante, aportar mucha luz para una más profunda comprensión del *vere homo* (la humanidad verdadera), como ha observado Heinrich Fries, no sólo «en lo referente al hombre, sino también en lo referente al judío Jesús, a su fe, su mensaje del reino y del reinado de Dios». «Los problemas, ley y evangelio, ley y gracia, la redención aún no completada, adquieren nueva vida bajo una nueva forma»<sup>26</sup>. Precisamente la insistencia en la vinculación de Jesús con el judaísmo pone especialmente en claro que el Antiguo Testamento es una de las claves para la comprensión de la literatura neotestamentaria. El cristiano se negará, por razones bien comprensibles, a suscribir la tesis que ve en Jesús sólo al hijo perdido que, al cabo de casi dos milenios, vuelve a la casa del Padre. Y

---

26. H. Fries, «Zeitgenössische Grundtypen nichtchristlicher Jesusdeutungen», en L. Scheffczyk (dir.), *Grundfragen der Christologie heute* («Quaestiones disputatae», vol. 72), Friburgo 1975, 36-76; 69.

negará asimismo que en este enorme retraso también la Iglesia tiene su parte de culpa, porque impidió a menudo que los judíos pudieran ver al verdadero Jesús. Y, sin embargo, el Concilio Vaticano II lo admite implícitamente, aunque habría que preguntarse si no debería haber sido algo más explícita esta confesión de culpabilidad<sup>27</sup>.

El regreso de Jesús no sólo a la casa del Padre, sino también a su patria, ha acontecido también a otro nivel.

Tras un período plurisecular, durante el cual los escritos judíos no mencionaron nunca o casi nunca a Jesús, ya sea a causa de la legislación judía o por temor a las medidas punitivas de la Iglesia, los recientes libros de texto israelíes le dedican espacios a veces muy detallados.

Pinchas Lapide ha analizado la información suministrada por diez libros de historia judíos utilizados en Israel en el período 1946-1971 acerca del origen de Jesús, de Juan Bautista, el mensaje de Jesús y su pretensión de ser el Mesías, su juicio, condena y crucifixión, y también acerca de los Evangelios y del cristianismo primitivo<sup>28</sup>. He aquí un resumen de sus conclusiones:

«1. En ningún lugar se responsabiliza a Jesús del odio a los judíos por parte de los cristia-

---

27. *Nostra aetate*, Declaración sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas, n.º 4.

28. Lapide, *Ist das nicht Josephs Sohn?* (nota 2), 47-80.

nos ni se extraen conclusiones retrospectivas de la Iglesia al Nazareno en perjuicio de este último.

»2. El ser judío de Jesús, que todos los textos dan por evidente, lleva a diversas interpretaciones de su misión histórica —pretensión de ser el Mesías, anunciador del fin de los tiempos, seductor del pueblo, predicador moral o rebelde patriota contra el yugo romano— pero el resultado es siempre una inequívoca identificación, más o menos acentuada, con el Nazareno cuando se habla de su muerte martirial en la cruz decretada por los romanos.

»3. Aunque algunos textos hablan de “desviaciones” de Jesús respecto del judaísmo normativo de su tiempo, predominan con mucho las reflexiones sobre su fidelidad a la ley, sus vinculaciones a la Biblia y su *ethos* judío. (...)

»Con la única excepción de los Evangelios —o de sus fuentes—, descritos, con razón, como documentos de la fe judía, los actuales libros de textos israelíes ofrecen, sin lugar a dudas, la imagen más simpática de Jesús nunca antes presentada a ninguna otra generación de niños judíos durante su etapa escolar» (pág. 78s).

Lapide concluye su análisis con la siguiente pregunta: ¿No podría la imagen de Jesús judía del actual sistema educativo de Israel servir de modelo de tolerancia para que la enseñanza de los países cristianos ofreciera una imagen realmente más cristiana de los judíos? (pág. 80).

## Novela y poesía judía sobre Jesús

En los últimos decenios han sido varios los escritos judíos que se han enfrentado con la figura de Jesús.

Deben mencionarse aquí, en primer término, las novelas de corte histórico o psicológico que, desde los años cuarenta a los sesenta, pretendían satisfacer el interés histórico y la curiosidad arqueológica de los lectores de aquel tiempo y saciar a la vez su hambre metafísica.

Pertenece a este género literario la muy leída y muy vivamente discutida novela *Der man fun Notzers* (1939; en alemán: *Der Nazarener*, 1957; nueva edición: *Jesus. Der Nazarener*, Zurich 1987) de Schalom Asch (1880-1957). El autor recurre a la exposición indirecta. En el enfrentamiento entre Jochanan, discípulo de Nicodemo (que narra en primera persona) y Pan Viadomsky, que había estado destinado en Jerusalén como centurión, se va perfilando una imagen de Jesús que para un lector cristiano resulta absolutamente ortodoxa. Como Jesús propugna una renovación de la fe judía, es condenado a muerte en un proceso ilegal. Esta novela le valió a Asch muy duras críticas de parte sobre todo de los judíos ortodoxos procedentes de Europa oriental. Se le echaba en cara que defendía el cristianismo y apoyaba, por tanto, la herejía y que incitaba a los lectores a la conversión.

También podía haber surgido de una pluma

cristiana la novela *Der Meister* (1952) de Max Brod (1884-1968). Este autor recurre a menudo, como Asch, a la exposición indirecta, pero a veces se sitúa también por encima de sus figuras y describe a Jesús desde el punto de vista del narrador que conoce toda la trama. Jeshua (Jesús), el protagonista, está en cierto modo como rodeado por otras tres figuras, lo que le permite al novelista describir su figura desde varios planos. Interviene, en primer lugar, el griego Meleagro, un intelectual de fría y penetrante inteligencia, que ocupa el cargo de secretario de Poncio Pilato en Jerusalén. Coincide en la ciudad con Jehuda (Judas), nihilista, muy dado a los estudios en una etapa anterior y ahora unido al Maestro, porque ve en él a un profeta de calamidades que lleva al mundo a la destrucción. La tercera figura importante junto al Maestro es su hermanastra Schoschana, incapaz de corresponder al amor de Meleagro. Espera el Reino de Dios anunciado por su hermanastro. Pero este anuncio es erróneamente interpretado por la mayoría de sus seguidores como una incitación a la rebelión contra los romanos. Jesús es finalmente traicionado, detenido y condenado. Schoschana halla la muerte cuando intenta salvar a su hermano, camino del Gólgota. Meleagro se retira a Galilea y se une allí a los discípulos del Maestro. En esta novela se describe a Jesús como un profeta judío dentro del marco de la tradición. La pregunta sobre su mesianidad no se plantea tanto desde

la perspectiva del autor cuanto desde la de sus figuras, y recibe de éstas respuestas muy diversas. Gracias a este recurso, ningún lector, sea judío o cristiano, ve heridos sus sentimientos.

La novela *Bamich'ol hazar* («La senda estrecha», 1938), de Ahron Abraham Kabak (1880-1944) pasa por ser «una de las descripciones más convincentes del Maestro judío de Galilea»<sup>29</sup>. Kabak presenta un Jesús profundamente enraizado en su pueblo, al que quiere descubrir —así como a toda la humanidad— la salvación. Su predicación se basa hasta tal punto en la de los profetas paleotestamentarios que muy bien se le puede tomar como uno de ellos. Toda su predicación tiende a despertar y confirmar la fe en el Dios vivo. Así lo expresa claramente al autor al final del diálogo entre Jesús y Nicodemo, que se desarrolla pocas horas antes de su detención, y con el que se pone punto final a la novela.

«¡Nakidom, hermano mío! ¡No hay muerte en el mundo! Hay tan sólo un tránsito de una vida a otra. (...) Cuando todos los hombres de todas las tierras no crean ya en la muerte y pongan su fe en el Dios único y vivo que habita en ellos y fuera de ellos, en esa cruz y en el crucificado —y también en los crucificadores— entonces, Nakidom, ah, entonces...»<sup>30</sup>

29. P. Navé, *Die neue hebräische Literatur*, Berna 1962, 96; cf. la opinión de P. Lapede, *Ist das nicht Josephs Sohn?*, 38: «Evidentemente la mejor novela sobre Jesús de toda la literatura hebrea».

30. Cit. por Lapede, *Ist das nicht Josephs Sohn?* 42. En el primer

El escritor judío Frank Andermann (nac. en 1909) polemiza contra judíos y cristianos en su novela *Das grosse Gesicht* (Munich 1970), basada en parte en experiencias autobiográficas. El narrador en primera persona, Alfred Rubin, judío de nacimiento, proyecta las experiencias de su persecución sobre el judío perseguido Jesús. Su suerte personal como combatiente judío de la resistencia de la época del nacionalsocialismo le llevó a entender a Jesús como protagonista de la resistencia judía. Por consiguiente —como dice Rubin en su reconstrucción de los hechos— hubo simplemente que borrar «todo cuanto no era directo dato biográfico, todo lo milagroso y misterioso, todo lo teñido de teología e inventado con fines de fe, toda la leyenda tejida en torno al predicador y taumaturgo itinerante» (págs. 103s). Queda, pues, una figura que se transforma de provinciano de 30 años de edad en decidido partisano y que jamás pensó en su resurrección (inventada por los evangelistas), sino en la rebelión. Encargó a Pedro y Judas que le traicionasen para que la atención se desviara del grupo de resistentes galileos y poder salvar así la causa común. Andermann resume, por tanto, una tesis que ya habían presentado con anterioridad Joel Carmichael (*The Death of Jesus*, Nueva York 1963) y Robert Eis-

---

capítulo de esta obra («Jesús en la literatura hebrea»), menciona el autor otros ejemplos (narraciones cortas, baladas, cuentos), en los que se habla, de una manera más o menos extensa y expresa, de Jesús.

ler (*Jesus Basileus ou basileusas. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung von Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten*, Heidelberg 1929-1930). Estos autores rechazan con sólidos argumentos la acusación de que los seguidores de Jesús le habían convertido en «una triste figura» (pág. 88). De todas formas, tampoco los representantes de la fe judía pueden sentirse felices con la tentativa de Andermann de reconquistar a Jesús para el judaísmo: su Jesús es un hombre sin fe.

Hay también huellas de Jesús en algunas de las más célebres composiciones de poetas judíos contemporáneos. Recordaremos aquí los nombres de Nelly Sachs (1891-1970: *Immer noch Mitternacht; Dornengekrönt; David*) y de Paul Celan (1920-1970: *Tenebrae; Psalm; Mandorla*). Pero también merece un recuerdo Hilde Domin (nac. en 1912). Unas pocas líneas de su composición extensa sobre Jesús *Ecce Homo* pueden ser representativas de la lírica judía de nuestro tiempo sobre el tema de Jesús:

Menos que la esperanza en él.  
Éste es el hombre  
de un solo brazo  
siempre.  
Sólo el Crucificado  
ambos brazos  
ampliamente extendidos  
el yo estoy aquí<sup>31</sup>.

---

31. H. Domin, «Ecce Homo», en *Ich will Dich* (Poesías), Munich 1970, 19. Hay ejemplos literarios de acercamientos a Jesús por parte de

## Resultados, preguntas, consecuencias

Pueden retenerse en síntesis algunos resultados, preguntas y consecuencias.

Es un hecho innegable que, en los decenios últimos, se ha despertado de nuevo el interés de los judíos por Jesús y que este interés, considerado en su conjunto, no obedece a intenciones polémicas. Tras varios siglos de negación de la ciudadanía judía a Jesús, filósofos de la religión, eruditos, estudiosos y literatos israelíes le conceden de nuevo esta carta de naturaleza. Ven incluso en él una lumbrera del judaísmo. De todas formas, estas afirmaciones sólo son válidas respecto de algunos aislados, aunque importantes, representantes del judaísmo. Varios de ellos (p.e. Ben-Chorin, Lapidé) han indicado que en el destino de Jesús se refleja el destino del pueblo judío. Jesús se convierte así en el prototipo de los judíos perseguidos, su pasión en símbolo de los padecimientos de su pueblo. Así lo ha expresado, de manera patética, el pintor judío oriental Marc Chagall en su *Crucifixión blanca* (1938): en medio de cadáveres de judíos asesinados, de casas destruidas, de sinagogas en llamas y rollos de la tora quemados, cuelga de la cruz Jesús, vestido con el *tallit*, el manto de oración judío.

---

los judíos en K.-J. Kuschel (dir.), *Der andere Jesus. Ein Lesebuch modernerer literarischer Texte*, Zurich-Einsiedeln-Colonia-Gütersloh 1983, 351-386.

El actual interés de los judíos por Jesús se centra en *lo que* el Nazareno enseñó y en *cómo* vivió, no en *quién* fue según la interpretación cristiana.

En este contexto ha enunciado el exegeta Franz Mussner una pregunta que no ha sido seriamente analizada por la teología cristiana, a pesar de su fundamental importancia para el diálogo judeo-cristiano: «¿Podía Israel reconocer a Jesús en el sentido en que le ha entendido el posterior dogma cristológico?»<sup>32</sup> Mussner indica que en los enfrentamientos acerca de su misión, el «oscuro origen de Jesús desempeñó un papel nada insignificante» (pág. 313), porque Israel «no pudo conciliar entre sí su origen y sus pretensiones» (pág. 320) y que «en una de las más duras escenas, que Marcos conocía a través de material antiguo» (pág. 314), incluso los parientes de Jesús estaban convencidos de que «se hallaba fuera de sí» (Mc 3,20s). Si, pues —se pregunta Mussner—, la misión mesiánico-divina de Jesús permanecía oculta incluso para sus parientes más cercanos, «¿cómo podía reconocerle más tarde todo Israel?» (pág. 315). Esta pregunta aparece aún más justificada cuando se piensa que la Iglesia pretende apoyar su posterior confesión de Cristo a partir de la *comprensión que Jesús tenía de sí* y no a partir de

---

32. F. Mussner, *Traktat über die Juden*, Munich 1979, 310-335; 310; vers. cast.: *Tratado sobre los judíos*, Sígueme, Salamanca, 1983. En las citas que siguen se indican entre paréntesis las páginas.

las concepciones judías sobre el Mesías prevalentes en aquel tiempo. Dicho de otro modo, la mayoría de los coetáneos y correligionarios de Jesús no podían identificarle con el Mesías, porque depositaban en este concepto unas expectativas muy diferentes. «En particular el “dogma” cristiano de que el Jesús de Nazaret *crucificado* es el Mesías prometido fue y sigue siendo un “escándalo” para los judíos (cf. 1Cor 1,24). Y los cristianos deben comprenderlo» (pág. 317). No debe olvidarse, por supuesto, la acusación de endurecimiento lanzado por Pablo contra Israel (cf. Rom 11, 28-32). Pero el apóstol se limita a comprobar la desobediencia de Israel, sin preguntarse por sus causas y sus razones últimas. «No se habla de una prueba de culpabilidad» (pág. 331). Pablo no aduce argumentos antropológicos o psicológicos, sino puramente teológicos: los caminos por los que el plan salvífico de Dios consigue, *a pesar de todo*, sus objetivos, son inescrutables (cf. Rom 11,32s).

Hay, por supuesto, judíos que han abrazado el cristianismo. Son ejemplos bien conocidos el del rabino supremo de Roma, Italo Zolli (propiamente: Israel Zoller), que se bautizó el 13 de febrero de 1945, con el nombre de su padrino Eugenio Pacelli (Pío XII); la pedagoga Edith Stein, que halló la senda hacia la fe católica leyendo la autobiografía de santa Teresa de Jesús; la filósofa Simone Weil, que expresamente rehusó bautizarse en signo de solidaridad con los que no hallaban el camino a la Iglesia.

Pero estas conversiones no pasan de ser una excepción. Ello es debido, básicamente a la confesión de Cristo, fundamentada en el Nuevo Testamento, que le proclama Dios verdadero de Dios verdadero, de la misma y única esencia que el Padre, mediador entre Dios y los hombres, Redentor de la humanidad... Este tipo de afirmaciones es de todo punto inadmisibles para la mayoría de los judíos. La razón más decisiva de este rechazo ha sido formulada por el filósofo de la religión, el judío Franz Rosenzweig (1886-1929), con las siguientes palabras: «Estamos de acuerdo en lo que significan Cristo y su Iglesia en el mundo: nadie llega al Padre sino por él. Nadie *llega* al Padre —pero la cosa es distinta cuando no se necesita llegar al Padre, porque ya se *está* en él—. Y éste es el caso del pueblo de Israel (no de cada judío en particular)»<sup>33</sup>.

Habla también en contra de la mesianidad de Jesús, visto en la perspectiva judía, el hecho de que nuestro mundo sigue irredento. Ya los rabinos medievales aludieron a ello. Para los cristianos, en cambio, la redención y, por tanto, la salvación se han hecho *ya* visibles en Jesús, aunque *todavía* no se han realizado en su plenitud. La afirmación de Pablo de que «toda la creación gime hasta el día de hoy y tiene dolores de parto» (Rom 8,22) no habla, según la interpretación cristiana, contra el Redentor,

33. F. Rosenzweig, *Briefe*, Berlín 1935, 73.

sino contra los redimidos que no han aceptado, o sólo lo han hecho parcialmente, la nueva posibilidad de vida abierta por Jesús y han rechazado, por tanto, el don de la redención.

No se ha producido acercamiento entre judíos y cristianos *en el campo dogmático*. Pero gracias a la atención que algunos pensadores judíos han dedicado a la persona de Jesús, los cristianos comenzaron a reflexionar de nuevo sobre las raíces de su confesión. Mientras que los judíos, basándose en su concepción de la fe, sólo pueden ver en los escritos neotestamentarios una especie de epílogo a los libros de la alianza antigua, los cristianos han descubierto que el Antiguo Testamento no es un simple prólogo del Nuevo.

En el *aspecto religioso*, ambas comunidades han dado pasos esenciales por el camino del mutuo acercamiento, en el sentido de que las diferencias en las creencias de fe ya no son motivo de polémica y de difamación, sino de respeto mutuo.

Se comprueba así, una vez más, que cuando ya no es posible conciliar las opiniones religiosas, el *hombre Jesús* se convierte en puente de comunicación entre judíos y cristianos.

3

## HIJO DEL HOMBRE E HIJO DE DIOS: JESÚS EN EL CRISTIANISMO

Al hombre de Nazaret unos le llaman Jesús y otros Cristo. Es también frecuente la doble denominación de Jesucristo. Para una gran mayoría, Jesús y Cristo son dos nombres propios de una misma persona. Pero al principio no fue así. El nombre de Jesús designaba al hombre que vivió y actuó en Palestina en los primeros años de nuestra era y fue crucificado bajo el gobernador Poncio Pilato. Brevemente: Jesús es un *nombre propio*. La palabra Cristo se refiere, en cambio, a la *significación* que tuvo aquel Jesús para sus seguidores. «Jesucristo» es, por consiguiente, la más breve y densa de las confesiones de fe: el hombre de Nazaret, Jesús, *es* el Cristo. *Khristos* es la traducción griega del vocablo hebreo *māshiaj* (mesías), que significa «el ungido». Ya desde fechas muy tempranas se consideró que este concepto era uno de los más adecuados para describir la naturaleza y la misión de Jesús.



Ya desde el principio se vieron los seguidores de Jesús enfrentados a graves problemas cuanto trataban de explicar quién es Jesús y cuál es su significación<sup>1</sup>. El lenguaje y los conceptos de que disponían resultaban insuficientes. De hecho, los autores neotestamentarios sólo tenían una posibilidad para hablar de Jesús de manera adecuada: servirse de los conceptos ya habituales, pero llenándolos de un contenido nuevo. Esta situación puede ilustrarse bien de la mano de las distintas denominaciones con que describieron la naturaleza de Jesús y su significado. En el lenguaje teológico especializado a estas denominaciones se las conoce como *títulos cristológicos*.

1. Para los cristianos procedentes del judaísmo el más importante de estos títulos era el de *Mesías*.

En el Antiguo Testamento la esperanza mesiánica se orientaba inicialmente no a una figura concreta y determinada sino a la venida del Reino de Dios. Más tarde, se estableció una re-

lación entre la salvación mesiánica y la casa real de David, tal como puede advertirse por vez primera en los vaticinios del profeta Natán (2Sam 7,12-17). En aquella época, los reyes, los sacerdotes y a veces también los profetas eran investidos de su cargo o su ministerio mediante una unción. No es, pues, de extrañar que muy pronto se viera en cada rey a un mesías, dado que *mesías* significa justamente «ungido». Tras la desaparición de la monarquía israelita, las expectativas de salvación se fueron relegando a un futuro cada vez más lejano, a un rey que debería traer de nuevo paz y libertad al pueblo (Is 9,1-6; cf. 7,14). En esta dirección señalan numerosos anuncios de los profetas. Así, por ejemplo, se dice en Amós:

En aquel día yo levantaré la cabaña de David ruinoso,  
repararé sus brechas  
y restauraré sus ruinas,  
la reconstruiré  
como en los días de antaño.  
(Am 9,11; cf. Miq 5,1-5; Jer 23,5s; Ez 34,23s).

Durante el «exilio babilónico», el Deuterocanónico (el autor anónimo de la segunda parte del libro de Isaías) anunció «un siervo doliente de Yahveh» como Salvador, que tomaría sobre sí vicariamente las culpas de los hombres (Is 42, 1-7; 49,1-9; 50,4-9; 52,13; 53,12). Zacarías habló de dos figuras mesiánicas, un sumo sacerdote y un rey de paz (Zac 4,11-14; 9,9s). En Daniel, finalmente, Dios entrega a un «Hijo del

1. Analizan con detalle esta temática H. Frankemölle, *Glaubensbekenntnisse. Zur neutestamentlichen Begründung unseres Credo*, Düsseldorf, 1974; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Maguncia 1974; vers. cast.: *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1989; F.-J. Schierse, *Cristologie*, Düsseldorf 1979; vers. cast.: *Cristología*, Herder, Barcelona 1983; Th. Schneider, *Was wir glauben. Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*, Düsseldorf 1985; W. Simonis, *Jesus vom Nazareth. Seine Botschaft vom Reich Gottes und der Glaube der Urgemeinde*, Düsseldorf 1985.

hombre» de origen celeste el dominio sobre los pueblos (Dan 7,13s).

En tiempos de Jesús estaba muy difundida entre los judíos la espera del Mesías, pero no existía coincidencia de pareceres sobre su contenido. Había incluso toda una lista de ideas nuevas. Los zelotas, que luchaban, como partisanos, contra las fuerzas de ocupación romanas, creían en un caudillo político-nacional. Muchos piadosos esperaban que se presentaría como sumo sacerdote, como profeta o como juez del fin de los tiempos.

En los escritos del Nuevo Testamento se anuncia a Jesús como el salvador y liberador esperado, justamente como el Mesías. Los evangelistas se esfuerzan constantemente por demostrar, sobre todo, que en él se han cumplido las promesas proféticas: Jesús procede del linaje de David (Mt 1,1; Lc 2,4); es el Immanuel anunciado por Isaías (Mt 1,23); el siervo de Yahveh doliente (Mt 12,18-21), del que habla Isaías; el príncipe de paz prometido por Zacarías (Mt 21,5); el Hijo del hombre mencionado por Daniel (Mt 8,20 *et passim*). Resumidamente, el Nuevo Testamento está convencido de que Jesús es el *Ungido de Dios*, el *Cristo*, el *Mesías esperado*.

¿El Mesías *esperado*? Sí y, al mismo tiempo, no. Porque los evangelistas muestran también que Jesús, a través de su propio comportamiento y de su conciencia de misión, desbordaba todas las anteriores expectativas mesiánicas.

2. Para destacar la mesianidad de Jesús, los primeros cristianos recurrieron a toda una serie de otros «títulos» que tomaron del Antiguo Testamento: *siervo* (Act 3,26; Flp 2,7) *profeta* (Lc 7,16; Jn 6,14; Act 3,22s), *rabí* (maestro) (Mt 26,25), *Hijo de David* (Mc 10,47s; Mt 21,15), *rey de Israel* (Mt 21,5; Lc 19,38), *Immanuel* (Mt 1,23). Este recurso al Antiguo Testamento no resulta extraño, porque como es bien sabido, las primeras comunidades cristianas surgieron en el espacio palestino.

Mayor peso a largo plazo tuvo el concepto de *Hijo del hombre*. En los escritos paleotestamentarios (sobre todo en el profeta Ezequiel; cf. también Sal 8,5; Job 25,6 *et passim*) se trata casi siempre de una forma poética para expresar el concepto de hombre. En el libro de Daniel se habla de un Hijo del hombre que viene «con las nubes del cielo», a quien «se le ha dado el dominio, la dignidad y la realeza» (Dan 7,13s). Posiblemente las expresiones se refieran al pueblo de Israel. Es seguro que en tiempos de Jesús este concepto de Hijo del hombre no tenía aún contenidos definidos ni contornos precisos.

En los Evangelios sinópticos pueden distinguirse tres grupos de sentencias sobre el Hijo del hombre: en primer lugar, las que hablan de un Hijo del hombre que está actuando ya en el momento presente (Lc 9,58: «el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza»); luego, las que se refieren al Hijo del hombre doliente y resucitado (Mc 9,31: «el Hijo del hombre será

entregado en manos de los hombres, le matarán y a los tres días de haber muerto resucitará», cf. Mc 8,31; 10,33; 14,41). Finalmente, hay afirmaciones sobre un Hijo del hombre que vendrá al final de los tiempos en las nubes del cielo. Este último grupo de sentencias tiene particular importancia sobre todo porque aquí la decisión de los hombres a favor o en contra de Jesús es determinante para la decisión que a su vez tomará el Hijo del hombre respecto de ellos: «Porque quien se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles» (Mc 8,38; cf. Lc 12,8-20).

3. Es bien sabido que, salvo el título de Cristo (que muy pronto fue entendido y utilizado como nombre propio), no entró en el símbolo de la fe de la Iglesia ninguno de los títulos cristológicos procedentes de las comunidades judeocristianas. Ello fue debido a que el cristianismo comenzó a difundirse sobre todo en la diáspora judía grecoparlante y en el espacio helenista pagano. Para poder dar a entender la significación de Jesús en el ambiente cultural helenista era necesario traducir y sustituir los conceptos y los esquemas mentales palestinos. Uno de los conceptos griegos que mejor se prestaba a cubrir esta necesidad era el de *Kyrios* (Señor). Para los judeocristianos de la diáspora este título, aplicado a Jesús, expresaba su divinidad, porque la versión griega de la Biblia de

los LXX traducía con este título de «Señor» el nombre hebreo de Dios, Yahveh.

Según el Antiguo Testamento, Yahveh es el Señor de toda la tierra (Jos 3,11; Miq 4,13; Sal 97,5). Invocar a Dios con la expresión «Señor mío» fue de uso tan frecuente que casi equivalía a un nombre propio. También los autores neotestamentarios designan repetidas veces a Dios como Señor, sobre todo cuando citan el Antiguo Testamento. Hay un ejemplo de ello en el relato de la entrada en Jerusalén de Marcos: «¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!» (Mc 11,9 = Sal 118,25s).

Pero lo que resulta sorprendente es que estos autores neotestamentarios aplican directamente a Jesús el título de «Señor» (*Kyrios*), equiparándolo así a Dios. Al alabar a Jesús como Señor expresan la fe en su divinidad: «Cristo Jesús es Señor» (Flp 2,11).

Hay importantes argumentos que indican que Jesús fue venerado e invocado como Señor ya desde fechas muy tempranas. En la primera Carta a los corintios (16,22; cf. Ap 22,20; Did 10,6) aparece la antiquísima invocación aramea *Marana tha*, que significa «¡Señor nuestro, ven!». Esta súplica se remonta a las asambleas litúrgicas de la protocomunidad jerosolimitana, de donde probablemente la tomó Pablo. Para nuestra problemática —es decir, el significado de Jesús para los primeros cristianos— esta invocación litúrgica aramea es importante porque demuestra que Jesús fue adorado como

Señor y, por tanto, como Dios no sólo ni primeramente por los paganos convertidos sino también, y ya antes, por los judeocristianos, es decir, muy poco tiempo después de su muerte.

Es, además, digno de nota el hecho de que el Nuevo Testamento aplique a Jesús los pasajes paleotestamentarios en los que se habla de *Yahveh* como el Señor. «¡Preparad el camino al Señor!» Esta invitación, que Juan Bautista refiere a Jesús (Mc 1,3), es una cita de Isaías (Is 40,3). Pero Isaías la aplica al Señor *Yahveh*. Cuando Pablo dice que todo el que invoca el nombre del Señor se salvará (cf. Rom 10,13), está pensando en Jesús (cf. 10,9). Pero el profeta Joel, a quien Pablo cita, se refiere a *Yahveh*, Dios de Israel (cf. Jl 3,5). Pueden mencionarse otros numerosos pasajes neotestamentarios en los que se aplica a Jesús el título de Señor, para acentuar su divinidad.

4. Debemos recordar finalmente otro título de gloria neotestamentario que estaba llamado a tener una importancia capital en la posterior evolución de las confesiones y que sigue siendo todavía en nuestros días la fórmula de fe cristológica más difundida: Jesús es el *Hijo de Dios*.

En el encabezamiento del más antiguo de los cuatro Evangelios, el de Marcos, aparecen las palabras: «Comienzo del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (Mc 1,1). No es necesario abordar aquí el problema de si se trata de la adición de un copista. El encabezamiento está

plenamente justificado en cuanto que el Evangelio de Marcos se orienta de acuerdo con la confesión de Cristo del centurión que, tras la muerte de Jesús, declara: «Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15,39). Ahora bien, ¿qué significa que Jesús es el Hijo de Dios?

Dos sencillas indicaciones demostrarán que esta pregunta está muy lejos de ser simple retórica. En el uso lingüístico paleotestamentario al pueblo de Israel, considerado en su conjunto, se le denomina repetidas veces «hijo primogénito de Dios» o «hijo de Dios» (cf., entre otros, Éx 4,22; Os 11,1). Y, según la concepción del Nuevo Testamento, todos los que creen en Cristo son «hijos de Dios» (cf., entre otros, Gál 3,26; Ef 1,15; Lc 20,36), cosa que, por lo demás, resulta evidente si en la oración invocan a Dios como Padre común (cf. Mt 6,9; Lc 11,2).

Pero cuando en el Nuevo Testamento se habla de Jesús como Hijo de Dios, se utiliza este concepto en otro sentido. Así lo demuestra ya el hecho de que se acentúa de varias maneras la singularidad de la filiación de Jesús. Así, por ejemplo, Pablo habla de Jesús como del «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29) y del «Hijo *propio* de Dios» (Rom 8,29), mientras que Juan le designa como el «Hijo *único*» (Jn 1,14; 3,16,18).

a) Inicialmente se conoció que Jesús era el Hijo de Dios en el contexto de su resurrección. Así lo recuerda la introducción de la Carta de

Pablo a los romanos. El apóstol alude a su vocación «de anunciar el evangelio de Dios: (...) de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, *constituido Hijo de Dios con poder*, según el espíritu de santidad por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro» (Rom 1,2-4). Jesús ha sido destinado a Mesías en razón de su origen. Y ha sido constituido Hijo de Dios *por su resurrección*.

Para la idea de esta constitución de Jesús en la filiación divina sirvió de modelo el ritual de coronación de los reyes de Israel, que se convertían en «hijos de Dios», cuando subían al trono. Esto se expresa claramente en el salmo 2, donde se describe que Yahveh en la entronización del rey dice: «Tú [que ahora eres rey] eres hijo mío, yo te he engendrado en este día [con ocasión de tu subida al trono]» (Sal 2,7). Según este modelo de interpretación, la resurrección significa para Jesús lo que significaba la entronización para el rey de Israel. En la resurrección Jesús es constituido («engendrado») Hijo de Dios. El autor de los Hechos de los Apóstoles se sirve también de esta imagen cuando escribe: «Nosotros, pues, os anunciamos que la promesa hecha a los padres, Dios la ha cumplido en favor de los hijos, que somos nosotros, suscitando a Jesús, como ya estaba escrito en el salmo segundo: Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy» (Act 13,32s). Así, pues, por su resurrección Jesús es «entronizado» como Hijo de Dios.

b) A continuación, se advirtió que esta «entronización» de Jesús no era, en definitiva, sino la aprobación y confirmación de su vida y su actividad terrenas. Con otras palabras, se reconoció que Jesús no había sido «hecho» Hijo de Dios sólo a partir de su resurrección, sino que ya durante su vida terrena había actuado con la plena potestad de Hijo. Este reconocimiento se reflejó en los relatos del bautismo y la transfiguración. Y así, en los sinópticos una «voz del cielo» adopta a Jesús como Hijo de Dios ya en su bautismo en el Jordán (¡rememorando el Salmo 2,7!): «Tú eres mi Hijo amado; en ti me complazco» (Mc 1,11 par.). En la transfiguración se confirma esta adopción como Hijo (Mc 9,7 par.).

c) Se siguieron dedicando nuevas y constantes reflexiones a la pregunta de a partir de qué momento de su vida fue Jesús Hijo de Dios. El siguiente paso conceptual se llevó a cabo en las comunidades helenistas, que meditaron el hecho de que algunas grandes figuras paleotestamentarias habían sido elegidas por Dios ya antes de su nacimiento: Sansón, cuya concepción le fue anunciada a su madre con estas palabras: «Vas a concebir y darás a luz un hijo» (Jue 13,5); el siervo de Yahveh de Isaías, llamado al servicio de Dios «desde el vientre de su madre» (Is 49,5); Jeremías, a quien dice Dios: «Antes de formarte en el seno materno... te consagré» (Jer 1,5). Para expresar la elección de Jesús ya desde su concepción, el medio más apropiado

era el esquema, bien conocido en el mundo griego, del parto virginal, sobre todo porque de este modo podía establecerse una conexión con la traducción griega de Is 7,14: «La doncella (*parthenos* = virgen) está encinta y va a dar a luz un hijo»<sup>2</sup>. La convicción de que Jesús es desde el primer momento Hijo de Dios ha cristalizado en los relatos evangélicos de la infancia (Mt 1-2; Lc 1-2).

d) El ulterior análisis y profundización de la idea de que Jesús fue desde siempre Hijo de Dios llevó a la doctrina de su preexistencia: ya *antes* de su ser terreno es —según dice Juan— Hijo, en cuanto «Logos» o «Palabra» junto a Dios (Jn 1,1).

También esta idea pudo desarrollarse siguiendo un esquema conceptual paleotestamentario. Tanto en el libro de Job (28,12-27) como en los Proverbios (8,22-31) aparece la idea de que la Sabiduría (descrita casi como una persona) estaba junto a Dios ya desde antes de la creación del mundo: «Cuando estableció los cielos... allí estuve a su lado como arquitecto, haciendo sus delicias» (Prov 8,27.30). Parecía lógico aplicar esta concepción a Jesús para expresar su preexistencia. Fue Juan quien más profunda teología desarrolló sobre esta idea, tanto en el conocido Prólogo de su Evangelio (1,1-18) como en el no menos célebre discurso

---

2. El hebreo *almah* significa mujer joven, no necesariamente virgen.

de Jesús sobre el pan celestial, en el que afirma que «ha descendido del cielo» (6,38).

El apóstol Pablo desarrolla en sus cartas esta misma doctrina de la preexistencia, de la encarnación y de la exaltación de Jesús. Pero esta concepción constituía, ya desde mucho antes, uno de los contenidos del depósito de la fe, como lo demuestra el himno a Cristo que el apóstol cita en su carta de los Filipenses y que era recitado en las asambleas litúrgicas. El himno tiene un arranque suave y contenido, casi enigmático. Describe, o por mejor decir, parafrasea con palabras sencillas la actividad terrena de Jesús, y luego desemboca en la confesión solemne de Jesús como Cristo y Señor:

Preexistencia: Siendo de condición divina,  
no hizo alarde de ser igual a Dios,

Encarnación: sino que se despojó a sí mismo  
tomando condición de esclavo,  
haciéndose semejante a los hombres.  
Y presentándose en el porte exterior como  
hombre,  
se humilló a sí mismo  
haciéndose obediente hasta la muerte,  
y muerte de cruz.

Glorificación: Por lo cual Dios, a su vez, lo exaltó,  
y le concedió el nombre  
que está sobre todo nombre,  
para que en el nombre de Jesús  
toda rodilla se doble  
en el cielo, en la tierra y en los abismos

y toda lengua confiese  
que Jesucristo es Señor  
para gloria de Dios Padre.

(Flp 2,6-11; cf. Col 1,15-20)

### *Del Cristo de los Evangelios al Jesús de la historia*

Cuando se habla hoy del Hijo de Dios que se hizo hombre, es probable que la mayoría de los cristianos rememoren el misterio de Navidad: el Hijo de Dios vino a este mundo para salvar a la humanidad, como se dice en el conocido himno de Adviento: «Envíanos, Señor, a tu Hijo...» Pero nuestro resumen anterior ha descubierto que el desarrollo de la pregunta de quién es realmente Jesús no arrancó de su preexistencia ni de su nacimiento, sino de su resurrección y su ascensión a Dios.

La resurrección de Jesús fue, de hecho, para sus discípulos la auténtica vivencia clave, la que les incitó a reflexionar una y otra vez sobre su persona. Dicho con mayor precisión: fueron los *encuentros* con el Resucitado y el conocimiento de que estaba junto a Dios los que hicieron irrumpir la pregunta sobre su naturaleza y su significado<sup>3</sup>.

La muerte de Jesús no *pudo* interpretarse ni

3. Para el tema del origen de la fe pascual, cf. J. Imbach, *Himmels-glaube und Höllenangst. Was wissen wir vom Leben nach dem Tod?*, Munich 1987, 97-107.

entenderse de antemano como un acontecimiento salvífico. Muy al contrario, en el Deuteronomio se dice que «un colgado es una maldición de Dios» (21,23), sentencia que, en tiempos de Jesús, se aplicaba también a los sentenciados a cruz por los romanos. El relato de los discípulos de Emaús transmitido por Lucas nos permite deducir muy claramente que tras de la muerte de Jesús los discípulos se quedaron desconsolados, desilusionados y, probablemente, sumergidos en honda perplejidad: «Nuestros pontífices y jefes lo entregaron a la pena de muerte y lo crucificaron. Nosotros esperábamos que él iba a ser quien libertara a Israel» (Lc 24,20s). A lo que el Resucitado, a quien los discípulos no habían reconocido, replica: «¿Acaso no era necesario que el Cristo padeciera esas cosas para entrar en su gloria?» (Lc 24,26). Y el evangelista añade: «Comenzando por Moisés, y continuando por todos los profetas, les fue interpretando todos los pasajes de la Escritura referentes a él» (24,27). En esta respuesta se refleja el proceso de profundización conceptual que se puso en marcha en virtud de las apariciones del Resucitado y desembocó finalmente en la fe en Jesús como Immanuel y Redentor, como Mesías e Hijo del hombre, como *Kyrios* e Hijo de Dios. *Precisamente sobre esta fe se fundamentan las interpretaciones neotestamentarias de su persona.*

Para decirlo claramente, esto significa que Jesús nunca se aplicó a sí mismo estos títulos

(salvo quizá la designación de Hijo del hombre).

Llegados aquí, se hace preciso un paréntesis algo más detallado. La confesión de que Jesús es el Mesías e Hijo de Dios, el Señor y Salvador, pertenece al ámbito de la fe; se trata, en efecto, de *afirmaciones dogmáticas*. Si Jesús las vivió, y cómo las vivió, es una *pregunta histórica* de la que tienen que ocuparse las ciencias históricas con la ayuda de la exégesis.

Puede demostrarse, mediante el testimonio de numerosas fuentes extrabíblicas, que Jesús fue una persona concreta, que existió realmente. Son varios los autores antiguos, tanto judíos como paganos, que le mencionan en sus obras<sup>4</sup>. Aunque es poco lo que dicen de él, estos testimonios no cristianos constituyen una prueba irrefutable de la existencia histórica de Jesús, con independencia de las fuentes cristianas.

Con todo, los documentos más importantes para la investigación de la vida de Jesús son los escritos neotestamentarios, y más en particular los Evangelios. Pero tampoco ellos nos permiten trazar una biografía completa de Jesús. De hecho, no nos dicen nada sobre la mayor parte de su vida. A excepción de un par de episodios de su infancia, los Evangelios inician sus relatos

---

4. Cf. Tácito (hacia 55-después del 116), *Anales*, 15,4; Suetonio (nac. hacia 70 d.C.), *Vida de Claudio* 25; Plinio el Joven (61/62-113), *Epístola* 10,69; Flavio Josefo (37/38-hacia 100), *Antigüedades judías*, 20, 200.

describiendo la actividad del Bautista y la vida pública de Jesús. E incluso, respecto de esta última las diferencias entre los evangelistas son a veces tan notables que a menudo es imposible reconstruir los acontecimientos, o sólo puede hacerse de una manera aproximada. Baste un ejemplo: según los tres primeros Evangelios, la actividad pública de Jesús sólo duró un año, o año y medio, mientras que el autor del Evangelio de Juan la prolonga de dos años y medio a tres años<sup>5</sup>. Estas divergencias se deben a que los evangelistas no pretendieron exponer *exclusivamente* hechos históricos. Se sirvieron, más bien de múltiples y diversas fuentes, orales y escritas, influidas a su vez por las confesiones de fe, la liturgia, la predicación misionera y la catequesis de las diferentes comunidades cristianas en las que aquellas tradiciones surgieron. Los autores neotestamentarios redactaron, además, sus escritos con el propósito de anunciar la fe en Jesús como Mesías y de proteger esta fe contra erróneas interpretaciones, lo que, como es obvio, influyó en su exposición narrativa. Finalmente, se vieron en la precisión de dar respuesta, siguiendo siempre el espíritu de Jesús, a preguntas que no se presentaron en el horizonte temporal del Maestro. Para ellos era completamente legítimo poner en labios de Jesús sentencias y enseñanzas que, aunque no habían sido

---

5. Sobre esto, con detalle, J. Imbach, *Die Bibel lesen und verstehen*, Munich 1986, 120-146.



pronunciadas por él, se desprendían de su vida y de sus enseñanzas. Dicho en una sola frase: los Evangelios fueron escritos por hombres creyentes para fortificar en la fe a los fieles e inducir a creer a los infieles.

Con esto no se pretende afirmar que no digan nada sobre el Jesús histórico: al contrario. Los biblistas han desarrollado métodos que nos permiten llegar desde la proclamación de Cristo de los evangelistas a lo proclamado por Jesús.

Hay que mencionar aquí, en primer término, la *crítica de la redacción*, que intenta determinar los criterios que siguieron los autores neotestamentarios para elegir, reunir y elaborar las tradiciones orales y escritas. La *crítica de la tradición* investiga los diversos estadios de estas tradiciones y su origen, mientras que la *crítica de las formas* se interesa por las diversas formas literarias de cada una de las unidades de los textos (parábolas, relatos de milagros, controversias, himnos...) e intenta establecer en qué contexto histórico fueron empleadas inicialmente. Con ayuda, finalmente, de la *crítica literaria*, pueden seguirse las posteriores modificaciones, inclusiones y reelaboraciones de las unidades textuales.

Con ayuda de todas estas ciencias puede fijarse en muchos casos si las sentencias y las obras concretas de Jesús descritas en los Evangelios se remontan enteramente, o al menos cuanto a su núcleo y contenido, al *mismo Jesús* o si se trata ya de afirmaciones teológicas y ca-

tequéticas *sobre Jesús* que el evangelio ha incorporado a su obra.

En este campo, los biblistas han conseguido, gracias a una labor ardua y minuciosa, toda una serie de resultados seguros.

Consta que Jesús nació bajo el reinado de Herodes el Grande, es decir, no después del año 4 antes de Cristo. Su aldea natal fue Nazaret. Murió ajusticiado en cruz bajo Poncio Pilato, procurador romano de Judea del 26 al 36 después de Cristo. No puede fijarse con absoluta exactitud el año de su muerte, ni tampoco el día, porque Juan y los Sinópticos se contradicen en este punto. Es cierto que ambas tradiciones mencionan el viernes como día de la ejecución. Según Marcos, este viernes era el primer día de la fiesta, es decir, el día 15 de Nisán, el mes de la pascua (Mc 14,12). Para Juan, en cambio, se trata de la víspera de la fiesta, es decir, el día 14 de aquel mes (Jn 13,1.29; 18,28; 19,31)<sup>6</sup>.

Consta también que, cuando tenía unos 30 años, Jesús inició su actividad pública, que se prolongó, según Juan, unos tres años y según los Sinópticos de un año a un año y medio. Su predicación puede resumirse en la idea del Reino de Dios (cf. Mc 1,14s), del que habló en numerosas parábolas. El aspecto nuevo de su predicación es que relacionó este Reino con su propia persona (Mt 12,28 par.). Está fuera de

---

6. Simonis 204-208, analiza a fondo el problema de la datación.

duda el hecho de que Jesús —como, por lo demás, también algunos contemporáneos suyos (cf. Mt 12,27 par.)— hizo milagros, que él interpretó como acción de Dios y señal de que se había iniciado su Reino. Deben mencionarse en este sentido las curaciones de enfermos y (posiblemente) de personas que en aquella época se consideraban posesas.

Consta también con seguridad que Jesús se relacionaba y comía con pecadores o gentes que eran consideradas tales porque no conocían los preceptos de Dios y, por tanto, no podían observarlos. Las murmuraciones que esta conducta le acarrió —«comilón y borracho; amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11,19 Lc 7,34; cf. Mc 2,16 par.)— resisten la crítica histórica y demuestran al mismo tiempo que Jesús «no fue un predicador de penitencia que quisiera transformar a toda Palestina en un convento de ascetas»<sup>7</sup>.

Básicamente Jesús no rechazó ni la tradición ni el sábado ni los preceptos sobre la purificación. Pero relativizó estas cosas, pues «el sábado se instituyó para el hombre, no el hombre para el sábado» (Mc 2,27). En opinión de muchos exegetas, estas palabras encierran una sentencia auténtica de Jesús.

Pilato condenó a muerte a Jesús no por maquinaciones del pueblo judío sino bajo la presión de sus autoridades. Respecto de las causas

7. Simonis 233.

*concretas* que movieron a estas autoridades a procurar la muerte de Jesús se han propuesto varias hipótesis. Probablemente se debió a que su predicación y su conducta ponían en entredicho el sistema religioso entonces imperante y, a una con ello, los intereses de los jefes religiosos.

La resurrección de Jesús cae fuera del ámbito específico de la investigación histórica y ningún evangelista la describe. Son, en cambio, históricamente seguras las apariciones del Resucitado, así como el hecho de que los discípulos creyeron en su resurrección.

### *La pretensión de Jesús*

Llegados aquí, ya puede verse con claridad lo que debe buscar una lectura crítica de los textos evangélicos: la prueba de que la pretensión de Jesús de ser el Salvador prometido fue realmente presentada por él mismo y no atribuida a él por otros sólo después de su muerte. Con otras palabras: se trata de probar que aunque Jesús nunca se aplicó a sí mismo los títulos cristológicos —Hijo de Dios, Mesías, Señor, Redentor— están legítimamente fundamentados en sus acciones y en su predicación. O, dicho una vez más de otro modo: la conducta del Jesús histórico debe poner bien en claro que cuando se le confiesa explícitamente como Hijo de Dios nos hallamos ante la explicación legítima de su autocomprensión.

Dado que la exégesis moderna ha conseguido rehacer el camino que lleva desde la imagen de Cristo de los Evangelios al Jesús histórico, resulta también posible mostrar la línea de continuidad entre la pretensión presentada por el hombre de Nazaret y el Cristo proclamado por la Iglesia.

¿En qué consiste esta pretensión con la que Jesús se presentó ante sus contemporáneos? ¿Bajo qué forma la expresó?

1. A primera vista, Jesús no parece distinguirse de los rabinos, los profetas o los maestros sapienciales que actuaban por aquella época. Pero él no hablaba como los otros maestros, sino que reclamaba una autoridad que ninguno de los restantes pretendía para sí: «Habéis oído que se dijo a los antiguos... pero yo os digo» (Mt 5,21 *et passim*). Mientras que los otros rabinos se limitaban a comentar la ley, Jesús la exponía de manera vinculante.

No dice, como los profetas del Antiguo Testamento: «Palabra de Dios» o bien «Oráculo del Señor», sino «Os lo aseguro (amén, amén=en verdad os digo)» (Mt 5,18 *et passim*).

Incluso en el caso de que algunas de estas sentencias «amén» deban ser consideradas como formulaciones posteriores de la comunidad, no debe pasarse por alto un hecho sorprendente. El «amén» servía para confirmar las palabras de otro y se pronunciaba, por tanto, al final del discurso. Pero Jesús utilizaba este

«amén» —y aquí nos movemos sobre terreno históricamente firme— como *introducción* a algunas de sus sentencias. Y esto significa que —a diferencia de los otros profetas— no habla en nombre de Dios, sino en su propio nombre, con lo que acentúa implícitamente su igualdad con Dios.

2. La segunda observación se refiere a su conducta. Es posible que Jesús nunca haya perdonado pecados *con palabras expresas*. Pero es seguro que comía a menudo con publicanos y pecadores, comportamiento absolutamente inaudito en el judaísmo de aquel tiempo. La comunión de mesa tenía, en efecto, un carácter religioso. Significaba no sólo comunión entre los comensales, sino también con Dios. Por eso justamente se atacaba a Jesús. Con su conducta indicaba a los pecadores que no eran rechazados por Dios. Al acogerlos, les hacía *experimentar* el perdón. Pero con ello entraba en conflicto con las concepciones imperantes en aquella época y mostraba al mismo tiempo que se consideraba intérprete autorizado de la voluntad divina. Identificaba su actuación con la actuación de Dios. Y así lo entendían también sus coetáneos, como se desprende de la acusación de blasfemia que reaparece una y otra vez en las diversas tradiciones y que fue, asimismo, el punto capital de la acusación lanzada contra él durante su proceso (cf., entre otros, Mc 2,7; 14,64; Jn 15,18; 10,33).

3. La pretensión (implícita) de Jesús de ser

el Mesías aparece también en el modo que tuvo de invitar a sus discípulos a seguirle. En el caso de los rabinos judíos, había primero que solicitarlo y luego ser admitidos en su grupo de alumnos para poder llegar finalmente a ser maestros. No fue así en Jesús. Eligió libremente a sus apóstoles. Y, además, no para que con el tiempo también ellos alcanzaran el título de maestros. Al contrario, «vosotros no dejéis que os llamen rabí, porque uno solo es vuestro maestro» (Mt 23,8). Lo único que cuenta es el seguimiento radical de Jesús, la confesión de su persona. Y esta confesión sólo tiene sentido, si Jesús se entiende a sí mismo como el Salvador, el Redentor de la humanidad. Con otras palabras: la salvación está vinculada únicamente a él. Y esto incluye una conciencia de mesianidad en Jesús.

4. Esta autoconciencia de mesianidad de Jesús se expresa también en el hecho de que atribuyó una significación salvífica a su muerte<sup>8</sup>.

5. Los evangelistas distinguen cuidadosamente entre la relación con Dios de Jesús y la de sus discípulos. Cuando enseña la oración del padrenuestro, dice: «Vosotros orad así: Padre nuestro» (Mt 6,9). Fuera de este caso, habla continuamente de «mi Padre» (Mc 14,36; Mt 11,25) y «vuestro Padre» (Lc 6,36; 12,30.32; Mc 11,25). Esta distinción ha encontrado su ex-

presión clásica en la fórmula joanea «mi Padre y vuestro Padre» (Jn 20,17). Bajo un punto de vista histórico, esta distinción se remonta, cuanto a su contenido, hasta el mismo Jesús y expresa, por tanto, una especial conciencia filial.

Todas estas especulaciones sobre la *naturaleza* de Jesús sólo tienen sentido, por lo demás, si expresan también, al mismo tiempo, algo sobre su *función*. Dicho de otro modo, no puede separarse la doctrina sobre Jesucristo (la cristología) de la doctrina sobre la salvación y la redención humana (soteriología), tal como se ha venido haciendo, sorprendentemente, durante siglos, en la teología y la predicación.

Cuando los cristianos ven en Cristo al Salvador, están expresando al mismo tiempo su fe de que el hombre *está ya* redimido. Con todo, nos vemos aquí enfrentados a un problema que la soteriología cristiana parece resolver desde dentro: ¿cómo puede creerse que ya ha acontecido la redención cuando se vive diariamente la experiencia de que nuestro mundo sigue hoy tan desgarrado y escindido como siempre?

De hecho, la salvación en que el cristiano cree es más futuro que presente. Es cierto que Jesús anunció el Reino de Dios como una realidad *ya* iniciada, pero que está todavía muy alejada de su pleno cumplimiento. En Jesucristo posee el creyente la *promesa* de la redención plena.

Pablo ha dado expresión teológica a este di-

8. Cf. R. Pesch, *Wie Jesus das Abendmahl hielt*, Friburgo 1977.

namismo entre el «ya» y el «aún no» que recorren todas las páginas del Nuevo Testamento (cf. entre otros Jn 5,24 con Jn 5,28s; 6,39s): «Lo sabemos bien: la creación entera, hasta ahora, está toda ella gimiendo y sufriendo dolores de parto. Y no es esto sólo; sino que también nosotros mismos, que poseemos las primicias del Espíritu interior, gemimos igualmente en nuestro propio interior, aguardando con ansiedad una adopción filial, la redención de nuestro cuerpo. Pues con esta esperanza fuimos salvados. Ahora bien, esperanza cuyo objeto se ve, no es esperanza. Porque ¿quién espera lo que ya está viendo? Pero, si estamos esperando lo que no vemos, con constancia y con ansia lo aguardamos» (Rom 8,22-25).

El apóstol habla aquí a los cristianos de una nueva experiencia: de la tensión que experimentan entre la salvación esperada y los padecimientos presentes. El cristiano no cierra en modo alguno los ojos ante el espectáculo de un mundo roto: al contrario, lo contempla tanto más seriamente cuanto mayor es su contraste con la plenitud todavía pendiente. A los creyentes no se les ha prometido un mundo sano y salvo ni una vida libre de sufrimientos. La fe no pasa por alto los aspectos negativos de este mundo, aunque en cierto sentido los relativiza, porque transmite la certeza de que ni el dolor, ni el padecimiento ni la muerte tienen la última palabra: esta palabra última se la reserva Dios.

La soteriología cristiana admite, por tanto,

que la vida nueva se desenvuelve bajo las condiciones de la antigua. Que tales condiciones puedan mejorarse es algo que depende *también* de la contribución humana. Es cierto que el hombre no puede traer con sus solas fuerzas el Reino de Dios. Pero sí puede suplicar que este Reino venga, que venga con él la salvación prometida (Mt 6,10) y que sea recibido (Mc 10,15). Dios no redime al hombre contra su voluntad ni contra su cooperación. Así lo afirma Jesús en una breve parábola: es puro y gratuito azar que un hombre descubra un tesoro en su campo y que un comerciante encuentre perlas de singular belleza. Pero ambos deben, por su parte, vender sus bienes, para hacerse con la propiedad de lo que han hallado (cf. Mt 13,44-46).

El cristiano sólo puede desvirtuar la acusación de que el mundo sigue irredento aduciendo pruebas convincentes en contrario. Y esto incluye que la soteriología implique para los creyentes consecuencias no sólo en lo relativo a sus expectativas y esperanzas individuales, sino también respecto de su postura frente a las organizaciones sociales, las instituciones públicas y las evoluciones políticas. Problemas como los del orden económico mundial, la cogestión de los trabajadores, la igualdad de los sexos, la ayuda al desarrollo, la protección del medio ambiente, tienen algo que ver con la justicia y el amor al prójimo y, por ende, con la relación de la voluntad de Dios en las actuales circunstancias sociales. En su documento «Nuestra es-

peranza», el sínodo conjunto de los obispos de la República Federal de Alemania ha sabido expresar esta realidad con una fórmula esclarecedora: «El Reino de Dios no es indiferente a los precios del comercio mundial.»

### *Dios y hombre verdadero*

Nuestra exposición anterior ha mostrado que no fueron los escritores neotestamentarios quienes *convirtieron* a Jesús en Mesías e Hijo de Dios. Estos escritos se limitaron a explicitar y aclarar la pretensión que el Jesús histórico reclamó para sí, de una manera más o menos articulada, pero no por ello menos decidida, de ser el Salvador y el enviado definitivo de Dios. Para expresar esta idea se sirvieron de un lenguaje y de un entramado conceptual comprensible para *sus* contemporáneos. Por un lado, les interesaba destacar la divinidad de Jesús, porque sólo Dios hace lo que no está al alcance de las meras fuerzas humanas: traer la salvación y la redención. Pero, por otro lado, no podían perder de vista su humanidad, porque de no haber sido plena y verdaderamente hombre, ¿qué habría tenido que ver con nosotros su obra redentora?

Ahora bien, ¿cómo conciliar la divinidad y la humanidad en Jesús? Ésta es la pregunta que se planteaba al inicio de una historia sumamente complicada y enmarañada, que aquí sola-

mente podemos exponer en sus grandes líneas generales<sup>9</sup>.

1. Las primeras herejías cristológicas surgieron precisamente de la dificultad de compaginar la humanidad de Jesús con su divinidad. Había quienes negaban su ser humano real y verdadero y hablaban de un cuerpo sólo aparente; a esto objetaba ya el obispo y mártir Ignacio de Antioquía († hacia el 117) que en tal caso Jesús también habría padecido sólo aparentemente y sólo en apariencia habría redimido a la humanidad<sup>10</sup>. Esta doctrina ha recibido el nombre de *docetismo* (de la voz griega *dokein* = parecer, aparentar). Otros afirmaban que sólo en el bautismo del Jordán (o en la resurrección) hizo Dios a Jesús de Nazaret Hijo suyo o lo adoptó por tal (de donde la denominación de *adopcionismo*). Pero ninguna de estas dos hipótesis cuenta con apoyos en el Nuevo Testamento. Respecto de la segunda, ya hemos visto que las «fórmulas de adopción» de los relatos de la resurrección, la transfiguración y el bautismo sólo hacen referencia a circunstancias *parciales* de la reflexión cristológica, una reflexión que incluye el *arco total*, desde la preexistencia hasta la nueva venida de Cristo. Tampoco el docetismo tiene apoyos en el Nuevo Testamento. No se describe a Jesús como

9. Hay una exposición detallada y de fácil comprensión en R. P. McBrien, *Was Katholiken glauben*, vol. 1, Graz-Viena-Colonia 1982, 309-402; cf. también Schneider (nota 1) 220-231.

10. *A los Tralianos* 9.

una especie de Dios oculto. Al contrario, para los evangelistas es del todo punto evidente que Jesús es un hombre pleno y verdadero. Experimentó necesidades humanas como el hambre (Mt 21, 18) y la sed (Jn 4,6; 19,28), el cansancio y el agotamiento (Mc 4,38; Jn 4,6) y exteriorizó reacciones y pasiones humanas, con ira y pesadumbre (Mc 3,5), tristeza (Mt 26,37), alegría (Lc 10,21), asombro (Jn 11,33), dolor (Lc 19,41; Jn 11,35). Es en los relatos de la pasión donde los evangelistas acentúan de manera realmente dramática la humanidad de Jesús. Marcos y Mateo mencionan expresamente la experiencia de su abandono de Dios en la cruz (Mc 15,34; Mt 27,4-6=Sal 22,2; cf. Heb 5,7). El problema aquí consistía en poder afirmar la divinidad del *hombre* Jesús. Así se desprende sobre todo del hecho de que Lucas y Juan, cabalmente por temor a erróneas interpretaciones, hayan sustituido el grito de agonía de Jesús —«Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (palabras con que se inicia el Salmo 22)— por otra cita del Salterio. Según Lucas, Jesús ora: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23, 46=Sal 31,6). Según Juan, muere con la exclamación: «Todo se ha cumplido» (Jn 19,30=Sal 22,32).

2. La pregunta de cómo se relacionaban entre sí la humanidad y la divinidad de Jesús llevó a la primera gran crisis con que tuvo que enfrentarse el cristianismo. Es inseparable del nombre de Areios (Arrio, del latín Arius), que

nació en Libia, el año 260. Recibió una brillante formación en Antioquía de Siria, uno de los más importantes centros culturales de Oriente en aquella época. Más tarde fue párroco de la ciudad portuaria de Alejandría, en el extremo occidental del delta del Nilo. Gozó de amplia fama como sacerdote santo y hombre de gran sabiduría. Hacia el 315 defendió en sus sermones, cartas y poesías la idea de que Cristo no había existido desde la eternidad, como el Padre. Al contrario, el Padre le creó de la nada y le permitió participar en la creación del mundo. Para Arrio, Cristo es más que hombre, pero menos que Dios, a quien está subordinado. De ahí que los teólogos llamen a este intento de explicación, además de arrianismo, *subordinacionismo*. Según esto, el Hijo no sería igual a Dios, sino parecido o semejante a Dios y, por consiguiente, la suprema y más excelsa de todas las *criaturas*. Esta teoría de Arrio encajaba a la perfección con una de las corrientes filosóficas entonces dominantes, que se imaginaba a Dios tan distante del mundo que no podía entrar en contacto con la materia y necesitaba, por consiguiente, de un intermediario.

Cuando Arrio resumió y publicó sus opiniones en un libro titulado *Thaleia* (Banquete), fue excomulgado por su obispo y tuvo que refugiarse en Palestina. Más tarde fue rehabilitado y pudo regresar a Alejandría.

Pero mientras tanto la controversia había dividido a amplias masas del pueblo en dos

bandos enfrentados, hasta tal punto que el emperador Constantino se creyó en la obligación de intervenir. Para restablecer la unidad, convocó sin demora, y a sus expensas, el año 325, una asamblea eclesiástica en la ciudad de Nicea, en Asia Menor.

Al principio, este Concilio registró enfrentamientos bastantes agitados. Los obispos, entre los que había muchos valerosos confesores de la fe y hábiles teólogos, tuvieron que hacer grandes esfuerzos para liberarse de los numerosos vendedores de palabras —incluso paganos— que les ofrecían sus servicios como oradores. El Concilio se celebró en presencia de un representante del papa, en el palacio imperial y bajo la presidencia del emperador.

Todas aquellas prolijas discusiones giraban en torno a una sola letra: la *i*. Pero la cuestión de fondo distaba mucho de ser simple juego de palabras. Los debates discurrían en griego y la cuestión era: ¿Es Jesucristo *homoousios* (=de igual naturaleza) o quizá solamente *homoiousios* (=de naturaleza parecida) a la de Dios? Se discutía, por consiguiente, nada menos que la doctrina de la divinidad de Jesús, finalmente admitida por los padres conciliares según una fórmula confesional que ha pasado a formar parte del Credo de la Iglesia: Jesucristo es «Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero (...) de la misma naturaleza que el Padre» (D 54; DS 125). Dicho con palabras sencillas: lo peculiar del *hombre* Jesús es que perte-

nece total y enteramente al *campo de Dios*. La mayoría de los participantes aceptaron esta confesión. De aquellos que no la aceptaron se encargó el emperador: quien se negara a suscribir la, quedaba excomulgado. Los escritos de Arrio y de sus seguidores fueron quemados y el propio Arrio fue condenado al destierro.

Pero no con ello se habían solucionado todos los problemas. La declaración doctrinal de Nicea dice *que* en Jesús están unidas la humanidad y la divinidad, pero no ofrece ninguna información sobre *cómo* se produce esta unión.

Sobre esta cuestión se encendió una nueva y viva polémica cuando comenzó a reflexionarse sobre el alma humana de Jesús. Hoy día entendemos por alma un principio vital que acuña y conforma a todo el hombre y que se expresa en el cuerpo. Pero a los teólogos de aquella época les resultaba todavía ajena la idea de una unidad cuerpo-alma; pensaban en una unión floja, en virtud de la cual el cuerpo era prácticamente una especie de casa, de morada o alojamiento del alma que impedía, además, que ésta desarrollara plenamente todas sus posibilidades.

Un cierto Apolinar de Laodicea, en Asia Menor († después del 385), intentó explicar a partir de aquellos supuestos conceptuales la unión de la humanidad y la divinidad en Jesús. El Logos eterno, la Palabra, que está desde la eternidad junto al Padre (cf. Jn 1,1) ocuparía en Jesús el puesto del alma humana. Por tanto, el



Logos eterno, como principio vital, se habría unido en Jesús a un cuerpo humano y habría formado con él una sola naturaleza —divina—: de ahí la expresión especializada de *monofisismo* (originario del griego *monos*=único y *physis*=naturaleza) para designar esta doctrina de una sola naturaleza en Cristo. Apolinar juzgaba imposible que un solo y mismo ser tuviera dos almas, dos principios de conciencia del yo, a saber, uno divino y otro humano.

Esta doctrina fue condenada por el Concilio de Constantinopla el año 381, todavía en vida de Apolinar. El argumento principal contra los apolinaristas (como se llamaba a sus partidarios) era la reflexión de que Jesús sólo podía ser Redentor del género humano si se había hecho total y enteramente hombre, con un cuerpo y un alma humanos.

Muy poco antes de la muerte de Apolinar nació Nestorio (hacia 381-hacia 451). Estudió teología en Antioquía y muy pronto adquirió tanta fama como predicador elocuente que el año 428 el emperador Teodosio le nombró patriarca de Constantinopla. Estaba en pleno auge en la capital, por aquellas fechas, una viva polémica, desencadenada por algunos devotos predicadores marianos, que alababan a María como «madre de Dios». Pero no todos eran capaces de asimilar la idea de que Dios tuviera una madre; consideraban que María era sólo madre de un hombre. Nestorio intentó conciliar las posturas y propuso la denominación de

«madre de Cristo». Pero como ninguno de los bandos quiso ceder, todos se pronunciaron en contra del patriarca. Por supuesto, también el pueblo de la ciudad imperial de Constantinopla tomó parte activa en estos enfrentamientos, lo que provocó disturbios públicos y tumultos durante la celebración de los cultos litúrgicos, con coros organizados que interrumpían a los predicadores. Se acusaba a Nestorio de dividir a Cristo en dos personas, una divina y otra humana, que coexistirían mediante una simple yuxtaposición. En efecto si María es sólo madre de Cristo, pero no de Dios, esto significa que sólo dio a luz al *hombre* Jesús, pero no, al mismo tiempo, a la Palabra eterna de Dios, el Logos.

Algunas de las poco afortunadas comparaciones de Nestorio debían, de hecho, suscitar la impresión de que, a pesar de todas sus aseveraciones en contra, disolvía en realidad la unidad íntima entre el hombre Jesús y el Logos divino: la humanidad de Jesús, decía, es como el vestido de la divinidad, como el templo en que habita, como el instrumento de que se sirve...

Es cierto que Nestorio insistió siempre en la unidad entre la divinidad y a humanidad de Jesús, pero no supo hallar los conceptos adecuados para expresarla.

En esta empresa, mostró mayor habilidad un contemporáneo suyo, el obispo Cirilo († 444), a quien ya la circunstancia de ser patriarca de Alejandría convertía en rival de Nestorio, por-

que esta ciudad envidiaba el rango honorífico de Constantinopla, que Alejandría reclamaba para sí. A partir, en efecto, del concilio celebrado en Constantinopla el año 381, se la designa como «segunda Roma».

Mientras que Nestorio gozaba de fama de predicador elocuente, Cirilo era un teólogo penetrante. Advertía las posibles consecuencias que podían derivarse de las desafortunadas afirmaciones de Nestorio, porque suscitaban la impresión de que el Logos había *aceptado*, había *asumido* la carne. Y esto equivalía a decir que Dios había simplemente *habitado* en el hombre de Jesús. Cirilo afirmaba, en cambio, apoyándose en el prólogo del Evangelio de Juan, que el Logos *se había hecho* carne. La divinidad y la humanidad están presentes en Cristo con igual plenitud y en estrechísima unión.

Como aquella controversia sobre la recta doctrina no se libraba sólo entre Nestorio y Cirilo, sino que amenazaba dividir a toda la cristiandad en dos bandos opuestos, el emperador Teodosio II convocó, para el día de Pentecostés del año 431, una asamblea eclesiástica general, en la ciudad de Éfeso, en Asia Menor, con el fin de restablecer la unidad.

En este Concilio fueron condenadas las doctrinas nestorianas y el propio Nestorio fue destituido como patriarca de Constantinopla.

Los padres conciliares dieron su expresa aprobación al título de «madre de Dios» para

María, una denominación que, en aquel contexto, no pretendía afirmar nada sobre el puesto de María en el plan salvífico divino, sino que pretendía describir la naturaleza de Cristo. El Concilio se pronunció también en torno a este mismo tema de la naturaleza de Cristo al aprobar solemnemente una carta de Cirilo a Nestorio, en la que el primero sintetizaba de la siguiente manera la doctrina de la humanidad y divinidad de Cristo: «Las naturalezas que se juntan en verdadera unidad son distintas, pero de ambas resulta un solo Cristo e Hijo; no como si la diferencia de las naturalezas se destruyera por la unión, sino porque la divinidad y la humanidad constituyen más bien para nosotros un solo Señor y Cristo e Hijo por la concurrencia inefable y misteriosa en unidad... Porque no nació primeramente un hombre vulgar, de la Santa Virgen, y luego descendió sobre Él el Verbo, sino que unido desde el seno materno, se dice que se sometió a nacimiento carnal» (D 111a; DS 250).

Este texto subraya expresamente que en Jesucristo están unidas la divinidad y la humanidad en verdadera unidad «de modo inefable y misterioso». Pero, *¿de qué tipo es esta unión?* O, con otras palabras: *¿Cómo debe entenderse la afirmación de que Jesucristo es total y absolutamente Dios y total y absolutamente hombre al mismo tiempo?*

Tras diversas y prolijas discusiones, se analizó a fondo este problema, el año 451, en el

Concilio de Calcedonia, ciudad del Bósforo situada frente a Constantinopla: «Ha de confesarse a un solo y el mismo Hijo, nuestro señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, *Dios verdaderamente* y [...] *verdaderamente hombre* [...] *consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad*. [...] Que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en *dos naturalezas*, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza, su propiedad y concurriendo en *una sola persona y en una sola hipóstasis*» (D 148; DS 301-302).

Este texto nos parece hoy, sin duda, muy complicado, porque los participantes en el Concilio de Calcedonia utilizaron los conceptos filosóficos propios de la época. Insistieron, en primer lugar, en la doctrina de Nicea al destacar la divinidad de Jesús: el Hijo es «consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad». A continuación intentaron explicar la relación entre la humanidad y la divinidad de Jesús y la Trinidad. Y para ello se sirvieron de los conceptos de «naturaleza» y «persona».

El concepto de persona aborda el tema de *quién*: alude a la segunda persona divina, al Hijo eterno de Dios, el Logos. La expresión «naturaleza», por el contrario, se refiere a lo

que el Hijo de Dios hecho hombre unió en sí, es decir, la humanidad y la divinidad. En virtud de su divinidad, Jesús es esencialmente igual al Padre. Ahora bien, dado que ha asumido nuestra naturaleza humana, es también esencialmente igual a nosotros, salvo, por supuesto, en el pecado (cf. Heb 4,15).

Pero también el dogma de Calcedonia se limita a hacer luz sobre aspectos parciales del misterio de Cristo. Los padres conciliares se veían obligados a tomar posición contra algunas erróneas interpretaciones que cuestionaban o bien la plena humanidad o bien la verdadera divinidad de Cristo. En este sentido, se trata de una simple fórmula defensiva.

Puede decirse que con el dogma de Calcedonia llega a su fin la evolución *dogmática* de la doctrina de la Iglesia sobre Cristo. Pero esto no significa que ha concluido ya el proceso de la profundización *teológica* de este misterio de fe. Lo que es válido en general respecto de las manifestaciones doctrinales de la Iglesia es también aplicable, por supuesto, al dogma de Cristo: lo vinculante para los creyentes no es el tenor literal de las decisiones de fe, sino la realidad intentada.

### *Diversas imágenes de Cristo*

Los dogmas cristológicos de la antigua Iglesia no trazan una imagen completa y definitiva

de Cristo. A partir de los rasgos bosquejados por los autores neotestamentarios, estos dogmas esbozaron pinceladas aisladas, destacaron aspectos parciales o dieron más vivo colorido a algunas facetas.

Y así ha venido sucediendo a lo largo de todos los siglos. Son justamente las representaciones artísticas —que no han surgido con independencia de la proclamación eclesial— las que más expresivamente testifican que no existe una imagen de Cristo supratemporal y, en este sentido, de validez universal, sino que todas ellas están ligadas a su tiempo<sup>11</sup>. Estas representaciones van desde el joven pastor lampiño del antiguo arte de las catacumbas, pasando por la imagen del *Imperator* y *Kosmokrator* entronizada sobre fondo de oro que sugiere intemporalidad, hasta el Cristo Rey y Juez del mundo de las portadas y los ábsides románicos. Hasta el siglo XIII no aparecen las representaciones del Crucificado con corona de espinas, aludiendo así a sus padecimientos. En Durero y Grünewald hallamos ya un varón de dolores terriblemente atormentado. El barroco católico tardío dio su preferencia a las sentimentales imágenes del corazón de Jesús. En el siglo XVIII aparecía Jesús como farmacéutico que administra el polvo de la virtud. Y, a partir de aquí, no se está

11. La siguiente exposición resumida sobre las representaciones de Cristo en el arte se ha tomado, en parte, cuanto al contenido y en parte literalmente, de H. Küng, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1978. Cf. J. Pelikan, *Jesús a través de los siglos*, Herder, Barcelona 1989.

ya lejos de las insípidas imágenes de Jesús de los nazarenos alemanes y franceses. En dirección completamente distinta avanzan las representaciones de importantes artistas de nuestro tiempo, como Beckmann, Corinth, Nolde, Rouault, Barlach, Matisse, Chagall...

Existen razones tanto teológicas como de pedagogía religiosa —estrechamente relacionadas entre sí— para explicar esta diversidad. Dado que Jesús es más que simple hombre, desborda todas las posibles representaciones humanas. Por otro lado, es preciso enunciar y actualizar su persona y sus enseñanzas en diversos y siempre cambiantes contextos socio-culturales. De ahí que hallemos ya en los mismos Evangelios diversas figuras de Jesús que se complementan entre sí. Marcos describe a Jesús preferentemente como taumaturgo; casi la tercera parte del material por él reelaborado se compone de relatos de milagros. En el Evangelio de Mateo Jesús aparece básicamente como Maestro (rabí). Lucas, por su parte, subraya, más que los restantes, la predilección de Jesús por los pecadores y, en consecuencia, su misericordia. Como es bien sabido, es el único evangelista que incluye las parábolas de la dracma perdida (15,8-10), del hijo pródigo (15,11-32), del fariseo y el publicano (18,9-14) y el episodio del encuentro de Jesús con el publicano Zaqueo (19,1-10). Para Juan, en fin, Jesús es fundamentalmente el Revelador, el que «ha contado» cosas de Dios (1,18).

Estos diversos acentos, que desembocan en distintas imágenes de Cristo, eran necesarios porque los evangelistas debían tener en cuenta la situación concreta de sus destinatarios. Al proceder así, actualizaban la figura y el mensaje de Jesús. Más tarde, como ya hemos visto, también los concilios de la Iglesia antigua procuraron desempeñar este trabajo de traducción.

Otro tanto puede decirse respecto de las reflexiones cristológicas de los siglos posteriores, cristalizadas en las distintas formas de la piedad cristiana que, por su parte, no representan otra cosa sino aspectos concretos del único misterio de Cristo. Así, pues, en el fondo hay siempre una determinada figura de Jesús. Y esto ocurre incluso en los casos en que no se advierte de forma expresa. Cuando, por ejemplo, la espiritualidad de san Francisco de Asís (1182-1226) se propone traducir radicalmente el evangelio a la vida, produce una espiritualidad marcada no por una «figura evangélica de Cristo» fuera del tiempo ni por la imagen del Señor exaltado o del Juez universal por venir, sino básicamente por la del Jesús pobre y doliente.

Es un hecho que ni los dogmas paleocristianos ni las múltiples formas de piedad que se han desarrollado a lo largo de los siglos han podido reproducir al Cristo *total*. Y lo mismo puede decirse respecto de las actuales reflexiones teológicas y de la predicación de la Iglesia en nuestros días.

Todo estudio teológico de Jesús está, en efecto, guiado por unos determinados intereses, que dependen, a su vez, de la fe de que «no hay otro por el que hayamos de ser salvos» (Act 4,12). Traducido a la práctica, esto significa que la teología y la predicación cristianas deben incluir en sus reflexiones las concretas experiencias negativas de los hombres y poner en claro que y hasta qué punto Jesús es, en *estas* situaciones, el Salvador. A partir de aquí ya no resulta sorprendente que en algunos esquemas cristológicos recientes se presente a Cristo como auxiliador o como libertador, como el hombre ejemplar o el hermano. Estos esquemas están, por supuesto, muy lejos de expresar todo lo que puede decirse de Jesucristo, tal como se deduce ya del hecho mismo de que se hallan vinculados a unas determinadas situaciones. Pero siempre que se ponga en claro que Jesucristo es más que un auxiliador o más que un libertador cualquiera, por grande que se le suponga, que es más que un hombre ejemplar o que un hermano junto a otros, no es correcto afirmar que tales esquemas son un recorte o un vaciamiento del dogma cristológico. Debe recordarse, además, algo que de suyo es evidente: si Dios ha de ser Dios, es siempre mayor que todo cuanto el hombre pueda pensar y decir<sup>12</sup>. Según esto, la doctrina de la divinidad de Jesús incluye que toda afirmación sobre él —ya se

12. Más información sobre este tema en el cap. 5 de este libro.

trate de manifestaciones del magisterio de la Iglesia o de teólogos particulares— es siempre forzosamente fragmentaria y necesitada, por ende, de complementaciones.

Muchos cristianos de nuestros días se sienten poco a gusto con los títulos cristológicos del Nuevo Testamento y experimentan, frente a los dogmas cristológicos paleoeclesiásticos, dificultades de comprensión casi insuperables. Conceptos usuales en aquella época, tales como «naturaleza», «persona», «esencia», «consustancial», tienen hoy, en parte, otros contenidos. Y esto implica que lo que los primeros concilios dijeron mediante estos conceptos, hoy nosotros podemos —e incluso debemos, en aras de la comprensión— decirlo con otras palabras. Karl Rahner ha observado en este contexto: «Si alguien experimenta ante la afirmación “Dios es hombre” una sensación de vértigo metafísico, que paraliza su ánimo para creer, entonces debe decir sencilla y valerosamente: Dios se me ha prometido a sí mismo entera e irrevocablemente en Jesús; esta palabra no puede ser superada ni anulada a pesar de las infinitas posibilidades de que Dios dispone; ha puesto al mundo y a su historia una meta que es él mismo y este objetivo no se encuentra sólo en los pensamientos eternos de Dios, sino que ha sido ya profundamente insertado por Dios mismo en el mundo y en la historia y también, justamente, en Jesús, el Crucificado y Resucitado. Quien confiesa esto, cree exactamente lo

que quiere decirle (...) la cristología de la Iglesia»<sup>13</sup>.

Otro tanto puede decirse, también según Rahner, de la praxis de la vida cristiana: «Si la personalidad ética de Jesús, tanto en sus palabras como en su vida, produce de hecho en un hombre tan poderosa impresión que halla valor para confiarse incondicionalmente a este Jesús en vida y en muerte y, por ende, a creer en el Dios de Jesús, este tal ha superado con mucho un humanismo propio de Jesús meramente horizontal, y vive (aunque tal vez de un modo no del todo reflejo, pero en todo caso real) una cristología ortodoxa»<sup>14</sup>.

---

13. K. Rahner y K.H. Weger, *Was sollen wir noch glauben?*, Friburgo de Br. 1979, 121; vers. cast.: *¿Qué debemos creer todavía?*, Sal Terrae, Santander 1980.

14. *Ibidem*, 115.

## ENVIADO DE ALÁ: JESÚS EN EL ISLAM

Mientras que la actitud de los judíos respecto de Cristo ha experimentado profundos cambios con el correr de los siglos —que abarcan todo el espectro, desde el desinterés y el olvido, pasando por un rechazo más o menos abierto, hasta llegar al redescubrimiento y la vuelta al hogar— no se registran grandes variaciones sobre este punto en la historia del Islam. Los seguidores de Mahoma sólo prestan atención a Jesús (*'Isā*) porque y en la medida en que se habla de él en el Corán. «Veneran [los musulmanes] a Jesús como profeta, aunque no le reconocen como Dios; honran a María, su Madre virginal, y a veces también la invocan devotamente.» Esta afirmación, que se encuentra en la Declaración conciliar «Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas» (n.º 3) no pretende ser una síntesis de lo *que* el Corán enseña sobre Jesús, sino una simple indicación de que el Islam considera a Jesús como profeta. Para poder describir con mayor *detalle* el *cómo* de su función profética es necesario un



análisis cuidadoso de los pertinentes pasajes coránicos<sup>1</sup>.

### *Episodios sobre Jesús*

Estos textos aparecen en el Corán sin orden orgánico y no permiten trazar una *biografía* de Jesús. Se trata más bien de episodios aislados relativos a su actividad, que transmiten una *cierta imagen* de su persona.

Para describirla, no seguiremos aquí una exposición cronológica, en el sentido de determinar la fecha del origen de cada una de las suras, ni analizaremos tampoco la colocación de las mismas en la redacción final del Corán. Nos atendremos, más bien, al esquema biográfico ya dado por los Evangelios, comenzando por el nacimiento de Jesús y finalizando con su muerte.

Ya antes y fuera de este marco hay un primer texto coránico en el que se describe el nacimiento de la madre de Jesús (sura 3,33-37): Ma-

---

1. Para el concepto que el Corán y el Islam tienen de Jesús cf. G. C. Anawati, «Isā», en *Encyclopédie de l'Islam*, tomo 4, Leiden-París 1978, 85-90 (con bibliografía); F. Köster, «Jesus im Islam», en H. Fries, F. Köster y F. Wolfinger (dirs.), *Jesus in den Weltreligionen*, St. Ottilien 1981, 51-76; K. Samir, *Cristo nel Corano* «La Civiltà Cattolica» 134 (1982/II), 450-462; ídem, *Teologia coranica di Cristo*, ibídem, 556-564; A. Th. Houry (dir.), *Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam*, Graz-Viena-Colonia 1987, 542-546 (con bibliografía). Los pasajes del Corán se citan según la versión de Julio Cortés, *El Corán*, Herder, Barcelona 1986.

ría es hija de Imrān y de Ana; ésta consagra la niña a Alá ya antes de nacer. El padre muere antes del alumbramiento. Todavía niña, María es llevada a una celda del Templo, donde es educada por su tío Zacarías. Cada vez que éste entra en su celda, halla en ella un alimento milagroso.

Estos relatos tienen una función literaria perfectamente definida. Mediante la descripción de acontecimientos inhabituales en la vida de la madre se va preparando al lector para la misión extraordinaria del hijo. Desde la perspectiva de la historia de las religiones, en la historia de la infancia de María cristaliza una tendencia muy difundida: el resplandor que irradia un gran personaje alcanza también a los que le rodean, sus parientes o sus padres. Respecto del nacimiento y la infancia de María, también conocidos en las leyendas cristianas, no existen datos en los Evangelios, aunque sí lugares paralelos en los apócrifos neotestamentarios<sup>2</sup>.

Hay también paralelismos con los apócrifos y con los Evangelios en una de las dos suras que hablan del anuncio del nacimiento de Jesús. La siguiente sinopsis permite comprobarlo a simple vista:

---

2. Cf. el Protoevangelio de Santiago 5,2 (nacimiento de María); 8,1 (María alimentada «por la mano de un ángel»); Evangelio apócrifo de Mateo 4; 6,3.



Sura 3,42-51	Evangelio de Lucas, cap. 1	Protoevangelio de Santiago, cap. 11
--------------	----------------------------	-------------------------------------

42 Los ángeles dijeron: ¡María! Dios te ha escogido y purificado. Te ha elegido entre todas las mujeres del universo.	28 Y (el ángel Gabriel) dijo: El Señor es contigo. 42 Isabel exclamó con gran voz: ¡Bendita tú entre las mujeres!	1 Una voz dijo: ¡Salve, bendita entre las mujeres! 2 Has hallado gracia ante el Altísimo.
---	--	--

43 ¡María! Ten devoción a tu señor, prostérnate e inclínate con los que se inclinan.	38 Dijo María: He aquí la esclava del Señor.	38d Y María dijo: He aquí la esclava del Señor.
--	--	---

44 Esto forma parte de las historias referentes a lo oculto que nosotros te revelamos [a ti, Mahoma]. Tú no estabas con ellos cuando echaban suertes con sus cañas para ver quién de ellos iba a encargarse de María. Tú no estabas con ellos cuando disputaban.

«Echar suertes», cf. Protoevangelio 9,9: el sacerdote del Templo dijo a José: José, mediante suertes te ha correspondido la virgen del Señor: tómala bajo tu protección.

Sura 3,42-51	Evangelio de Lucas, cap. 1	Protoevangelio de Santiago, cap. 11
--------------	----------------------------	-------------------------------------

45 Cuando los ángeles dijeron: ¡María! Dios te anuncia la buena nueva de una palabra que procede de Él.	(cf. Jn 1,14: Y el Verbo se hizo carne).	
---	--	--

Su nombre es el Ungido, Jesús, hijo de María, que será considerado en la vida de acá y en la otra será de todos los allegados [a Dios].	31 Le pondrás por nombre Jesús. 32 Será grande	3b Lo que de ti nazca será santo, será llamado Hijo del Altísimo. Y le pondrás por nombre Jesús.
---	---	--

46 Hablará a la gente en la cuna y de adulto, y será de los justos.

(Evangelio árabe de la infancia 1,1: Jesús habla cuando está todavía en el pesebre).

47 Dijo ella: ¡Señor! ¡cómo puedo tener un hijo, si no me ha tocado mortal? Dijo: Así será. Dios crea lo que él quiere. Cuando decide algo, le dice tan sólo: «Sé». Y es.	34 María dijo: ¿Cómo será esto, puesto que no conozco varón? 35 El ángel le respondió: El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra.	2 ¿Concebiré del Señor; del Dios vivo (y daré a luz) como da a luz toda mujer? 3a Y el ángel del Señor dijo: No así, María, porque el poder del Señor te cubrirá con su sombra.
---	---	--

Sura 3,42-51	Evangelio de Lucas, cap. 1	Protoevangelio de Santiago, cap. 11
--------------	----------------------------	-------------------------------------

48 Él le enseñará la Escritura, la sabiduría, la Tora y el Evangelio.

49 Y como envío a los hijos de Israel:

33. Reinará sobre la casa de Jacob (cf. Mt 1,21: Salvará a su pueblo de sus pecados).

3c Salvará a su pueblo de sus pecados.

Os he traído un signo que viene de vuestro Señor.

Voy a crear para vosotros, de la arcilla, a modo de pájaros. Entonces soplaré en ellos y se convertirán en pájaros.

(De este episodio no se dice nada en el Evang. de Santiago, pero sí se encuentra en el relato de la infancia de Tomás (2,2-4): Cuando Jesús tenía 5 años, hizo golondrinas de barro a las que luego dio vida con batir de palmas. El evangelio árabe de la infancia trae un relato parecido (cap. 36).

Sura 3,42-51	Evangelio de Lucas, cap. 1	Protoevangelio de Santiago, cap. 11
--------------	----------------------------	-------------------------------------

Con el permiso de Dios, curaré al ciego de nacimiento y al leproso y resucitaré a los muertos. Os informaré de lo que coméis y de lo que almacenáis en vuestras casas. Ciertamente tenéis en ello un signo, si es que sois creyentes.

A la pregunta de Juan de quién era, responde Jesús en Lc 7,22: Id a contar a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia el evangelio a los pobres.

50 Y [he venido] en confirmación de la Tora anterior a mí y para declararos lícitas algunas cosas que se os han prohibido. Y os he traído un signo que viene de vuestro Señor. Temed pues, a Dios y obedecedme.

(Cf. Lc 16,17: Es más fácil que pasen el cielo y la tierra, que una tilde de la ley caiga.)

51 Dios es mi Señor. ¡Servidle, pues! Ésta es una vía recta.

En otro pasaje describe el Corán el anuncio del nacimiento de Jesús con estas palabras: «Y recuerda a María en la Escritura (en el Corán), cuando dejó a su familia para retirarse a un lugar de Oriente (a una habitación situada en la parte oriental del templo). Y tendió un velo para ocultarse de ellos. Le enviamos (Alá) nuestro espíritu (el ángel Gabriel) y éste se le presentó como un mortal acabado. Dijo ella: "Me refugio de ti en el Compasivo. Si es que temes a Dios." Dijo él: "Yo soy sólo el enviado de tu Señor para regalarte un muchacho puro." Dijo ella: "¿Cómo puedo tener un muchacho, si no me ha tocado mortal, ni soy una ramera?" "Así será", dijo. "Tu Señor dice: 'Es cosa fácil para mí. Para hacer de él signo para la gente y muestra de nuestra misericordia.' Es cosa decidida"» (19,16-21).

No se menciona el nombre de este «mortal acabado» que anuncia a María el nacimiento de un hijo, pero la tradición islámica le identificó desde muy pronto con el arcángel Gabriel.

Mientras que en Lucas (1,26-38) debe distinguirse claramente entre la promesa del nacimiento de Jesús y su concepción en virtud del Espíritu Santo, en el Corán ambas realidades aparecen juntas. No puede darse una respuesta clara e inequívoca a la pregunta de cómo entiende el Islam el nacimiento de Jesús. Lo único seguro en el Corán es que Jesús ha sido llamado a la existencia mediante la palabra omnipotente de Alá. «Es impropio de Dios adoptar un hijo.

¡Gloria sea a él! Cuando decide algo, le dice tan sólo: "¡Sé!" Y es» (19,35). El Corán compara el nacimiento de Jesús con la creación de Adán: «Para Dios, Jesús es semejante a Adán, a quien creó de la tierra y a quien dijo: "Sé". Y fue» (3,59). Algunos intérpretes del Corán opinan que Jesús fue engendrado por el arcángel Gabriel, aunque de una manera absolutamente inusual: María concibió a Jesús cuando se puso una túnica sobre la que antes había soplado Gabriel<sup>3</sup>. Pero se trata simplemente de una interpretación, sin apoyo alguno en el texto.

También del nacimiento de Jesús se habla en el Corán: «Quedó embarazada con él y se retiró con él a un lugar alejado. Entonces los dolores del parto la empujaron hacia el tronco de la palmera. Dijo: "Ojalá hubiera muerto antes y me hubiera olvidado del todo!" Entonces, de sus pies, le llamó (según unos intérpretes: el arcángel Gabriel, según otros: el niño acabado de nacer): "No estés triste. Tu Señor ha puesto a tus pies un arroyuelo. Sacude hacia ti el tronco de la palmera y ésta hará caer sobre ti dátiles frescos, maduros. Come, pues, bebe y alégrate. Y si ves algún mortal, di: He hecho voto de silencio al Compasivo. No voy a hablar, pues, hoy con nadie"» (19,22-26).

Este pasaje recuerda un episodio del capítulo 20 del Evangelio apócrifo de Mateo. En la huida de Egipto, María se sienta al pie de una

3. Cf. Anawati, 85.

palmera y desea comer dátiles. A una orden del niño Jesús, la palmera se inclina hasta que María puede recoger sus frutos. Al mismo tiempo, al pie de la palmera comienza a brotar agua de una fuente. Sabemos que el Evangelio apócrifo de Mateo no era conocido en Oriente en la época de Mahoma. Sí circulaba, en cambio, en la Arabia de aquel entonces, el conjunto de leyendas mencionadas en aquel escrito.

A diferencia de la concepción de Jesús, que el Corán considera realizada sin concurso de varón, el nacimiento tiene lugar de una manera absolutamente natural, con dolores y gemidos (sura 19,23). Las dudas que el pueblo alberga acerca del origen del hijo de María quedan disipadas por un hecho milagroso. Jesús, aunque todavía en la cuna (19,29), justifica a su madre y anuncia al mismo tiempo su misión: «Dijo él: "Soy el siervo de Dios. Él me ha dado la Escritura y ha hecho de mí un profeta. Me ha bendecido dondequiera que me encuentre y me ha ordenado la azalá y el azaque mientras viva, y que sea piadoso con mi madre. No me ha hecho violento, desgraciado. La paz sobre mí el día que nací, el día que muera y el día que sea resucitado a la vida"» (19,30-33).

El Corán admite que Jesús tuvo poderes tau-matúrgicos no sólo de niño (habla en la cuna: 3,46; 19,29; hace pájaros de barro y les presta vida: 3,49), sino también cuando fue predicador, en edad adulta. Se habla de curaciones de leprosos y ciegos y de resurrecciones de muer-

tos en el contexto del relato de su predicación (13,49). Vuelven a recordarse estos milagros en la sura 5, donde Alá indica expresamente que todo ello se hace según su voluntad: «Jesús, hijo de María, recuerda mi gracia, que os dispensé a ti y a tu madre cuando te fortalecí con el Espíritu Santo y hablaste a la gente en la cuna y de adulto, y cuando te enseñé la Escritura, la sabiduría, la Tora y el Evangelio. Y cuando creaste de arcilla a modo de pájaros con mi permiso, soplaste en ellos y se convirtieron en pájaros con mi permiso. Y curaste al ciego de nacimiento y al leproso con mi permiso. Y cuando resucitaste a los muertos con mi permiso. Y cuando alejé de ti a los hijos de Israel cuando viniste a ellos con pruebas claras y los que de ellos no creían dijeron: "Esto no es sino manifiesta magia"» (5,110).

Y a continuación se recuerda un milagro de Jesús, que sirvió para demostrar que era enviado de Alá: «Y cuando inspiré a los apóstoles: "Creed en mí y en mi enviado." Dijeron: "Creemos. Sé testigo de nuestra sumisión." Cuando dijeron los apóstoles: "Jesús, hijo de María, ¿puede tu Señor hacer que nos baje del cielo una mesa servida?" Dijo: "Temed a Dios, si sois creyentes." Dijeron: "Queremos comer de ella. Así, nuestros corazones se tranquilizarán, sabremos que nos has hablado verdad y podremos ser testigos de ella." Dijo Jesús, hijo de María: "Dios y Señor nuestro, haz que nos baje del cielo una mesa servida, que sea para

nosotros, el primero como el último, motivo de regocijo y signo venido de ti. Provéenos del sustento necesario, tú que eres el mejor de los proveedores." Dijo Dios: "Sí, voy a hacer que os baje. Pero, si uno de vosotros, después de eso, no cree, le castigaré como no he castigado a nadie en el mundo"» (5,111-115).

Esta sección del Corán sigue siendo hasta el día de hoy un enigma para los intérpretes. Probablemente Mahoma alude aquí a una tradición deformada con el correr del tiempo. Pero, ¿a qué se refiere esta tradición? Hay quienes piensan en la comida de los 5.000 hombres («multiplicación milagrosa de los panes», cf. Mc 6,34-44), otros en la visión de Pedro, cuando vio descender del cielo un gran lienzo con toda clase de animales y oyó una voz que le ordenaba comer de todos ellos (cf. Act 10,9-16). Pero lo más probable es que haya aquí una lejana reminiscencia de la última cena y (¿o?) del discurso de Jesús sobre el pan venido del cielo (Jn 6, 22-59). Es bien sabido que, contrariamente a los otros tres Evangelios, el de Juan no trae ningún relato de la institución de la eucaristía; en su lugar, ofrece el discurso de Jesús sobre el pan del cielo, que también se refiere a la eucaristía. El pan de que habla Jesús —y que es él mismo, (Jn 6,35.48)— viene «del cielo» (6,32); «da la vida al mundo» (6,33) y es el Padre quien se lo da a los hombres (6,32). Quienes lo comen «jamás tendrán hambre» (6,35). Pero también se trata, al mismo tiempo, de una

prueba, porque muchos de los discípulos de Jesús «se escandalizaron» de sus palabras (6,61).

Saltan a la vista los paralelos con los textos del Corán antes citados: la «mesa» de que se habla viene «del cielo». Este acontecimiento significa una «fiesta» que el «proveedor» (Alá) prepara para todos. Pero también se trata, al mismo tiempo, de una prueba: «A quien de entre vosotros no crea, le castigaré.»

### *Muerte y resurrección de Jesús*

El Corán menciona, finalmente, la muerte y resurrección de Jesús: «Por su (de los judíos) incredulidad les maldecimos, por haber proferido contra María una enorme calumnia (la acusaron de fornicación; cf. 19,27: "María, has hecho algo inaudito") y por haber dicho: "Hemos dado muerte al Ungido, Jesús, hijo de María, el enviado de Dios", siendo así que no le mataron ni le crucificaron, sino que les pareció así. Los que discrepan acerca de él, dudan. No tienen conocimiento de él, no siguen más que conjeturas. Pero, ciertamente, no le mataron, sino que Dios lo elevó a sí. Dios es poderoso y sabio» (4,156-158).

Mientras que los judíos afirman haber dado muerte a Jesús (4,157), el Corán dice: «No le mataron ni le crucificaron, sino que les pareció así.» Este pasaje ha sido, durante siglos, un verdadero quebradero de cabeza para los intérpretes.

1. Según la opinión más difundida en el mundo islámico, en lugar de Jesús fue crucificado otro hombre, ya fuera —según unos— un doble, ya se tratara —según otros— de un cambio. Respecto de esta segunda hipótesis, la tradición menciona diversos nombres: un cierto Sergio, Simón de Cirene, el apóstol Judas...

Esta tradición, evidentemente conocida por Mahoma, se remonta, según todas las probabilidades, a sectas cristianas del siglo II que se escandalizaban ante el hecho de que el Hijo de Dios hubiera sufrido una afrentosa muerte en cruz. Fuera como fuere, ya Ireneo de Lyon (mediados del siglo II) combatía la opinión de que no había sido crucificado Jesús, sino Simón de Cirene, «por ignorancia o como fruto de un error»<sup>4</sup>.

2. Otros seguidores del Islam mantienen la opinión de que Jesús fue realmente crucificado. Que el Corán niegue su muerte «ciertamente, no le mataron» (4,157) no supone una contradicción, sino que está en consonancia con lo que el Corán enseña de otros mártires, de los que dice que de hecho no murieron: «Y no penséis que quienes han caído por Dios hayan muerto. Al contrario, están vivos junto a su Señor» (3,169). Trasladado a Jesús, esto significa que su *cuerpo* sí fue muerto, pero no su espíritu ni su mensaje. De todas formas, los sunnitas, que constituyen la mayoría de los musulmanes, rechazan esta interpretación.

4. Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* I, 24,4.

3. A parecidas conclusiones ha llegado recientemente Claus Schedl en su ambicioso estudio *Muhammad und Jesus*: según la concepción coránica, no murió en lugar de Jesús ni un sosia ni ningún otro hombre. El error de los judíos consistió más bien en que «no reconocieron en el nombre Jesús al Mesías que había venido. Pudieron, ciertamente, crucificar el cuerpo del Mesías, es decir, al hombre Jesús, pero los clavos no pudieron llegar hasta el Mesías-Espíritu, porque Alá le elevó (sura 3,55)»<sup>5</sup>.

En el fondo, para la teología islámica es irrelevante que fuera otro hombre el que murió en lugar de Jesús o que fuera crucificado sólo un cuerpo aparente o que se tratara del propio Jesús. En efecto, contrariamente a la soteriología cristiana, los sufrimientos y la muerte de un Dios-hombre no son un elemento irrenunciable en el Islam.

Las diversas interpretaciones del acontecimiento de la cruz llevan, a su vez, a diferentes explicaciones sobre el momento de la muerte y exaltación de Jesús.

A esta muerte y exaltación se refieren dos importantes pasajes del Corán: «Ciertamente, no le mataron, sino que Dios lo elevó a sí. Dios es poderoso, sabio. Entre la gente de la Escritura no hay nadie que no crea en él antes de su muerte. El día de la resurrección servirá de testigo contra ellos» (4,158-159).

5. C. Schedl, *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran*, Viena 1978, 469s.

«Cuando Dios dijo: “Jesús, voy a llamarte a mí, voy a elevarte a mí, voy a librarte de los que no creen y poner, hasta el día de la resurrección, a los que te siguen por encima de los que no creen. Luego volveréis a mí y decidiré entre vosotros sobre aquello en que discrepabais”» (3,55).

1. Si se admite (en contra de la opinión más difundida entre los musulmanes), que fue Jesús mismo quien padeció en la cruz, entonces la elevación hacia Alá sólo afectó al «Mesías-Espíritu» (Schedl), que al final de los tiempos resucitará junto con todos los muertos.

2. Pero si se interpreta la afirmación «no le mataron ni crucificaron» (4,157) en el sentido de que fue otro hombre el crucificado en lugar de Jesús, se sigue que fue levantado (arreatado) en vida hacia Alá (cf. 4,158). Según esto, sólo morirá al final de los tiempos, cuando regrese y todos los judíos y cristianos (toda «la gente de la Escritura», 4,159) crea en él. El día del Juicio final Jesús resucitará con los demás hombres a una vida nueva. Es evidente que cuando el Corán habla de la resurrección de Jesús «Paz sobre él (Jesús) el día que nació, el día que muera y en el día que sea resucitado a la vida», 19,15; (cf. 19,33; 3,55), no se refiere a los acontecimientos pascuales sino a la resurrección universal del último día.

En el Corán se dice únicamente que cuando Jesús resucite, todos los judíos y cristianos que estén en vida creerán en él (4,159). La tradición

islámica ofrece, en cambio, datos muy concretos sobre la actuación de Jesús entre el día de su nueva venida y el de su muerte<sup>6</sup>. Jesús aparece para anunciar el juicio final. Se casa y tiene hijos y gobierna cuarenta años en Jerusalén. Rechaza todo cuanto se opone a la fe islámica: echa a los cerdos, destruye iglesias y sinagogas y ordena retirar los crucifijos. Reina la paz entre los hombres y también entre hombres y animales. Tras su muerte, es sepultado en Medina, junto al Profeta.

### *El profeta Jesús*

¿Qué *significación* tiene Jesús para el Islam? El mejor modo de responder a esta pregunta es establecer una comparación entre la imagen de Jesús cristiana y la musulmana.

1. Ya por el modo como el Corán describe la muerte de Jesús pudimos comprobar que, según este libro, no es el Redentor de la humanidad. De un lado el Islam desconoce la doctrina del pecado original en la que se apoyan los cristianos para deducir la necesidad de redención para todos los hombres. De otro lado, le es ajena la idea de la posibilidad y del valor salvífico de un padecimiento vicario. Es justamente aquí donde se registra la diferencia radical entre el

6. Cf. A. Th. Khoury, *Begegnung mit dem Islam*, Friburgo - Basilea - Viena 1980, 44.

cristianismo y el Islam. Según el Corán, en efecto, «nadie cargará con la carga (del pecado) ajena» (6,164).

2. El Islam niega la *divinidad de Jesús*. Esto se debe de una parte a su estricto mono-teísmo y, de la otra, a una errónea interpretación de la doctrina cristiana de la Trinidad, que para el Islam lleva implícita la existencia de tres dioses. Por tanto, la polémica del Corán en este punto no va dirigida contra Cristo, sino contra los cristianos que le veneran como Dios. «Gente de la Escritura, no exageréis en vuestra religión, no digáis de Dios sino la verdad: que el Ungido, Jesús, hijo de María, es solamente el enviado de Dios y su palabra, que él ha comunicado a María, un espíritu que procede de él. Creed, pues, en Dios y en sus enviados. No digáis tres. Basta ya, será mejor para vosotros. Dios es sólo un Dios uno. Lejos de él tener un hijo. Suyo es lo que está en los cielos y en la tierra. Dios basta como protector» (4,171).

«No creen, en realidad, quienes dicen: "Dios es el Ungido, hijo de María", siendo así que el mismo Ungido ha dicho: "Hijos de Israel, servid a Dios, mi Señor y Señor vuestro." Dios veda el jardín a quien asocia a Dios (algún otro ser). Su morada será el fuego. Los impíos no tendrán quien les auxilie» (5,72).

El poder pertenece sólo a Alá (10,68), que se basta por sí mismo. No necesita compañera ni hijo. «No ha tomado compañera ni hijo» (72,3; cf. 6,101).

Resulta, con todo, sorprendente que se explique la unicidad y la omnipotencia de Alá a base de aducir repetidas veces los casos de Cristo y de María, que fueron, sin duda, *personajes extraordinarios*, pero con las ordinarias necesidades *humanas*: «El Ungido, el hijo de María, no es sino un enviado, antes del cual han pasado otros enviados, y su madre, veraz (ninguna diosa). Ambos tomaban alimentos (es decir, tenían las mismas necesidades que los demás hombres)» (5,75).

Así, pues, el Corán no niega sólo la divinidad de Jesús sino también, expresamente, la de María. Así lo afirma de forma inconfundible el siguiente pasaje: «Y cuando dijo Dios: "Jesús, hijo de María, ¿eres tú quien ha dicho a los hombres: "Tomadnos a mí y a mi madre como a dioses, además de tomar a Dios?"" Dijo: "¡Gloria a ti! ¿Cómo voy a decir algo que no tenga por verdad? Si lo hubiera dicho, tú lo habrías sabido. Tú sabes lo que hay en mí, pero yo no sé lo que hay en ti. Tú eres quien conoce a fondo las cosas ocultas"» (5,116).

De este texto parece deducirse que, según la concepción del Corán, la Trinidad cristiana incluye tres divinidades, a saber, Alá (el Padre), María (la Madre) y Cristo (el Hijo). No se sabe con certeza por qué caminos llegó Mahoma a esta errónea interpretación de la doctrina cristiana de la Trinidad. Es posible que hubiera entrado en contacto con ciertas deformaciones de la piedad cristiana y (¿o?) con ciertos cultos



marianos idolátricos de sectas cristianas de Arabia y Abisinia<sup>7</sup>.

De nuestro análisis textual se desprende que el Corán rechaza la filiación divina de Jesús y, por ende, su divinidad, de una forma más bien *indirecta*. El *sentido auténtico y definitivo* de las afirmaciones sobre este tema es proclamar que Alá es el Dios uno y único.

Ahora bien: una vez admitido que en el Islam se ha deslizado una errónea interpretación de la doctrina cristiana sobre la Trinidad, ¿existe la posibilidad de que los musulmanes reconozcan que Jesús es el Hijo de Dios? Apenas cabe imaginar una respuesta afirmativa a esta pregunta. A un seguidor del Islam le resulta muy difícil comprender que la doctrina de la Trinidad no signifique para los cristianos la negación de la fe en un solo Dios, sino su profundización. Y no puede admitirlo porque para él el Corán no es una especie de libro doctrinal que sólo puede entenderse correctamente si se tienen en cuenta los presupuestos conceptuales humanos y los condicionamientos históricos bajo los que vio la luz. Para el musulmán, el Corán es más bien la intocable palabra de Alá, que éste transmitió a Mahoma por medio del ángel Gabriel y que constituye, por consiguiente, una autoridad absoluta e incuestionable.

---

7. Cf. M. Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*, vol. III/1, Friburgo-Basilea-Viena 1983, 83; vers. cast.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 4 vols., Cristiandad, Madrid 1980.

Mientras que el cristiano puede preguntarse *en virtud de qué erróneas interpretaciones* niega el Corán la divinidad de Jesús, al musulmán le basta el hecho de que el Corán considera idolatría venerar a Jesús como Hijo de Dios.

3. En el Islam, Jesús no es el Hijo de Alá, sino el Hijo de *María*. Ésta es la designación más frecuente (aparece en 33 pasajes) mientras que en los Evangelios figura tan sólo una vez (Mc 6,3). Se acentúa así, por un lado, la función de María en la vida de Jesús y, por otro, se recuerda su origen milagroso.

Jesús aparece también como el bendito de Alá (19,31), próximo a Dios (3,45), ilustre en este y en el otro mundo (3,45), subrayando de este modo su poder como intercesor; ha sido auxiliado por el poder del Espíritu Santo (5,110), cosa que, por lo demás, el Corán también atribuye a los creyentes «normales» (58,22).

4. El Corán aplica a Jesús otras varias denominaciones, que suscitan inevitablemente en el lector cristiano asociaciones de ideas con los Evangelios.

Así, por ejemplo, Jesús es la *palabra encarnada* de Dios (3,45) y la palabra de Alá (4,171). Pero el significado de esta última expresión no coincide en absoluto con la fórmula idéntica del Evangelio de Juan (Jn 1,14), que la tradición cristiana ha entendido en el sentido de una preexistencia de Cristo junto al Padre desde la eternidad. Según la tradición islámica, los men-

cionados textos coránicos indican que Jesús es el profeta anunciado por la palabra de Dios, es el cumplimiento concreto de la palabra creadora que Alá pronunció al anunciar su nacimiento; Jesús predicó la palabra de Alá —pero no como si él mismo fuera esta palabra—; finalmente, a través de sus acciones representó una «palabra», esto es, una señal de Alá<sup>8</sup>.

Ni remotamente piensa Mahoma en los contenidos que los cristianos dan a esta expresión cuando llama a Jesús *siervo de Alá* (43,59). No existe la más mínima relación entre el siervo de Yahveh paleotestamentario (cf. Is 42,1-7; 49,1-9; 50,4-9; 52,13-53,12), identificado en el Nuevo Testamento con el Redentor Cristo (cf., entre otros, Flp 2,6-11) y el Cristo del Corán, cuando también aquí se le aplica esta expresión. Más bien ocurre lo contrario: Jesús es simplemente «un servidor a quien hemos agraciado» (43,59).

El Corán llama repetidas veces a Jesús el Mesías (*almasīh*). Pero tampoco bajo este concepto resuenan ecos cristianos. El Corán cierra expresamente el camino a toda especulación en dirección a la concepción neotestamentaria del Mesías: «Los cristianos dicen: “El Ungido es Hijo de Dios. (...)” ¡Dios les maldiga! ¡Cómo pueden ser tan desviados!» (9,30). En el Corán, Ungido (Cristo) es simplemente un nombre propio.

---

8. Cf. Anawati 87.

5. Jesús es *un profeta* (*nabî*: 19,30) y se sitúa, por tanto, al mismo nivel que Noé, Abraham y Moisés (cf. 33,7). «Con todo, en el contexto con otros relatos sobre profetas se advierte que todos los rasgos peculiares que el Corán atribuye a Jesús tienen su correspondencia o su paralelo en los profetas que le precedieron. Así, Adán fue hecho mediante un acto creador parecido al de Jesús (3,52). Moisés devuelve la vida a los muertos...»<sup>9</sup>

Como profeta, Jesús es, a la vez, enviado de Alá (4,157.171); «no es más que un enviado» (5,75). En cuanto tal, se apoya en la revelación precedente y en la predicación de los profetas anteriores: «(Le hemos prescrito a) Jesús, hijo de María, que les sucediera (a los profetas), en confirmación de lo que ya había de la Tora. Le dimos el Evangelio, que contiene dirección y luz, en confirmación de lo que ya había de la Tora y como dirección y exhortación para los temerosos de Dios» (5,46; cf. 5,110).

El Evangelio anunciado por Jesús dulcifica en algunos aspectos la tora (3,50; 4,160) y arroja luz sobre cuestiones debatidas (43,63). Aunque Jesús «está fortalecido con el Espíritu Santo» (5,110) y amenaza con castigos a los injustos (43,65), son pocos los que le escuchan. Entre estos pocos se encuentran sus discípulos, que se dirigen a él con las siguientes palabras: «Nosotros somos los auxiliares de Dios. Cree-

---

9. Houry, *Lexikon* (nota 1) 544.

mos en Dios. Sé testigo de nuestra sumisión» (3,52). En el texto árabe, para «creyentes» se emplea la palabra *muslimûn* que literalmente significa «estamos sumisos» (a Dios) o «somos musulimes» = musulmanes. Este mismo juego de palabras aparece en 3,64; 5,111.

Jesús fue sólo un anunciador de las enseñanzas de Alá. Pero la *revelación definitiva* sólo se le concedió a Mahoma y ha sido fijada en el Corán: «Jesús, hijo de María, dijo: “¡Hijos de Israel! Yo soy el que Dios os ha enviado, en confirmación de la Tora, anterior a mí, y como nuncio de un Enviado que vendrá después de mí llamado Ahmad”» (61,6). Ahmad significa lo mismo que Mahoma: el Amado, el Alabado.

Era, por supuesto, inevitable que frente a la interpretación islámica de la figura de Jesús, insistieran los cristianos en la significación de los dogmas de la encarnación, la redención y la Trinidad. Se redactaron en ambos campos escritos polémicos, a veces muy agrios, en los que se han discutido, hasta nuestros días, los mismos complejos de problemas: falsificación de la Biblia (o respectivamente del Evangelio) en el Corán; refutación (o respectivamente defensa) de los dogmas cristianos; valor de las propias prácticas religiosas (o respectivamente nulidad de las prácticas ajenas). A menudo la apologética se redujo a barata polémica<sup>10</sup>.

10. Cf. G.C. Anawati, *Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens*, en «Euntes docete» 22 (1969) 375-451.

Un intercambio epistolar ficticio entre dos amigos permite ilustrar los niveles que a veces alcanzaron los enfrentamientos. Ambos estaban al servicio del Califa, pero uno de ellos profesa al cristianismo, mientras que el otro defiende el Islam. El autor de este documento vivió hacia el 820<sup>11</sup>.

El remitente islámico alaba la fe de Jesús y sus discípulos, que anunciaron la verdadera doctrina. A continuación, amenaza a su corresponsal con el fuego del infierno si no abandona definitivamente sus errores, no abjura de sus monstruosidades y no se aleja de la infidelidad. La respuesta del cristiano parece ser el eco de tales injurias. Mahoma fue un vulgar ladrón y asesino. Su potencia sexual equivalía a la de 40 hombres. Fue un libertino y un voluptuoso, como se ve ya por el hecho de que tuvo 15 mujeres y «¿de dónde podía entonces sacar el profeta tiempo para la oración?»

De las mutuas calumnias se pasó a los insultos y a las descalificaciones totales, lo que llevó, entre otras cosas, a que en los comentarios cristianos al Apocalipsis, de los siglos XIII al XVII se identificara a Mahoma con el Anticristo<sup>12</sup>.

11. Para lo que sigue, ibidem, 380-392.

12. Cf. G. Rizzardi, *Maometto-anticristo nei commentari dell'Apocalisse*, en «Renovatio» 12 (1987) 57-87.

a modo de introducción

## El «Cristo del Islam» es el Corán

Sólo a comienzos de este siglo ha sido posible entablar un diálogo entre cristianos y musulmanes. En todo caso, se ha logrado una aproximación a nivel social y cultural. La unión de Jesús con Dios, su ideal de pobreza y su vida de oración son, desde hace siglos, temas también de la mística islámica. Actualmente en el Islam se está redescubriendo al hombre Jesús, cuya grandeza espiritual y moral puede servir de orientación a toda la humanidad<sup>13</sup>.

Únicamente sobre la base del respeto mutuo y de la tolerancia pueden establecerse mejores relaciones entre el Islam y el cristianismo. Pero las divergencias en el terreno de la fe son tan acentuadas que sólo pueden salvarse al precio de la pérdida de identidad de una de las dos religiones.

1. La imagen de Jesús del Corán muestra diferencias esenciales respecto de la que ofrecen los Evangelios. Mahoma no conoció ni estimó a Jesús a través de las enseñanzas del cristianismo, sino por el intermedio de tradiciones de evangelios y de leyendas apócrifas (evangelios de la infancia) y sectas cristianas muy difundidas en Arabia.

2. El Corán conoce y acepta toda una serie de designaciones cristianas y de títulos honoríficos para Jesús (hijo de María, bendito de

13. Cf. Anawati, *Encyclopédie* 89; ídem, *Polémique* 450.

Dios, palabra encarnada [o emanada], siervo de Dios, Cristo-Mesías, profeta, enviado de Dios), pero sin admitir sus contenidos cristianos.

3. Los musulmanes rechazan la doctrina cristiana de la redención, de la filiación divina, de la preexistencia del Hijo de Dios y de la Trinidad.

4. El Corán traza una figura de Jesús de rasgos típicos. Frente a este hecho, los cristianos no deben ciertamente ignorar «que también los Evangelios aplicaron estos mismos rasgos típicos para describir a un hombre en el que veían a uno de los precursores de Jesús: Juan Bautista. No respetaron mucho la realidad histórica ni, lo que es aún peor, la autoconcepción de aquel mensajero de Dios que, según las ideas islámicas, fue asimismo profeta, al igual que Jesús»<sup>14</sup>.

5. Jesús tiene, en cuanto enviado de Alá, una gran importancia en el Islam: anuncia la voluntad de Dios. Es también un precursor de Mahoma. En efecto, este último —y no el Jesús de los cristianos— es «el enviado de Alá» y, por tanto, «el Sello de los profetas» (33,40). Pero el Corán, que es una copia del protolibro celeste (56,77; 85,21-22), y goza por tanto de una autoridad absoluta e irrefutable, es, por así decirlo, el «Cristo del Islam»<sup>15</sup>.

14. J. van Ess, «Jesus im Koran. Islamische Perspektiven», en H. Küng, J. van Ess, H. von Stietencron y H. Bechert, *Christentum und Weltreligionen*, Munich-Zurich 1984, 157-172; 159.

15. P. Rondot, *Der Islam*, citado por Köster (nota 1) 66.

## ¿QUIÉN ES DIOS?

«“Dios” es la palabra más lastrada de cuantas contiene el lenguaje humano. Ninguna tan mancillada, ninguna tan desgarrada»<sup>1</sup>. Son muchas las cosas que confirman esta aseveración de Martin Buber. No hay, en efecto, vocablo tan combatido y, al mismo tiempo, tan cargado de emociones como la palabra Dios.

Dios: ha sido materia de especulación, objeto de disecciones. A veces los teólogos han expuesto tan a fondo y con tanto detalle sus proyectos como si la noche anterior hubieran estado jugando al mus con él. Fue sacado de su misterio, degradado a mercancía de consumo, vendido como artículo de marca: se han ofrecido sus servicios mediante anuncios publicitarios. De Dios, o por mejor decir, de la palabra Dios, se ha usado y abusado para múltiples menesteres. Es una palabra con muchas taras y para numerosas personas está asociada a inter-

---

1. M. Buber, *Gottesfinsternis*, en *Werke* vol. 1, Munich 1962, 509; vers. cast.: *Eclipse de Dios*, Nueva Visión, Buenos Aires 1970.

pretaciones erróneas de diverso tipo. Las experiencias, las imágenes y las representaciones que se han vinculado con ella no hacen sólo referencia a los aspectos luminosos, sino también, y con mucha frecuencia, a los sombríos de la existencia humana. Esta es una de las razones que explican por qué muchas veces es tan difícil hablar de Dios.

Karl Rahner ha llamado la atención sobre otra dificultad: «Existe la palabra "Dios". Pero la palabra ya no dice nada sobre la realidad de Dios. Es cuestión diferente si la cosa fue también así en la historia más antigua del término. De todos modos, hoy la palabra "Dios" suena como un nombre propio. Hay que saber por otro medio lo significado con ella. Mayormente esto no nos llama la atención, pero la cosa es así. Si nosotros —como sucede en la historia de las religiones— llamáramos a Dios, por ejemplo, el "padre", el "señor", el "celestes", o de otro modo, entonces la palabra de suyo diría algo sobre lo significado en virtud de su origen en nuestra experiencia de otro tipo y en el uso profano. Pero de entrada la cosa se presenta aquí como si la palabra nos mirara como un rostro ciego»<sup>2</sup>.

Propiamente hablando, sólo gracias a la historia de las religiones puede explicarse de algún modo qué —o quién— es Dios, en el sentido

---

2. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1989, 67.

de que cada religión concreta acciones divinas y, *de este modo*, dice algo sobre la esencia de la divinidad. Pero también en este punto aparecen dentro de las tres grandes religiones monoteístas —junto a numerosos aspectos comunes— concepciones muy diferentes de Dios.

«*Yahveh, nuestro Dios, es único*»

«Si tuviera que resumir telegráficamente en una frase la fe del judaísmo, optaría por llamarla *sed de unidad*. Una sed inextinguible por aquella unidad originaria que sirve de base de la poco menos que inagotable multiplicidad de la creación. Uno y único es el Dios del judaísmo que creó el universo: esta idea de unidad, también insinuada en el vocablo latino *uni-versus*, se apoya en la mentalidad hebrea; en este mundo único puso Dios a la humanidad como una gran familia, que procede del único Adán y está y se mantiene hermanada bajo el único Dios Padre»<sup>3</sup>.

Ya la más antigua confesión de fe judía, *Shema Israel*, acentúa la unicidad de Dios: «Escucha, Israel: Yahveh es nuestro Dios, Yahveh es único. Amarás a Yahveh, tu Dios, con todo

---

3. P. Lapide, «Gott im Judentum», en A. Th. Khoury y P. Hünermann (dirs.), *Wer ist Gott? Die Antwort der Weltreligionen*, Friburgo-Basilea-Viena 1983, 53-72; 56.

tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6,4s).

En su origen, esta confesión sólo se basaba en el convencimiento de que Yahveh es el Dios uno y único *para* Israel, lo que no excluía la existencia de otros dioses.

Tal vez esta afirmación pueda parecer algo chocante no sólo para los cristianos, sino también para los judíos, dado que ambos grupos creen en un solo y único Dios. Esta fe constituye, por así decirlo, las lentes a través de las cuales leen e interpretan el Antiguo Testamento. Pero al actuar así olvidan que el pueblo de Israel ha dejado a sus espaldas un largo camino antes de llegar, por fin, a su confesión de un Dios uno y único.

En un estudio realmente exhaustivo y muy documentado, el exegeta Norbert Lohfink demuestra que en los escritos más antiguos del Antiguo Testamento se da por evidente el supuesto de que hay muchos dioses y diosas<sup>4</sup>. Además, el pueblo de Israel supo siempre que sus antepasados habían adorado a varias divinidades. Del patriarca Jacob se cuenta que ordenó a su casa y a todos los que le acompañaban «retirar los dioses extraños que hay en vosotros» (Gén 35,2) y de Josué se afirma que

---

4. N. Lohfink, «Gott. Polytheistisches und monotheistisches Sprechen von Gott im Alten Testament», en *Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Friburgo-Basilea-Viena 1977, 127-144; cf. también A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick*, Friburgo-Basilea-Viena 1972.

pidió a su gente alejarse «de los dioses a los que sirvieron vuestros padres más allá del Río y en Egipto» (Jos 24,14).

Los investigadores admiten hoy que el Dios Yahveh de que hablan los relatos patriarcales era un Dios tribal. En oposición a otras divinidades, no estaba ligado a un lugar concreto, sino que podía ser adorado y anunciado en todas partes. En síntesis: no se trataba de una divinidad local, sino de un Dios personal, que acompañaba por doquier a sus seguidores. Cuando los antepasados de Israel, que debemos imaginarnos como nómadas o seminómadas, emigraron desde las regiones desérticas y montañosas entre el Mar Rojo y el Mar Muerto a las tierras cultivadas palestinas (Canaán) y se asentaron en ellas, tuvieron que enfrentarse a la concepción de todo un universo celeste, a cuyo frente figuraba el dios supremo y rey de los dioses, El. A continuación, aplicaron este nombre a su propio Dios, designándole como «el Dios (El) de Abraham, el Dios de Israel y el Dios de Jacob» (Éx 3,6.15).

El encuentro con Dios-El y su progresiva equiparación al Dios-Yahveh ocurrió, hasta donde alcanzan nuestros conocimientos, antes del éxodo de Egipto.

En una época que ya no puede precisarse con mayor exactitud, grupos de adoradores de Yahveh entraron en Egipto y fueron allí sometidos a servidumbre estatal. A caballo entre los siglos XIII y XII precristianos, algunos descendientes de aquellos inmigrantes, acaudillados

por Moisés, salieron de Egipto y hallaron, en un primer momento, posibilidades de subsistencia en una región situada en la península del Sinaí. Hacia el 1100, fueron penetrando en Palestina y poco a poco se apoderaron del país.

No es preciso, para nuestro propósito, exponer con mayor detalle los acontecimientos de la salida de Egipto y la conquista de Palestina. Lo que realmente importa es que las experiencias del éxodo constituyeron para los emigrantes una vivencia absolutamente decisiva. Entendieron, en efecto, la salida de Egipto y la conquista de Canaán no como una autoliberación, sino como una liberación realizada por su Dios, que se presentaba así, de una manera absolutamente singular, como Dios Salvador. El recuerdo de aquella gran acción se plasmó más tarde en el llamado Credo histórico: «Mi padre fue un arameo errante que bajó a Egipto, donde se estableció con unas pocas personas; pero allí se convirtió en una nación grande, fuerte y numerosa. Después los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Clamamos entonces a Yahveh, el Dios de nuestros padres, y Yahveh oyó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestra pena y nuestra opresión y nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo tenso, en medio de gran terror, señales y prodigios, y nos introdujo en este lugar, dándonos este país que mana leche y miel» (Dt 26,5-9).

La idea de que el Dios de Israel no estaba sujeto a un lugar, sino que era un Dios personal

y vinculado a las personas y que, por consiguiente, se le puede invocar y experimentar en todas partes y en cualquier situación como ayudador y protector, ha cristalizado también en la historia de la revelación de su nombre.

A diferencia de nuestra moderna mentalidad, el pueblo de Israel no consideraba que el nombre de una persona sea un atributo casual o accidental. Al contrario, el nombre expresa la esencia de quien lo lleva. Expresa también, al mismo tiempo, algo sobre la significación de esta persona. Quien conoce el nombre de otro, adquiere un cierto poder sobre él.

Si no se tienen bien en cuenta estas circunstancias, resulta ininteligible el relato de la revelación del nombre de Dios. Pero es también importante el contexto narrativo dentro del cual tiene lugar esta revelación.

En Egipto, los israelitas habían sido reducidos a la condición de esclavos. Moisés, testigo ocular de cómo un egipcio asesinaba a un compatriota suyo, mató al agresor y se dio a la fuga. Un día se le apareció Dios en el monte Horeb en una zarza ardiendo y le confió una misión: «Ponte en camino y te enviaré al Faraón para que hagas salir de Egipto a mi pueblo, a los hijos de Israel. Dijo Moisés a Dios: ¿Quién soy yo para ir al Faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel? Y le respondió: Yo estaré contigo; y ésta será la señal de que yo te he enviado: Cuando tú hayas sacado al pueblo fuera de Egipto, rendiréis culto a Dios en esta



montaña. Dijo Moisés a Dios: Sí; yo iré a los hijos de Israel y les diré: El Dios de vuestros Padres me ha enviado a vosotros. Pero si me preguntan cuál es su nombre, ¿qué les responderé? Dios dijo a Moisés: Yo soy el que soy. Así hablarás a los hijos de Israel: El "Yo soy" me envía a vosotros. Y siguió diciendo Dios a Moisés: Así hablarás a los hijos de Israel: Yahveh, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob me ha enviado a vosotros. Éste es mi nombre para siempre; éste es mi título de generación en generación» (Éx 3, 10-15).

Los intérpretes de la Biblia están de acuerdo en que el nombre de Dios, *Yahveh*, es más denominación de función que nombre propio. Dios promete a Moisés, y a través de él al pueblo, la misma ayuda que había prestado en el pasado a sus padres, Abraham, Isaac y Jacob. Cuando Dios dice de sí mismo: «Yo soy el que soy», se revela como ayudador y salvador en todas las situaciones imaginables. Con estas palabras no explica, en realidad, *quién es sino qué hace*. Dicho de otro modo, no sale de su misterio, sino que se revela como quien está presente y al lado de su pueblo. Al dar su nombre, no concede a los hombres ningún poder sobre él, pero les garantiza su asistencia. También las imágenes que más tarde utilizaron los profetas para hablar del Dios Yahveh testifican que debe entenderse a Dios como un «enfrente» al que es posible dirigirse. Oseas e Isaías comparan a

Dios con un padre que se inclina a su hijo (es decir, a su pueblo elegido, Os 11,1; Is 63,15s; 64,5-7). Los profetas acentúan igualmente la maternidad de Dios. Así Oseas, que se refiere a él como al padre y la madre de Israel, que «enseñó a andar» a su pueblo, «le tomó en sus brazos» y «se inclinó hacia él para darle de comer» (Os 11,1-4). En el profeta Jeremías Dios define a su pueblo, con predisposición materna, como «niño mimado» (Jer 31,20). Cuando en el Deuterocanónico el pueblo se queja de que Dios le ha olvidado, este Dios-Señor expresa toda su ternura hacia Israel mediante sentimientos femeninos y maternales: «¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas?» (Is 49,15). El Tritoisías, finalmente, muestra cómo se revela la «mano del Señor»: es la mano cariñosa de una madre: «Como uno a quien su madre le consuela, así yo os consolaré» (Is 66,13). Ezequiel, el gran profeta de la consolación en la época del exilio babilónico, subraya los amorosos cuidados y el poder de Dios al llamarle pastor y rey (Ez 20, 33s; 34,11-16). Expresiones como «Dios de los dioses» (Sal 136,2) o «Señor de los ejércitos» (Is 6,3) intentan describir la grandeza y la gloria de Dios.

Ello no obstante, algunas de las concepciones paleotestamentarias de Dios nos resultan hoy, para decirlo con palabras suaves, curiosas y extrañas. Se habla, por ejemplo, de un Dios sujeto a pasiones y a explosiones de cólera.

Cuando ve que los hombres se apartan de él, dice: «Exterminaré de la faz de la tierra al hombre que he creado, desde el hombre a los animales domésticos, y hasta los reptiles y las aves del cielo, pues me pesa de haberlos hecho» (Gén 3,6). Y hace perecer a toda la humanidad, salvo Noé y su familia. Algo parecido dice más tarde de Saúl: «Me arrepiento de haber constituido rey a Saúl, porque se ha apartado de mí y no ha ejecutado mis órdenes» (1Sam 15,11). La cólera hace que Dios «grite, resople y jadee» (Is 42,14). Porque Dios, en efecto —y de ello dan testimonio numerosos pasajes del Antiguo Testamento— es un Dios celoso, que da rienda suelta a su ira cuando su pueblo le es infiel.

Es perfectamente comprensible que el hombre actual tenga considerables dificultades ante una imagen de Dios que parece trazada siguiendo de cerca los esquemas del comportamiento humano.

A este propósito, debe tenerse en cuenta, ante todo, que al hombre paleotestamentario le era ajeno nuestro concepto de persona. Por consiguiente, la única posibilidad de que disponía para expresar la personalidad de Dios era dejar que hablara con lenguaje humano.

Debemos recordar, además, que, como es bien sabido, Dios se ha ido revelando en el curso de una historia prolongada. Ha ido manifestando poco a poco su naturaleza y su voluntad. No debemos, por tanto, sorprendernos de que en las primeras y más antiguas capas del Anti-

guo Testamento, Dios y sus planes salvíficos aparezcan descritos de manera muy incompleta y a menudo muy unilateral. Del mismo modo que los padres no pueden enseñar a los hijos todo desde el primer momento, sino sólo poco a poco y de acuerdo con su capacidad receptiva, así también sólo poco a poco ha dado Dios a conocer a los hombres quién es y qué planes tiene respecto de ellos. En este sentido, se habla en la teología de revelación progresiva. Una comparación permitirá comprender mejor lo que se intenta decir con ello. Un hombre adulto comprende a sus padres mejor que cuando era niño. Ha ido recopilando una serie de experiencias en su vida diaria con ellos. Gracias a estas experiencias, puede entender ahora cosas que al principio le parecían incomprensibles.

Lo mismo ocurre respecto de las declaraciones entre Dios y el pueblo elegido. En el curso de los siglos, los hombres fueron acumulando experiencias con él, a consecuencia de las cuales los autores bíblicos pudieron corregir ciertas percepciones unilaterales de los autores anteriores. De este modo, algunas cosas se fueron complementando y otras relativizando. La imagen de Dios se va perfeccionando con el paso del tiempo.

La historicidad de la revelación divina es, pues, una de las claves para un mejor entendimiento de ciertas afirmaciones antropomorfas, por ejemplo, cuando se habla de la ira de Dios o de sus celos. Debemos, además, tener presen-

te que después de la conquista de Canaán Israel tuvo que enfrentarse con los cultos idolátricos de las poblaciones indígenas y de sus vecinos. Al politeísmo allí vigente no podía vencerse en un primer momento mediante el recurso de negar la existencia de otros dioses. Al contrario, esta existencia se daba por evidente y sobreentendida. Pero no estaba menos sobreentendido que, respecto de estos dioses, Yahveh demuestra ser más fuerte y más poderoso. En todo caso, sólo a él debe prestarse adoración. Esta actitud recibe en la historia de las religiones el nombre de henoteísmo. La exigencia «no habrá para ti otro Dios delante de mí» (Éx 20, 3) no se orienta, en su sentido originario, contra la fe en la existencia de otras divinidades, sino que simplemente se prohíbe que se las veneren. Así lo explica la siguiente frase: «No te postrarás ante ellas ni las servirás, porque yo, Yahveh, tu Dios, soy un Dios celoso.»

A medida que Israel iba progresando en su conocimiento de Dios, más se acentuaba la conciencia de que el celo de Dios no significa que albergue el bajo sentimiento de la envidia respecto de los otros dioses, sino que es algo que debe ser entendido desde la santidad divina. Él es el Dios único, el único Santo, y a ningún otro puede otorgársele este título de gloria (cf. Is 48,11). No puede tolerar que su santo Nombre sea mancillado. Aquí es donde se da el primer paso del henoteísmo al monoteísmo. El pueblo de Israel no adora a su Dios al modo

como los otros pueblos adoran a los suyos. Más bien, se va imponiendo poco a poco la conciencia de que no existen otros dioses. Lo más tarde en el exilio de Babilonia (586 a.C.), esta idea gozaba ya de universal aceptación entre los israelitas. También en los usos lingüísticos puede rastrearse este cambio. Ahora aparece cada vez más en el primer plano la santidad de Dios. La significación de la palabra hebrea *kadosh* (santidad) alude a lo que separa y pone aparte. En la medida en que se experimenta a Dios como el Santo, aparece también al mismo tiempo como enteramente el Otro, el Único, el Exaltado sobre el mundo. La santidad de Dios incluye su trascendencia, su «más allá del mundo». Se le experimenta como «Salvador», pero sigue siendo el «Dios oculto» (Is 45,15).

Contrariamente al cristianismo, el judaísmo no conoce una teología global. Hasta el siglo XII no redactó Moisés Maimónides, en su comentario a la tora, una síntesis de las más importantes creencias judías:

1. «Creo, con pleno convencimiento, que el Creador —alabado sea su Nombre— ha creado y dirige todas las criaturas y que él solo ha realizado todas las obras y las lleva a su consumación.

2. »Creo, con pleno convencimiento, que el Creador —alabado sea su Nombre— es único y que no hay unidad alguna comparable a la suya y que sólo él fue, es y será nuestro único Dios.

3. »Creo, con pleno convencimiento, que el Creador —alabado sea su Nombre— no es ningún cuerpo ni está vinculado a lo corpóreo y que no hay nadie semejante a él.

4. »Creo, con pleno convencimiento, que el Creador —alabado sea su Nombre— es el primero y será el último.

5. »Creo, con pleno convencimiento, que el Creador —alabado sea su Nombre— es el único que merece adoración y que no está permitido adorar a ningún otro fuera de él.

6. »Creo, con pleno convencimiento, que todas las palabras de los profetas son verdaderas.

7. »Creo, con pleno convencimiento, que el profetismo de nuestro maestro Moisés fue verdadero y que él es el Primero de cuantos profetas fueron antes que él y de cuantos vendrán después.

8. »Creo, con pleno convencimiento, que a nuestro maestro Moisés —la paz sea con él— le fue dada la tora tal como ahora la poseemos.

9. »Creo, con pleno convencimiento, que esta tora nunca fue sustituida y que el Creador —alabado sea su Nombre— no dará ninguna otra.

10. »Creo, con pleno convencimiento, que el Creador —alabado sea su Nombre— conoce todas las acciones de los hombres y todos sus pensamientos, porque está dicho: "El que ha creado enteramente vuestros corazones, conoce también vuestros actos."»

11. »Creo, con pleno convencimiento, que el Creador —alabado sea su Nombre— concede bienes a quienes observan sus mandamientos y castigos a quienes los quebrantan.

12. »Creo, con pleno convencimiento, que vendrá el Mesías y, mientras llega, espero todos los días su venida.

13. »Creo, con pleno convencimiento, que habrá una resurrección de los muertos cuando al Señor le parezca. Alabado sea su Nombre y bendita sea su memoria por siempre y en toda la eternidad»<sup>5</sup>.

Estos trece artículos de fe no son fórmulas doctrinales, sino una confesión. Fue acogida en el *Siddur*, el libro de las oraciones diarias de los judíos y, por este camino, entró en la liturgia. Por lo demás, nunca ha sido declarada obligatoria para todo el judaísmo.

Salvo los pocos contenidos de fe vinculantes relativos a la unicidad de Dios, la revelación de la tora y la resurrección de los muertos, el judaísmo no conoce dogmas. Tampoco la tora es una doctrina de fe, sino instrucciones que regulan el comportamiento (cf. Dt 5,1; Am 5,14s; Sal 34,12-15). El judaísmo no se interesa por sentencias sobre Dios, sino por una vida con Dios. Lo que se pide es la *emuna*. Este vocablo se traduce de ordinario por «fe», pero propia-

---

5. Moisés Maimónides, «Comentario a la Mishna», «Tratado Sanebrín», cit. por Meinhold, *Die Religionen der Gegenwart*, Friburgo-Basilea-Viena 1978, 215s.

mente hablando significa la confianza, fidelidad, seguridad —o, todavía mejor— todas estas cosas juntas. El creyente experimenta a Dios como un «enfrente», un tú, le alaba y le suplica, le da gracias y (recuérdese a Job y Jeremías) discute con él. Pero, sobre todo, le glorifica como Creador omnipotente, como libertador poderoso, como socio fiel de la alianza. Dios es el Creador del mundo (cf. Gén 2,4-25: relato más antiguo; Gén 1: relato más reciente), y se revela en esta creación (Sab 13,1-5); es el Dios liberador y redentor (Dt 26,5-9; Is 44,21-28); es siempre fiel a la alianza que estableció con Israel en el monte Sinaí (Éx 19-24; 2Sam 7,8-16); ofrece al pueblo una alianza nueva (Jer 31,32), una vez rota y quebrantada por las infidelidades de Israel la alianza antigua (Jer 22,9; Ez 16,15-43).

El Talmud da por supuesta la actividad creadora de Dios. La creación misma es tema de numerosas discusiones y diálogos doctrinales: ¿qué fue creado primero, el cielo o la tierra (*b Hagiga 12a*)? ¿En qué estación del año creó Dios el mundo (*b Rosh Hashana 10b-11a*)? ¿Cuándo apareció el fuego (*b Pesahim 54a*)?...

En el tratado Pesahim se expone de manera clara y penetrante que Yahveh no es sólo el Creador, sino también el Dios liberador: «En todas y cada una de las generaciones está el hombre obligado a considerarse a sí mismo como si hubiera sido sacado de Egipto, porque se dice: “En aquel día harás saber a tu hijo: esto

es con motivo de lo que hizo conmigo Yahveh cuando salí de Egipto” (Éx 13,8). Estamos, pues, obligados a dar gracias, alabar, loar, glorificar, enaltecer, venerar, bendecir, exaltar y aclamar a aquel que hizo todas estas maravillas a nuestros padres y a todos nosotros. Nos ha llevado de la esclavitud a la libertad, de la tribulación a la alegría, de la tristeza a la fiesta, de las tinieblas a la gran luz, de la servidumbre a la redención. Por eso debemos decir ante él: “¡Alabad al Señor!” (Sal 113,1)» (*b Pesahim X,5*).

Al igual que el Antiguo Testamento, el Talmud habla no sólo del liberador, sino también del Dios de la alianza, tan fiel a su palabra que llega incluso a olvidar la infidelidad de Israel: «El santo —alabado sea— dijo: ¿Puedo yo olvidar el holocausto, el macho cabrío y los primogénitos que me ofreciste en el desierto? Entonces [la asamblea de Israel] dijo: Señor del mundo, como no hay olvido ante el trono de tu gloria, ¿no puedes olvidar acaso lo sucedido con el becerro [cf. Éx 32]? Él dijo: Sí, debe olvidarse [Is 49,15c]. Ella [la asamblea] dijo: Señor del mundo, ya que hay olvido ante el trono de tu gloria, ¿tal vez quieras olvidar también lo sucedido en el Sinaí [se refiere al encuentro con Dios en el Sinaí, Éx 19-20]? Él le dijo: No, yo no te olvido [Is 49, 15d].

»Esto es lo que dijo el rabí Elasar: El rabí Oshaya dijo: ¿Qué significa lo que está escrito: “Sí, debe olvidarse”? Se refiere a lo que sucedió con el becerro. En cambio, “No, yo no te olvi-

do" se refiere a lo que sucedió en el Sinaí» (*b Berakot 32b*).

Al igual que el judaísmo bíblico, tampoco la tradición rabínica postbíblica se entregó a especulaciones filosóficas sobre Dios. Se *narran* cosas de Dios y se vive así en su cercanía.

Que para ello se recurriera al empleo de múltiples imágenes de Dios (la prohibición de hacer imágenes de Éx 20,4 se refiere exclusivamente a la fabricación de imágenes para el culto) es tan evidente como la «humanización» de Dios en los conceptos y en el lenguaje. Pero estas imágenes y antropomorfismos no dicen nada sobre la «naturaleza» de Dios; se refieren sólo a las *relaciones* entre Dios y los hombres. Estas relaciones dan por supuesta la idea de que aunque Dios habita en el cielo (Sal 33,13s), está también presente en medio de su pueblo. Los rabinos hablan a este propósito de la *shekina*, la morada de Dios<sup>6</sup>.

La idea de que Dios habita en medio de su pueblo surgió originariamente en el contexto del santuario que Yahveh había pedido que se le hiciera: un cofre o arca de madera cubierta de oro, en la que se guardaban las tablas de la ley, y sobre cuya tapa había dos querubines mirándose de frente (cf. Éx 25,10-22). Sobre los

6. En lo que sigue me apoyo en A.M. Goldberg, «Judentum», en E. Brunner-Traut (dir.), *Die fünf grossen Weltreligionen*, Friburgo-Basilea-Viena 1985, 88-106, esp. 93s. Cf. además A. Th. Houry (dir.), *Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam*, Graz-Viena-Colonia 1987, 409s.

querubines, e invisibles a la mirada humana, tenía su trono Yahveh (1Sam 4,4), razón por la que al arca de la alianza se la llamaba también «morada del Señor» (Jos 3,13). Esta presencia de Yahveh, simbolizada en el arca, llegó a experimentarse de modo tan vivo e intenso que se produjo una identificación entre arca de la alianza y presencia de Dios. En el santuario, Dios está cerca de su pueblo de una manera poco menos que palpable. Así se aclaraba en cierto modo lo que la *shekina* quiere significar, a saber, *al mismo Dios, en cuanto que en el santuario está presente entre los hombres y así se manifiesta*. Mientras que el «lugar» de Dios es el cielo, el lugar de la *shekina* es el santuario. Más tarde se fue trasladando cada vez más esta concepción de la morada de Dios al Templo. Tras la destrucción de éste y la dispersión de Israel, la *shekina* careció ya de un lugar y una patria. El desamparo de Israel, es, pues, también desamparo de Dios, porque acompaña a su pueblo en todas sus tribulaciones. Hasta la redención definitiva, la *shekina* «está presente en toda comunidad orante, está en medio de los jueces e ilumina sus sentencias, está al lado de toda persona que aprende y ora. Dios, pues, no se ha alejado de los judíos, está muy cerca de ellos, podría incluso decirse que existe una comunidad de destino entre Dios e Israel; Dios no se aparta de su pueblo»<sup>7</sup>.

7. Goldberg 94.

También el judío creyente se pregunta dónde hallar a Dios. El rabí Menachem Mendel von Kozk (1783-1859), representante del jasidismo, da una respuesta que merece detenida reflexión: «Está dondequiera se le invita a venir»<sup>8</sup>.

«En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»

También Jesús se refiere, en su predicación, al Dios que se ha revelado al pueblo de Israel. Así lo testifican los tres Evangelios sinópticos. El Dios de Jesús es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob (Mc 12,26 par.).

La conciencia de Jesús, y por consiguiente, toda su predicación, estaban evidentemente impregnadas y acuñadas por la experiencia paleotestamentaria de Dios. Dios es para él «no un Dios de muertos, sino de vivos» (Mc 12,27 par.).

Es el Creador que se cuida de sus criaturas: «Mirad las aves del cielo: no siembran ni siegan ni recogen en graneros; sin embargo, vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros mucho más que ellas?» (Mt 6,26). Con ejemplos tan conmovedores como placenteros explica Jesús que la providencia divina no se aplica sólo a las cosas grandes y generales de

8. P. Kuhn (dir.), *Weisst du, wo Gott zu finden ist? Geschichten aus dem chassidischen Judentum*, Kevelaer 1984, 10.

la vida, sino que abarca todos los campos: ni un gorrión se cae del nido sin la voluntad de Dios. Y respecto del hombre, «que vale más que muchos gorriones», están contados «hasta los pelos de su cabeza» (Mt 10,29-31). Por eso, en cualquier situación puede el hombre dirigirse a Dios y no necesita para ello pronunciar «muchas palabras» (Mt 6,7).

En su predicación, Jesús se sirve, como había hecho ya el Antiguo Testamento, de diversas imágenes para hablar de Dios. Le describe como padre providente (Lc 15,11-32; cf. Mt 7,9), como amigo siempre dispuesto a prestar ayuda (Lc 11,5-8), como propietario que recompensa a cada uno mucho más allá de lo que merece (Mt 20,1-16), como juez cuyo corazón está abierto a las súplicas de los oprimidos (Lc 18,1-8).

La más osada, y al mismo tiempo la más revolucionaria de las imágenes utilizadas por Jesús, es la de la oración del *padrenuestro*. Es cierto que Israel había designado desde fechas muy tempranas a Dios como su Padre. Para ello se recurría al vocablo *abbinu*, que tiene resonancias muy solemnes, muy reverenciales y distantes.

Pero Jesús da un paso más. No emplea este concepto de *abbinu*, sino la locución aramea *abba*, plena de afecto y de confianza: padre querido. Esto es algo absolutamente nuevo: «No hay un solo texto judío anterior a la época de Jesús o de su tiempo en que aparezca sola,

y sin ningún tipo de aditamento, como fórmula de oración, la palabra *abba*»<sup>9</sup>.

El arameo *abba* es un vocablo perteneciente al lenguaje coloquial e infantil, que se toma del balbuceo de los niños, aunque se empleaba también cuando el locutor había dejado atrás la infancia. Este concepto expresa por un igual respeto y afecto, tal como ocurre con nuestra locución familiar «papá».

*Abba*. Todo está aquí incluido: afecto y confianza, amor y gratitud, compenetración y calor, protección y ternura.

Se trata, por supuesto, también aquí, de una imagen. Con ella se quiere decir que Dios no es algo lejano, sino muy cercano, no es un Dios cruel, sino providente, no un Dios sin cualidades, sino con pasiones, porque ama apasionadamente a los hombres.

*Abba* no quiere decir, evidentemente, que debemos imaginarnos a Dios como un ser masculino. Ya antes hemos podido advertir que el Antiguo Testamento destaca, junto a rasgos paternos, otros que son típicamente maternales.

Justamente a esta imagen de una figura paterno-maternal recurre Jesús cuando nos invita a dirigirnos a Dios en la oración a nuestro *abba*. De este modo, Jesús nos dice también, al

---

9. O. Knoch, «Jesus - Beter und Lehrer des Gebetes», en Sch. Ben-Chorin, R. Kaczynski y O. Knoch, *Das Gebet bei Juden und Christen*, Ratisbona 1982, 27-51; 38s.

mismo tiempo, algo acerca del hombre. Si, respecto de los hombres, Dios está henchido de maternal paternidad, entonces estos hombres no son ya jornaleros o siervos, o incluso esclavos de Dios, sino sus hijos y sus hijas.

No es que Jesús pretenda minimizar a Dios. También él habla de la cólera divina (cf. Mt 18,34 *et passim*). Pero en estos casos siempre se da por supuesto que el hombre se aparta de Dios no porque es débil o ignorante, sino por pura malicia, a ciencia y conciencia.

Pero a lo largo de toda su predicación y de su propio comportamiento, Jesús indica también que con él han entrado en una fase totalmente nueva las relaciones entre Dios y la humanidad. Da a entender que su presencia en la tierra encierra una misión que no puede compararse con la de los antiguos profetas: «Se ha cumplido el tiempo; el reino de Dios está cerca; convertíos y creed al evangelio» (Mc 1,15).

Jesús anuncia que Dios se siente afectuosamente inclinado a los hombres: justos y pecadores, publicanos y fariseos, todos están incluidos en el amor de Dios. Nadie es para él demasiado insignificante, nadie demasiado pecador, nadie demasiado culpable. Para Dios no existe la alternativa de justicia o gracia. Lo que en él se da es más bien la justicia de la gracia. La parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32) indica claramente que esta actitud divina es absoluta y sin reservas. La parábola habla, en efecto, del amor del padre a sus *dos* hijos. Sale al



encuentro del menor y le otorga un perdón total e incondicional; pero también invita al mayor, que quiere exhibir los méritos contraídos («jamás he hecho nada contra tu voluntad...») a tomar parte en el banquete de reconciliación.

Jesús confirma con su conducta lo que enuncia en su predicación. Al juntarse con publicanos y pecadores muestra que Dios posibilita a todos un nuevo comienzo. Su amor no depende de merecimientos humanos previos. Al mismo tiempo, permite entrever que a través de sus actos es Dios mismo quien entra en acción. Establece una conexión entre su persona y la venida del reino de Dios. Así se desprende de una sentencia suya cuya historicidad es generalmente admitida: «Si arrojé los demonios en virtud del Espíritu de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12,28 par.). Como el hombre Jesús está totalmente del lado de Dios, los hombres pueden encontrar a Dios en Jesús. Todo el Nuevo Testamento testifica esta convicción. Baste aquí con un par de ejemplos. Así como Jesús no puede hacer nada sin mirar al Padre, así tampoco puede decir quién es sin referirse al Padre (Mt 11,27). El Dios de Jesús es también su Padre (Rom 15,6; 2Cor 11,31; Ef 1,3), mientras que Jesús es el Hijo «propio» (Rom 8,29), más aún, el «Unigénito» (Jn 2,14; 3,16.18) de Dios. Por consiguiente, Jesús y el Padre están tan íntimamente unidos entre sí que en el Hijo se encuentra al Padre (Jn 14,9-11). En resumen: dado que Dios ha salido

al encuentro de los hombres en Jesús, en y con Jesús se puede experimentar quién y cómo es Dios.

Surge aquí, de modo inevitable, una objeción. Jesús habla siempre sólo del «Padre». ¿Y el Espíritu Santo? La verdad es que en la predicación del Jesús histórico el Espíritu Santo no desempeña prácticamente ningún papel. Por otro lado, todos los autores neotestamentarios entienden la vida de Jesús en sentido mesiánico, es decir, guiada y causada por el Espíritu. Con todo, no desarrollan una doctrina en el sentido del posterior dogma trinitario («un Dios en tres personas»), sino que se limitan a una consideración y una exposición historicosalvífica: Dios se hace visible en su Hijo. Así lo expresa Pablo al citar un antiguo himno cristológico: «Imagen de Dios invisible» (Col 1,15). Lo mismo, cuanto al contenido, dice Juan cuando pone en labios de Jesús las palabras: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9; cf. 8,19; 12,49 *et passim*). Tras la muerte y resurrección de Jesús, la joven Iglesia advierte que él sigue presente en ella bajo una nueva forma. Esta presencia se experimenta como acción del Espíritu divino. Este Espíritu es el Espíritu de Jesús, que hace que se siga proclamando su palabra. Así lo testifica el Libro de los Hechos, hasta tal punto que se le ha calificado de «Evangelio del Espíritu Santo».

Aunque el Nuevo Testamento no contiene una doctrina elaborada de la Trinidad, sí se en-

cuentran, al menos a modo de punto de arranque, reflexiones que marchan en esta dirección. Puede citarse en este sentido, por ejemplo, el mandato misional con que se cierra el Evangelio de Mateo: «Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado» (Mt 28,19s). Este encargo del Resucitado está formulado por el evangelista de acuerdo con la praxis de la administración del bautismo de aquella época. Otras afirmaciones neotestamentarias subrayan que el Hijo, en cuanto «Palabra» (Logos), vive desde siempre junto al Padre (Jn 1,1; Flp 2,6); que la venida del reino de Dios coincide con la llegada de Jesús (Mc 1,14s; Mt 12,28); que en él descansa «el Espíritu del Señor» (Lc 4,18.21). Por lo demás, el Nuevo Testamento sólo dice *que* existe una relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo: el Padre envía al Hijo y al Espíritu (Jn 14,16.26); envía al Espíritu por medio del Hijo (Jn 15,26). Los autores neotestamentarios indican que Dios se ha manifestado en la historia de la salvación humana como Padre, Hijo y Espíritu. A este propósito, la teología habla de la *Trinidad económica*. En los usos lingüísticos neotestamentarios el concepto de «económico» (del griego *oikonomia*=plan ordenado; administración doméstica) significa el *Plan (salvífico) de Dios y su actuación dentro de la historia* (cf. 1Tim 1,4).

En cambio, estos autores neotestamentarios no se plantean aún el problema de la *Trinidad inmanente*, expresión con la que se designa la «vida interna» de la Trinidad y, más concretamente, el género de relaciones «intradivinas» entre el Padre, el Hijo y el Espíritu.

Por Trinidad inmanente se entiende, pues, al Dios trino, tal como *es* en sí, mientras que cuando se habla de la Trinidad económica se hace referencia al modo como el hombre *experimenta* a Dios en cuanto Trinidad, como Padre, Hijo y Espíritu.

Llegamos ya así directamente al centro de la doctrina cristiana, a saber, al misterio de fe del Dios trino.

Ya hemos podido comprobar que esta fe está fundamentada en el Nuevo Testamento. A partir de esta base se fue profundizando y desarrollando con el correr de los siglos. Aquí, la reflexión posterior se apoyó, sobre todo, en Pablo, que ha sido el primer teólogo que ha llevado a cabo una exposición sistemática de la esencia y la actuación del Espíritu.

Pablo parte del supuesto, absolutamente evidente para él, de que hay un solo Dios vivo y verdadero (1Tes 1,9) y un solo Creador (Rom 1,19s). Jesucristo es «imagen del Dios invisible» (Col 1,15), «en quien reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente» (Col 2,9). Es cierto que utiliza también fórmulas que hablan sólo del Padre y del Hijo: «Para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre... y un solo Se-

ñor, Jesucristo» (1 Cor 8,6). Pero no faltan las afirmaciones que apuntan en la dirección del dogma de la Trinidad tal como cristalizó en la época postneotestamentaria. Es bien conocido, a través de la liturgia, el saludo de bendición del apóstol a la comunidad de Corinto: «La gracia del Señor Jesucristo y el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sea como todos vosotros» (2Cor 13,13). Pablo introduce con las siguientes palabras las instrucciones para la vida cristiana de aquella comunidad: «Hay diversidad de dones, pero el Espíritu es el mismo. Hay diversidad de servicios, pero el Señor es el mismo. Hay diversidad de operaciones, pero Dios es el mismo, el que los produce todos en todos» (1Cor 12,4-6).

Dado que Dios se ha revelado a los hombres en Jesús, puede Pablo hacer mayores precisiones sobre el Espíritu de Dios: es el Espíritu del Hijo (cf. Rom 8,9; Gál 4,6; Flp 1,19). Pablo distingue claramente entre Dios, Cristo y el Espíritu: pero respecto de su acción, los tres constituyen una unidad: Dios salva *por* Cristo *en* el Espíritu.

Lo mismo puede decirse respecto de los Hechos de los apóstoles y del Evangelio de Juan. En ambos escritos es el Espíritu el que garantiza que la Iglesia se mantiene fiel en el seguimiento de Cristo: Dios está presente en la Iglesia *por* Cristo *en* el Espíritu.

Ahora bien, ¿cómo debemos entender la relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu?

¿Cómo hablar de una Trinidad en un solo Dios sin admitir prácticamente la existencia de tres dioses?

Un cierto Sabelio (de quien tan sólo sabemos que era oriundo de Libia y que se hallaba en Roma hacia el año 220), intentó resolver este problema afirmando que el Padre, el Hijo y el Espíritu son *diversas manifestaciones* del Dios único: en sí, Dios es uno. Pero en el decurso de la historia de la salvación y de la revelación el hombre le ha encontrado bajo tres formas diversas: como legislador en el Antiguo Testamento Dios es Padre, como Redentor fue, desde el nacimiento hasta la ascensión al cielo, Hijo y, a partir de entonces, actúa entre los hombres como Espíritu. Aunque el papa Calixto I († hacia 222) expulsó a Sabelio de la Iglesia, sus puntos de vista contaron con buen número de adeptos.

A éstos se enfrentó Dionisio, obispo de Alejandría, hacia mediados del siglo III. Pero se precipitó en el extremo contrario. Tanto insistió en la diferencia de las tres personas divinas que sus adversarios le acusaron de defender la fe en tres dioses (triteísmo). Su homónimo en Roma, el papa Dionisio, tomó posiciones en la controversia. La carta que envió al obispo de Alejandría es la primera declaración importante del magisterio de la Iglesia acerca del misterio de la Santísima Trinidad. Entre otras cosas, dice lo siguiente: «Luego ni se debe dividir en tres divinidades la admirable y divina unidad,

ni disminuir con la idea de creación la dignidad y suprema grandeza del Señor; sino que hay que creer en Dios Padre omnipotente y en Jesucristo su Hijo y en el Espíritu Santo, y que en el Dios del Universo está unido el Verbo. Porque Yo —dice— y el Padre somos una sola cosa (Jn 14,10). Porque de este modo es posible mantener íntegra tanto la divina Trinidad como la santa predicación de la unidad de principio» (DS 115; D 51).

Pero sólo con esto no se eliminaban, evidentemente, todas las dificultades. Surgieron nuevos problemas cuando se quiso describir con mayor detalle la relación entre Dios y Jesús<sup>10</sup>. Así ocurrió en el Concilio de Nicea (325), que enseña que el Hijo es de la misma y única naturaleza que el Padre: «Creemos en un solo Dios Padre omnipotente, creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles; y en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre... Y en el Espíritu Santo» (DS 125; D 54).

El Concilio no se pronuncia sobre el tema de cómo entender la vida intradivina. Se limita a tomar posición contra errores realmente existentes o bien latentes. Frente a una posible in-

---

10. Cf., sobre este tema, el capítulo «Hijo del hombre e Hijo de Dios: Jesús en el cristianismo», en este libro, 95ss.

terpretación de la Trinidad en el sentido de un triteísmo, subraya la unicidad de Dios. Frente a la concepción de que el Padre, el Hijo y el Espíritu son simples manifestaciones de un solo Dios, o de que el Hijo está sometido al Padre (como había enseñado Arrio<sup>11</sup>), el Concilio acentúa la divinidad del Hijo y del Espíritu, «explicando» la igualdad del Hijo con Dios mediante la imagen de la luz «luz de luz»).

Que el Concilio de Nicea se limitara únicamente a señalar el marco de la doctrina trinitaria no excluía, obviamente, que los teólogos llevaran adelante sus especulaciones.

Deben citarse aquí los nombres de tres grandes pensadores que abrieron nuevos caminos sobre el tema. Se les suele denominar «los Capadocios», porque los tres eran originarios de Capadocia, en el extremo septentrional de Siria. Se trata de Basilio de Cesarea (hacia 330-379), su hermano Gregorio de Nisa (hacia 334-394) y el amigo de éste Gregorio Nacianceno (330-390). Sus reflexiones ejercieron una influencia decisiva en las enseñanzas de los concilios posteriores.

Es bien sabido que en la confesión de fe del Concilio de Nicea sólo se mencionaba al Espíritu Santo de una manera por así decirlo marginal: «Y (creemos) en el Espíritu Santo» (DS 125, D 51). Esta afirmación provocó más tarde

---

11. Para las relaciones entre Dios y Jesús cf. el cap. mencionado en la nota 10.

vivas polémicas, en las que se vieron involucrados los Capadocios. Hubo, en efecto, algunos que manifestaron dudas sobre la divinidad del Espíritu; le consideraban una criatura de Dios o una especie de intermediario entre Dios y su creación. Basilio y Gregorio Nacianceno indicaron, en cambio, que el Espíritu procedía, igual que el Hijo, del Padre. A la objeción de que en este caso el Hijo y el Espíritu serían hermanos, replicaba Gregorio de Nisa que el Espíritu procedía del Padre a través del Hijo. Su amigo Gregorio Nacianceno explicaba la relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu con el ejemplo de las relaciones entre Adán, Eva y su Hijo Set (cf. Gén 4,28): Set fue engendrado por Adán y poseía, por tanto, su misma naturaleza. Eva, en cambio, aunque tenía la misma naturaleza que Adán, no había sido engendrada por él, sino que procedía de él. Eva *procede de Adán*, pero sin haber sido engendrada por él.

Los tres Capadocios parten del supuesto de que, en definitiva, Dios es y será siempre incomprendible. No obstante, se manifiesta dentro de la historia de la salvación por así decirlo en tres pasos, como Padre, como Hijo y como Espíritu, sin dejar por ello de ser una sola y única naturaleza. Poco a poco se fue descubriendo que esta revelación de Dios «hacia afuera» debía tener también su correspondencia en Dios mismo. Si el Dios incomprendible se comunica al hombre como Trinidad comprensible de Padre, Hijo y Espíritu, estos tres se caracterizan

por cualidades propias, «personales» y, por tanto, no intercambiables. El Padre es *ingénito*, el Hijo es *engendrado*, el Espíritu *procede*. El Hijo y el Espíritu proceden del Padre, pero sin abandonarle. Por consiguiente, los tres se distinguen no en razón de su esencia, sino sencillamente en su modo de proceder y no proceder. Pero estas tres características o cualidades individuales, a saber, el origen del Padre, la generación del Hijo y la procesión del Espíritu, no dividen ni reparten la naturaleza divina en tres sujetos independientes.

El Concilio de Constantinopla del año 381 hizo suya la doctrina de los Capadocios. Aunque se han perdido las actas de este Concilio, los investigadores han podido demostrar que los Padres conciliares conocían una confesión de fe cuyo contenido fundamental podía responder al de Nicea. Esta confesión fue enriquecida con ideas de los Capadocios y aceptada por la Iglesia universal. En esta formulación niceno-constantinopolitana se reconoce expresamente la fe en la divinidad del Espíritu Santo: «Y (creo) en el Espíritu Santo, Señor y vivificante, que procede del Padre (y del Hijo<sup>12</sup>), que justamente con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado, que habló por los profetas» (DS 150; D 86).

Con la confesión de fe niceno-constantino-

---

12. El inciso «y del Hijo» (*Filioque*) no fue añadido al Credo hasta el siglo VI, en España. Roma admitió oficialmente este complemento el año 1014. Las Iglesias orientales rechazaron desde el primer momento el *Filioque*.

politana, que se sigue recitando en nuestros días en la celebración eucarística, llegaba a su fin, en lo esencial, la evolución *dogmática* de la doctrina trinitaria cristiana. De todas formas, se siguieron presentando una y otra vez nuevos intentos de explicación teológica, con el objetivo de profundizar en este dogma y hacerlo, en cierto modo, más asequible. Surgieron, a este propósito, dificultades nada desdeñables, como puede verse por el siguiente ejemplo.

Apoyándose en decisiones de anteriores asambleas eclesiológicas, el segundo Concilio de Constantinopla resumió en la siguiente manifestación solemne la doctrina de la Trinidad: «Si alguno no confiesa una sola naturaleza o sustancia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y una sola virtud y potestad, Trinidad consustancial, una sola divinidad, adorada en tres hipóstasis o personas; ese tal sea anatema. Porque uno solo es Dios y Padre, de quien todo; y un solo señor Jesucristo, por quien todo; y un solo Espíritu Santo, en quien todo» (DS 421; D 213).

Esta afirmación conciliar puede sintetizarse en una fórmula que ha marcado hasta nuestros mismos días la conciencia general de la fe: hay un Dios en tres personas. O dicho con expresión griega (pues en esta lengua se redactaron los siguientes textos conciliares): La única naturaleza divina vive en tres «hipóstasis». El concepto griego de *hypostasis* (sustancia, materia, la verdadera esencia) se tradujo normalmente

al latín por *persona* (máscara, papel, función, persona, personalidad), y también por *sustancia* (esencia). Pero cuando los griegos querían referirse a la *esencia* o *naturaleza* (p.e. la de Jesús o la de Dios), no recurrían a la palabra *hypostasis* sino a *ousia*. Baste este solo ejemplo para mostrar las dificultades de comprensión entre el Occidente latino y el Oriente grecoparlante.

Mayores aún, y de mayor trascendencia, son las dificultades de comprensión cuando una misma expresión experimenta con el paso del tiempo cambios de significado. Y esto es justamente lo que ha ocurrido con los conceptos de hipóstasis/persona. (No es necesario insistir aquí en el hecho de que el campo de significación de estos dos vocablos no es absolutamente idéntico.)

Cuando utilizamos *hoy* el concepto de persona, nos queremos referir a un ser humano, hombre o mujer, dotado de libre voluntad, de conciencia y de autoconciencia, con identidad e individualidad, con propia responsabilidad...

Pero si aplicamos *este* concepto de persona a la Trinidad, convertimos la doctrina trinitaria en un triteísmo o creencia en tres dioses. En Dios, en efecto, hay *una sola* voluntad, *un solo* poder, *una sola* autoconciencia, *un solo* centro de acción... y *por consiguiente* (y según nuestra moderna concepción del término), también *una sola* persona.

En definitiva, el dogma de la Trinidad ex-

presa un contenido testificado por la Escritura, a saber, que Dios no reposa en sí, sino que es un Dios activo, que sale al encuentro del hombre en *tres* figuras. Karl Rahner lo ha formulado del siguiente modo: «Este Dios uno e incomprendible está incomparablemente cerca del hombre en la historia, en Jesucristo, que no es un profeta más en la lista de los profetas, sino la promesa en sí, última e insuperable, de este Dios en la historia. Y este Dios uno y mismo se autocomunica al hombre como Espíritu Santo en el centro más hondo y profundo de la existencia humana para la salvación y la plenitud que es el mismo Dios»<sup>13</sup>.

Todo lo anterior quiere decir que, cuando en el cristianismo se habla de *un solo* Dios en *tres* «personas» (y aquí se ponen las comillas a ciencia y conciencia), el concepto de persona no se emplea en sentido propio, sino analógicamente. Herbert Vorgrimler, en su *Doctrina teológica de Dios*, ha llamado la atención sobre las consecuencias de este empleo: A partir de ahí se demuestra que el concepto de persona en la teología trinitaria en el sentido de las tres relaciones intradivinas no ha servido demasiado a los objetivos de claridad y comprensibilidad. No en todos, pero sí que en muchos teólogos de hoy se advierte de nuevo la concepción pesi-

---

13. K. Rahner, «Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam», en *Schriften zur Theologie*, vol. 13, Zurich-Einsiedeln-Colonia 1978, 129-147; 139s.

mista de Agustín respecto de los conceptos «persona» e «hipóstasis», en la doctrina trinitaria. En cierta ocasión dijo Agustín que, al aplicarla a la Trinidad, la utilidad de tales conceptos se reducía a permitirnos decir algo, en vez de que hubiéramos de contentarnos con no decir nada cuando se nos pregunta qué son «los tres»<sup>14</sup>.

Con otras palabras, lo que Agustín quiere comunicarnos es, ni más ni menos, que Dios es un misterio absoluto... y que lo sigue siendo. Según la concepción cristiana, su incomprendibilidad no es una cualidad más junto a otras, sino la característica esencial de Dios. Como enseña el Concilio Vaticano I, Dios no es sólo «omnipotente, eterno, inmenso, incomprendible, infinito en su entendimiento y voluntad y en toda perfección», sino también «*inefablemente excelso por encima de todo lo que fuera de Él mismo existe o puede ser concebido*» (DS 3001; D 1782).

Así, pues, la revelación de Dios no puede ser entendida como si simplemente se hubiera descornado el «velo» entre Dios y los hombres y se le pudiera ya conocer, como se conocen los regalos depositados en la mesa navideña, una vez quitado el paño que los oculta. *El Dios que se comunica no sale de su misterio; no descubre su secreto. Se revela al hombre en su divinidad*

---

14. H. Vorgrimler, *Doctrina teológica de Dios*, Herder, Barcelona 1987, 150s.

como el que es: como incomprendible e inimaginable, como inexplicable e indecible, en resumen, como misterio total.

El concepto de «misterio» debe entenderse en este contexto en sentido religioso, no como equivalente a «enigma». Este último puede llegar a resolverse, mientras que el misterio sólo puede conocerse en cuanto tal y, en definitiva, no es posible disponer de él. Podría, por ejemplo, comprenderse que un hombre vaya a la muerte en lugar de otro, como el padre Maximiliano Kolbe en el campo de concentración de Auschwitz, para que un padre de familia conservara la vida. Supongamos que hubiera sido un desconocido quien dio este paso. En principio, sería posible resolver *el enigma de su identidad*. Pero siempre se mantendrá el *misterio del amor* sobre el que se fundamentó aquella decisión. Y es justamente este misterio lo que más hondamente afecta y conmueve al ser humano.

Lo mismo ocurre con el misterio de Dios, tal como nos lo confirma la experiencia de los grandes místicos: cuanto más se hunde un hombre en este misterio, más hondamente se siente afectado por él y menos sabe decir. Balbuena, se abisma en un asombro sin palabras, en muda adoración.

Y, sin embargo, una vez más, al igual que la persona henchida de alegría o de felicidad sólo sabe hablar de estos sentimientos, así también el hombre penetrado del misterio sublime

de Dios se ve impulsado a hablar de él. Pero entonces —cuando intenta decir lo inefable— se ve supeditado a imágenes, comparaciones o conceptos abstractos. Y como Dios es «inefablemente excelso por encima de todo... lo que fuera de él mismo existe o puede ser concebido», ninguna imagen puede expresar su magnitud, ninguna comparación está a la altura de su esencia, ningún concepto puede expresar adecuadamente su naturaleza.

Pero esto tampoco quiere decir, ni mucho menos, que la doctrina cristiana sobre la Trinidad sea un inútil ejercicio especulativo. Se trata, por el contrario, de un intento de transmitir a través de conceptos la *experiencia de fe* del Dios Trino y de llevar hasta este Dios. Como dice Walter Kasper, la meta «de la confesión de fe trinitaria no es, propiamente hablando, una doctrina sobre Dios, sino la doxología, la glorificación de Dios»<sup>15</sup>. Donde con más bellas palabras se refleja esta idea es en la alabanza solemne con que se cierra la plegaria eucarística del ritual romano: «Por Cristo, con él y en él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos. Amén».

Según la concepción cristiana, Dios es siempre más de cuanto se puede decir ni pensar. Si hubiera que dar una definición de Dios, habría

---

15. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Maguncia 1982, 370; vers. cast.: *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 21986.



que decir: Dios es aquel a quien no se puede definir. Karl Rahner ha hablado una y otra vez de Dios, apoyándose en la tradición bíblica, como del misterio santo y sublime al que el hombre sólo puede responder con asombro y adoración. El cristiano confía en que este sacro misterio, al que llama Dios, le soporte incluso cuando cae. Porque, en definitiva, no puede sino volver a caer en este misterio.

«No hay más Dios que Alá»

No sólo los judíos y los cristianos, sino también los musulmanes creen que Dios se ha dado a conocer a los hombres en diversos lugares, en diferentes tiempos y de varias maneras. Está muy difundida —pero no por eso es menos falsa— la opinión de que según los musulmanes la autocomunicación de Dios se limita a la revelación del Corán. En efecto, el Corán mismo afirma expresamente y en repetidas ocasiones que Dios ha hablado a los hombres también por medio de Abraham, Moisés y Jesús. Estos profetas fueron precursores de Mahoma mientras que la Biblia es algo así como un esquema mutilado del Corán. Es un esquema, porque la revelación plena sólo está contenida en el Islam. Y es un esquema mutilado porque en varios puntos está en contradicción con los escritos de Mahoma. Según los musulmanes, la razón de ello es que la «gente de la Escritura»

(así designa el Corán a judíos y cristianos) falsean la revelación originaria de Alá, tal como se desprende ya del simple hecho de que existen diferentes versiones de la Biblia.

Desde el punto de vista no islámico, las diversas coincidencias entre la Biblia y el Corán tienen otra explicación: las enseñanzas comunes son el resultado de los contactos —directos e indirectos— que el comerciante Mahoma tuvo, a lo largo de sus viajes comerciales, con el cristianismo y el judaísmo.

Los musulmanes no pueden aceptar esta interpretación. Para ellos, el Corán es la *palabra de Dios* sin falsificaciones, la palabra verdadera que Dios comunicó a Mahoma por medio del ángel Gabriel (42,52). Como palabra auténtica de Alá y copia fiel del escrito original celeste (56,77-80), el Corán es autoridad absoluta e inquestionable. Y dado que procede directamente de Dios, están de más para los musulmanes las preguntas acerca de los presupuestos culturales, religiosos e individuales de que partía Mahoma.

Las revelaciones que recibió el Profeta abarcan un espacio temporal de unos 20 años, aproximadamente desde el 610 —cuando tuvo, a los cuarenta años de edad, su experiencia de conversión— hasta el 622, fecha de su muerte. Se explica así que el Corán (en árabe: Qur'án, de *qar'a* = leer, exponer) no ofrezca una estructura unitaria. Contiene exhortaciones, predicaciones, instrucciones y también controversias,

polémicas con hombres de otras confesiones, disposiciones jurídicas, enseñanzas de fe y prescripciones para el comportamiento ético. Los diversos capítulos (suras) no fueron agrupados en un solo libro hasta después de la muerte del Profeta.

Junto al Corán, la *Sunna* (=uso, costumbre) es la segunda fuente fundamental de la religión islámica. Contiene la tradición, y es prácticamente una especie de comentario del Corán. Las fuentes literarias de la *Sunna* son los *Hadithe* (en singular *Hadit*=relato). Es un conjunto de declaraciones, disposiciones y normas de conducta del profeta, agrupadas, tras su muerte, en colecciones tradicionales.

Sobre el Corán y la *Sunna* se basa la fe total de los musulmanes y, por tanto, también la confesión de fe fundamental en un solo Dios: *Lā ilāha illā'llah*: «No hay más Dios que Alá». Así reza la fórmula primitiva y fundamental de la fe musulmana.

Ya hemos podido comprobar en páginas anteriores qué y por qué la concepción de Dios islámica estuvo influida por el judaísmo y el cristianismo. Pero también está marcada por elementos paleoárabes. Es sabido que Mahoma, que vivió del 570 al 632, no se trasladó de La Meca a Yatrib, la posterior Medina, hasta el año 622. Con esta emigración o hégira comienza la era islámica. Pero la mayor parte de su vida la pasó Mahoma en La Meca, donde se hallaba el santuario principal de las tribus árabes,

la Kaaba, construida en torno a la Piedra Negra. En la Kaaba se veneraba a Alá como Dios supremo, pero no único. Por lo demás, esto es lo que el nombre de Alá significa: Dios.

Ya con anterioridad a Mahoma hubo en La Meca gentes que buscaban a Dios y se mostraban escépticas o rechazaban abiertamente el politeísmo imperante. No sabemos si la búsqueda de Dios de Mahoma se vio influida, y hasta qué punto, por aquella corriente. Lo que sí es seguro es que las enseñanzas sobre Alá como Dios único se apoyan por un lado en el acervo de las creencias árabes, purificadas de sus elementos politeístas y que, por el otro, encierran contenidos que el judaísmo y el cristianismo consideran verdades reveladas.

El fundamento del Islam es el monoteísmo. En especial la sura 112 aparece profundamente impregnada por esta confesión de un Dios solo y único. Para los musulmanes aquí está contenido, de forma resumida, todo su credo: «Di: Él es Dios uno, Dios eterno. No ha engendrado ni sido engendrado. No tiene par.»

Tal vez el cristianismo perciba en esta sentencia el eco de una polémica contra su principio de fe «engendrado, no creado». Pero dado que esta sura surgió en La Meca, la afirmación monoteísta va probablemente dirigida contra el politeísmo de aquella ciudad, un politeísmo según el cual Alá tenía varias hijas. El Corán afirma, por el contrario, que Alá «no ha tomado compañera ni hijo» (72,3; cf. 2,116). Dios crea

la vida no mediante generación al modo humano, sino mediante su palabra creadora (2,117). Alá se basta a sí y por sí mismo; los ídolos son divinidades que los hombres han puesto a su lado (27,59). Ya la grandeza misma de Dios habla contra la existencia de otros dioses: «¿Quién, si no, ha creado los cielos y la tierra y hecho bajar para vosotros agua del cielo, mediante la cual hacemos crecer primorosos jardines allí donde vosotros no podríais hacer crecer árboles? ¿Hay un dios junto con Dios? Pero es gente que equipara. ¿Quién, si no, ha estabilizado la tierra, colocado por ella ríos, fijado montañas y puesto una barrera entre las dos grandes masas de agua? ¿Hay un dios junto con Dios? Pero la mayoría no saben. ¿Quién, si no, escucha la invocación del necesitado, quita el mal y hace de vosotros sucesores en la tierra? ¿Hay un dios junto con Dios? ¿Qué poco os dejáis amonestar! ¿Quién, si no, os guía por entre las tinieblas de la tierra y del mar, quién envía los vientos como nuncios que preceden a su misericordia? ¿Hay un dios junto con Dios? ¿Dios está por encima de lo que le asocian! ¿Quién, si no, inicia la creación y luego la repite? ¿Quién os sustenta de los bienes del cielo y de la tierra? ¿Hay un dios junto con Dios? (27,60-64)».

Del mismo modo que el Nuevo Testamento califica la blasfemia contra el Espíritu Santo como pecado imperdonable (Mc 3,28s), también el Corán afirma que no hay perdón para los idólatras: «Dios no perdona que se Le aso-

cie. Pero perdona lo menos grave a quien Él quiere. Quien asocia a Dios, comete un gravísimo pecado» (4,48.116).

Los musulmanes condenan expresamente a los cristianos porque, en su opinión, practican el politeísmo. Como ya pudimos ver al estudiar la imagen de Jesús del Islam, el dogma cristiano de la Trinidad es interpretado por el Corán como triteísmo. Pero incluso en el caso de que no se entienda la Trinidad en este sentido triteísta, el Islam tendría que rechazar forzosa-mente esta doctrina de la fe cristiana. Dios no es sólo, en efecto, «uno», sino también «único» (112,1). La unicidad describe la naturaleza de Dios hacia afuera, mientras que la «unidad» se refiere a su esencia interna: «Dios no es solamente único por así decirlo hacia afuera, es también, en su interior, uno, pues su esencia no se reparte en varias cualidades. La multiplicidad interna de Dios provocaría inevitablemente una multiplicidad exterior de la divinidad, esto es, llevaría al politeísmo»<sup>16</sup>. Ha sido justamente esta unidad de Dios la que ha originado largos y vivos enfrentamientos en el seno de la teología islámica, que aquí sólo podemos abordar sucintamente<sup>17</sup>.

16. A. Th. Khoury, «Wer ist Gott für den gläubigen Muslim?», en A. Th. Khoury y P. Hünermann (dirs.), *Wer ist Gott? Die Antwort der Weltreligionen*, Friburgo-Basilea-Viena 1983, 73-91; 88.

17. Más información en L. Gardet, «Alläh», en *Encyclopédie de l'Islam*, Nueva edición, tomo 1, Leiden-París 1960, 418-429 (con bibliografía).

Todas las corrientes se han mostrado siempre de acuerdo respecto de las propiedades «abstractas» de Dios: es infinito, eterno, distinto de las criaturas... Junto a estas cualidades, el Corán señala otras «positivas», «humanas», relativas a la esencia divina. La tradición ha recopilado en el Corán 99 «nombres gloriosísimos» (7,180 *et passim*) de Alá<sup>18</sup>: Dios es misericordioso, justo, poderoso; es el Altísimo, el Creador de todas las cosas, el que a todos alimenta, el Juez... Pero dado que muchos teólogos musulmanes temían que la mención de estas propiedades y funciones de Alá podían dividir su esencia, rechazaron el empleo de estos atributos divinos. Otros, en cambio, argumentaban que los tomaban del Corán mismo. Además, estas propiedades no *constituían* la esencia o naturaleza interna de Dios, sino que simplemente la *describían con mayor detalle*. Así, pues, el problema de Dios ha enfrentado con cuestiones muy sutiles no sólo a los teólogos judíos (la *shekina*) y cristianos (la Trinidad), sino también a los musulmanes...

En definitiva, lo que toda esta discusión analiza es nada menos que la diferencia absoluta de Dios respecto de su creación y, por consiguiente, el misterio de su trascendencia. Al igual que el judaísmo y el cristianismo, también el Islam subraya que en su revelación Dios se

18. Para el nombre de Alá cf. L. Gardet en «al-asmā'», *ibidem* 735-739.

descubre como el *misterio absoluto*. Por eso es «el visible y el escondido» (57,3), también por eso es «incomparable» (42,11), por eso, en fin, «la vista no le alcanza» (6,103).

La teología islámica se ha esforzado desde siempre por preservar la trascendencia de Dios. El hombre jamás llegará a entender y comprender la esencia íntima de Dios. El hombre sólo «sabe» de Dios lo que Dios le ha querido decir, punto sobre el que, en opinión de muchos teólogos islámicos, también la revelación contenida en el Corán participa de la trascendencia de Dios, en cuanto que el lenguaje jamás puede expresar adecuadamente la realidad divina.

Al analizar brevemente, en las líneas que siguen, algunos otros aspectos de la doctrina islámica sobre Dios, debe tenerse siempre en cuenta esta problemática.

1. A menudo el Corán se refiere a Dios como el *Creador*. Todo y todos —mundo y hombre, animales y plantas, tierra y cielo— le deben la existencia. A partir de una masa maciza formó el cielo y la tierra y del agua sacó toda cosa viviente (21,30). Algunas sentencias parecen ser un eco, siquiera lejano, del relato bíblico de la creación:

«Di: “¿No vais a creer en quien ha creado la tierra en dos días y le atribuíis iguales? ¡Tal es el Señor del universo!” En cuatro días iguales: ha puesto en ella, encima, montañas firmes, la ha bendecido y ha determinado sus alimentos. Para los que inquieren... Luego, se dirigió

al cielo, que era bueno, y dijo a éste y a la tierra: "¡Venid, queráis, o no!" Dijeron: "¡Venimos de buen grado!" Decretó que fueran siete cielos, en dos días, e inspiró a cada cielo su cometido. Hemos engalanado el cielo más bajo con luminas, como protección. Tal es la decisión del Poderoso, del Omnisciente» (41,9-12).

«Hemos creado al hombre de barro arcilloso, maleable, mientras que los genios los habíamos creado antes de fuego de viento abrasador. Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: "Voy a crear a un mortal de barro arcilloso, maleable, y, cuando lo haya formado armoniosamente e infundido en él de Mi Espíritu, caed posternados ante él"» (15,26-29).

«Ha creado con un fin los cielos y la tierra. Hace que la noche suceda al día y el día a la noche. Ha sujetado el sol y la luna, prosiguiendo cada uno su curso hacia un término fijo. ¿No es Él el Poderoso, el Indulgente? Os ha creado de una sola persona, de la que ha sacado a su cónyuge» (39,5-6).

Repetidas veces subraya el Corán que la palabra de Dios tiene poder creador: «Cuando decide algo, le dice tan sólo: Sé y es» (2,117).

Los antiguos miniaturistas turcos y persas expresaron mediante formas realmente conmovedoras el supremo respeto de los musulmanes ante la creación de Dios. Para mostrar que estaban muy alejados del pensamiento de querer superar la obra de Dios, añadieron a menudo a

sus representaciones algún detalle antiestético o perturbador.

2. Dado que Dios, en cuanto Creador, actúa siempre y en todas partes, es el *Sustentador* del mundo y de los hombres; su providencia abarca todo y a todos. La actividad creadora de Alá no se limita, pues, a la acción inicial. Ejerce ininterrumpidamente su poder y su actividad. De ahí que algunas veces se atribuyan a Dios, sin más, las acciones de los hombres. Puede así ocurrir que el musulmán vea también en los procesos naturales, por ejemplo, en la propagación de la especie humana, un acto creador de Dios: «Hemos creado al hombre de arcilla fina. Luego, le colocamos como gota en un recipiente firme (el vientre materno). Luego, creamos de la gota un coágulo de sangre, del coágulo un embrión y del embrión huesos, que revestimos de carne. Luego, hicimos de él otra criatura. ¡Bendito sea Dios, el mejor de los creadores!» (23,12-14).

No se eliminan, pues, las causas intermedias o segundas que actúan en la creación, sino que se las adscribe expresamente a Dios como causa primera. No obstante, la cuidadosa distinción entre causa primera y causa segunda, tal como la conoce la mentalidad occidental, no pasa de ser para los musulmanes una ilusión óptica. *En la práctica*, en efecto, no existe tal problema. La acción de Dios no puede ser limitada por ningún conjunto o combinación de causas intramundanas: «Así como Dios se cuida del

hombre en todo instante, así también tiene a la naturaleza en su mano y no, desde luego, al modo del pintor o del escultor (...); el mundo no es un reloj, no marcha según sus propias leyes, sino que es Dios quien determina por sí mismo todos los acontecimientos en todo momento»<sup>19</sup>. Así, pues, contrariamente a las apariencias, queda excluido de antemano todo conflicto entre la ciencia y la fe. También el pensamiento islámico conoce, cuanto a la realidad en sí, la existencia de leyes naturales, ya que Dios no es «caprichoso», sino que tiene sus «usos» y, en principio, puede confiarse en ellos. Al creyente que se ha especializado en las ciencias naturales le basta este acuerdo; sabe bien que las leyes naturales no son sino conclusiones inductivas que admitimos como dadas hasta nuevo aviso»<sup>20</sup>.

3. Dios crea la vida con su palabra creadora. Pero este Dios no tiene sólo la primera palabra, sino que tiene también la última «como el más sabio y justo de los jueces» (95,8).

El Corán describe con notable minuciosidad los acontecimientos de los últimos tiempos y más en concreto el juicio final. Pero aunque lo pinta con terribles y espantosos colores, el justo no tiene por qué temer, porque Alá protege a

19. J. van Ess, «Gottesbild und islamische Mystik, Menschenbild und Gesellschaft», en H. Küng, J. van Ess, H. van Stietencron y H. Bechert, *Christentum und Weltreligionen*, Munich 1984, 119-136; 124.

20. *Ibidem* 125.

los creyentes (3,70). En este contexto, debe indicarse que la fe en la misericordia divina es, por así decirlo, el *leitmotiv* y, por ende, también el criterio de interpretación del Corán. Todas las suras (a excepción de la novena) comienzan con la fórmula introductoria «en el nombre de Alá, el compasivo, el misericordioso». La denominación de *ar-Ramān*, el compasivo, está, por tanto, tan vinculada a Alá que más parece un sinónimo que un atributo.

La fe en un solo Dios es el centro y núcleo del Islam. Estrechísimamente unida a ella está la devota y rendida entrega a su voluntad. Esto es cabalmente lo que significa el concepto de *Islam*: entrega, y también búsqueda de la paz, salvación, cosas que en el lenguaje teológico especializado se interpretan como *entrega a Dios*.

Esta entrega encuentra su expresión concretamente en el cumplimiento de los cinco deberes fundamentales prescritos por el Corán, calificados también de «columnas del Islam».

La primera columna es la *confesión de la fe*: «No hay más Dios que Alá y Mahoma es su enviado.» Este principio se halla expuesto con mayor detalle en la primera sura del Corán, que constituye a su vez la oración breve de los musulmanes (y tiene, en este sentido, una significación parecida a la del padrenuestro para los cristianos): «Alabado sea Dios, Señor del universo, el compasivo, el misericordioso, dueño del día del juicio. A ti sólo servimos y a ti sólo

imploramos ayuda. Dirígenos por la vía recta, la vía de los que tú has agraciado, no de los que han incurrido en la ira, ni de los extraviados» (1,1-7).

El segundo de los preceptos fundamentales de los creyentes es la *oración*, que debe hacerse cinco veces al día, en dirección a La Meca: a mediodía, por la tarde, al anochecer, por la noche y a la salida del sol. Los viernes, los musulmanes hacen la oración en común en la mezquita, bajo la guía del imam. Tanto en la oración privada como en la pública se expresa la obediencia a Dios mediante inclinaciones y genuflexiones, y tocando la tierra con la cabeza.

El tercer soporte básico del Islam es el *ayuno* durante el mes lunar del Ramadán. Dado que en el calendario lunar los meses varían, el Ramadán no cae siempre en la misma época del año, lo que hace que a veces el precepto de abstenerse de toda comida y bebida desde el comienzo del día hasta la caída de la tarde suponga en ocasiones muy notables sacrificios.

El cuarto pilar es la *limosna* (*zakāt*) o, como debería traducirse con mayor exactitud cuanto al contenido, el impuesto social. Desde el punto de vista de los creyentes, no se trata tanto de una contribución cuanto más bien de un préstamo, que Alá devolverá con creces.

La última columna del Islam es, en fin, la *peregrinación a La Meca* (*hadji*), que todo musulmán debe hacer al menos una vez en la vida, si las circunstancias se lo permiten.

El Islam conoce, por supuesto, un gran número de otras prescripciones religiosas, que configuran la vida pública y privada de los musulmanes y marcan, por tanto, su relación con Dios. Como a propósito de la observancia (o inobservancia) de estos preceptos, el Corán habla a menudo de premios y castigos, puede surgir fácilmente la impresión de que el Islam es una clara y declarada religión de preceptos y prohibiciones. Pero aunque este punto de vista está muy difundido en la mentalidad islámica media y también —y sobre todo— en los seguidores de otras religiones, no responde a la realidad. En esta concepción se confunden las causas con los efectos. El creyente reconoce a Dios como uno y único y *precisamente por eso* expresa su reconocimiento a través de una obediencia rendida. La recompensa no es la causa sino la consecuencia de su fe.

Así lo expresa, con conmovedora claridad, una oración de la mística islámica Rabi'a al-Adawiya (hacia 717-801):

«¡Oh Señor!  
Si te suplico  
por temor al infierno,  
expúlsame al infierno.  
Si te suplico  
por la esperanza del Paraíso,  
exclúyeme de él.

Pero si te suplico  
por ti mismo.  
no me apartes  
de tu eterna belleza»<sup>21</sup>.

21. Citado según G. Bachl, *Über den Tod und das Leben danach*, Graz-Viena-Colonia 1980, 198.

## ¿SON LAS RELIGIONES CAMINOS DE SALVACIÓN?

Cuando se menciona la palabra religión, la mayoría de las personas piensa probablemente en actos religiosos, en fiestas y tiempos de signo religioso, en deberes y en instituciones religiosas. Una religión se apoya predominantemente en convicciones, ritos y organizaciones comunes, por medio de los cuales los distintos grupos humanos definen su posición en el mundo y expresan sus esperanzas y sus expectativas. Estas palabras encierran una descripción perfectamente utilizable del fenómeno que en nuestro lenguaje cotidiano llamamos religión. Así, pues, la religión aparece sobre todo como una *magnitud social*.

Pero sólo con esto no se capta suficientemente la esencia de la religión, porque se deja fuera del campo de visión *la relación de trascendencia* que es su fundamento. A este fundamento se refiere la definición de Tomás de Aquino: «La religión da a Dios la veneración debida. Así, pues, en ella se incluyen dos aspectos: el primero es lo que da a Dios, a saber, ve-



neración, y el segundo, a quién se da, esto es, a Dios»<sup>1</sup>. Y con mayor densidad aún, en otro lugar: «La religión, en sentido propio, es la relación con Dios»<sup>2</sup>.

De este concepto de relación se sirve también la conocida definición de Paul Tillich, según la cual la religión es la relación con lo que «nos afecta incondicionalmente»<sup>3</sup>. Debe añadirse, con todo, que solamente puede hablarse de religión cuando se define en sentido positivo la relación con esto que nos afecta incondicionalmente. Un blasfemo no tiene de ordinario la intención de comportarse religiosamente. Lo mismo puede decirse de quien sustituye a Dios por ídolos. Paul Tillich tiene también en cuenta esta posibilidad: «Dios [...] es el Nombre de lo que afecta incondicionalmente al hombre. Esto no significa que primero existe una esencia que se llama Dios y a continuación viene la exigencia de que debe afectar incondicionalmente a los hombres. Significa que lo que le afecta a una persona incondicionalmente se convierte para él en Dios (o en ídolo); significa que sólo puede afectarle incondicionalmente lo que para él es Dios (o ídolo)»<sup>4</sup>. Sólo puede hablarse de religión en sentido teológico cuando la relación con Dios (con lo Santo, con un fundamen-

---

1. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* II-II, 122, 2.

2. *Ibidem* II-II, 81, 1.

3. P. Tillich, *Systematische Theologie*, vol. 1, Stuttgart 1956, 247; vers. cast.: *Teología sistemática*, 2 vols., Sígueme, Salamanca, 2<sup>a</sup>1981.

4. *Ibidem*.

to absoluto...) se expresa positivamente. Por tanto, debe definirse «su carácter como una relación liberadora (que busca la liberación y que la alcanza)»<sup>5</sup>, como una relación que trae la salvación a los hombres.

*¿No hay salvación fuera de la Iglesia?*

De Dios procede toda salvación. Es ésta una convicción compartida por las tres grandes religiones monoteístas. También comparten la idea de que el hombre está necesitado de redención y el convencimiento de que los seres humanos pueden aceptar o rechazar libremente la salvación ofrecida por Dios.

El judaísmo, el cristianismo y el Islam se entienden como caminos de salvación. Dado que se autoconceptúan como religiones *universales*, las tres abrigan —al menos implícitamente— la pretensión de validez absoluta. Quien más firmemente ha insistido en esta pretensión ha sido el cristianismo y, tras los grandes cismas, la Iglesia católica. El cristianismo, en efecto (o el catolicismo), no sólo ha afirmado ser la religión perfecta, sino también la única verdadera y, por consiguiente, obligatoria para todos los hombres y único camino seguro de salvación:

---

5. M. Seckler, «Der theologische Begriff der Religion», en W. Kern, H.J. Pottmeyer y M. Seckler (dirs.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 1: *Traktat Religion*, Friburgo-Basilea-Viena 1985, 173-194; 182.

«Firmemente cree, profesa y predica (la santa Iglesia católica) que nadie que no esté dentro de la Iglesia católica, no sólo paganos, sino también judíos o herejes y cismáticos, puede hacerse partícipe de la vida eterna, sino que irá al fuego eterno que está aparejado para el diablo y sus ángeles, a no ser que antes de su muerte se uniere con ella (Mt 25,41)» (DS 1351; D 714).

Esta afirmación, según la cual sólo los miembros de la Iglesia católica romana pueden alcanzar la salvación definitiva, procede del Concilio de Florencia, en el año 1442.

En la Constitución dogmática sobre la Iglesia (n.º 16) del Concilio Vaticano II hay una declaración doctrinal no menos clara respecto de la posibilidad de salvación de los hombres: «Los que todavía no recibieron el Evangelio, están relacionados con el pueblo de Dios por varios motivos. En primer lugar, por cierto, aquel pueblo a quien se confiaron las alianzas y las promesas y del que nació Cristo según la carne (cf. Rom 9,4-5); pueblo, según la elección, amadísimo a causa de los padres: porque los dones y la vocación de Dios son irrevocables (cf. Rom 11,28-29). Pero el designio de salvación abarca también a aquellos que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes, que confesando profesar la fe de Abraham, adoran con nosotros a un solo Dios, misericordioso, que ha de juzgar a los hombres en el último día. Este mismo Dios

tampoco está lejos de otros que entre sombras e imágenes buscan al Dios desconocido, puesto que les da a todos la vida, la inspiración y todas las cosas (cf. Act 17,25-28) y el Salvador quiere que todos los hombres se salven (cf. 1Tim 2,4). Pues los que inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. La divina Providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que sin culpa por su parte no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en conseguir una vida recta. La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que entre ellos se da, como preparación evangélica, y dado por quien ilumina a todos los hombres, para que al fin tengan vida.»

En su tenor literal, esta declaración doctrinal del Concilio Vaticano II está en abierta contradicción con la afirmación conciliar del Florentino. Mientras que este Concilio dice taxativamente que nadie puede alcanzar la salvación eterna fuera de la Iglesia católica, el Vaticano II sostiene, con no menor claridad, que no están excluidos de la salvación no sólo los paganos, judíos y musulmanes, sino tampoco los seguidores de otras religiones, y ni siquiera los ateos («los que, sin culpa por su parte, no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios»).

La tensión claramente perceptible en estas dos declaraciones conciliares tiene su fundamento en la misma Sagrada Escritura.

Son, en efecto, numerosos los pasajes bíblicos que suscitan la impresión de que la fe y el bautismo, y por tanto la pertenencia a la Iglesia, son condiciones absolutamente indispensables para conseguir la salvación. En la carta a los Hebreos se lee una afirmación realmente clásica sobre este punto: «Sin fe es imposible agradar a Dios, porque el que se acerca a Dios ha de creer que existe» (Heb 11,6). Y, según la concepción neotestamentaria, fe no puede ser aquí otra cosa sino fe en Jesucristo (cf. Rom 10,9s; Act 4,11s). Según el Evangelio de Juan, el bautismo es, junto con la fe, condición indispensable para entrar en el reino de Dios (cf. Jn 3,5). También en el Evangelio de Marcos aparece claramente esta exigencia del Resucitado: «El que crea y sea bautizado, se salvará; el que no crea, se condenará» (Mc 16,16).

Pero la cuestión es determinar *a quién van dirigidas estas declaraciones*. Precisamente la conclusión del Evangelio de Marcos indica que la salvación no está vinculada de forma absoluta e incondicional a la fe en Jesucristo y al bautismo. La declaración se refiere, en efecto, tal como se desprende inequívocamente del versículo anterior, *a aquellos a quienes se les ha anunciado el evangelio*: «Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda la creación» (Mc 16,15). Por consiguiente, la siguiente frase so-

bre la condenación de quienes no crean sólo es válida respecto de aquellos que rechazan a Jesús y su mensaje. No hace falta insistir en que el evangelista presupone aquí tácitamente que se rechaza el evangelio tras haber tenido un mejor conocimiento del mismo. No entra en su horizonte una reflexión psicológica sobre las causas subjetivamente exculpatorias que pueden provocar este rechazo. Otro tanto cabe decir respecto de los restantes pasajes neotestamentarios mencionados. Cuando se habla de la fe (y del bautismo) como condición necesaria para la salvación, se está pensando siempre en personas que ya han tenido noticia de Jesús (cf. Rom 10,14s).

No tiene, por tanto, nada de extraño que se encuentren también en el Nuevo Testamento numerosas afirmaciones que acentúan la voluntad salvífica universal de Dios (cf. Tit 2,11; 3,4-6; 1Tim 2,4). Si, en efecto, Dios es «el Salvador de todos los hombres» (1Tim 4,10), entonces de ninguna manera puede depender la salvación *exclusivamente* de la respuesta creyente a la proclamación eclesial que, en realidad, nunca ha llegado hasta todos los hombres.

El Nuevo Testamento ilustra el hecho de que la salvación no está siempre y *en todos los casos* vinculada a la confesión *expresa* de Jesús como Cristo mediante varios esquemas teológicos, en los que se distinguen cuidadosamente dos cosas: *que la salvación del mundo está vinculada a la obra redentora de Jesús* y que los

frutos de esta obra redentora pueden también beneficiar a quienes no (o todavía no) han conocido a Jesucristo como Redentor<sup>6</sup>.

Fuera de la Iglesia no hay salvación: esta sentencia del Concilio florentino sólo resulta comprensible si se tienen en cuenta los condicionamientos y los presupuestos bajo los que fue formulada. En una época en que las posibilidades de expansión de la Iglesia coincidían con los límites del mundo entonces conocido (América no fue descubierta hasta medio siglo después del Concilio de Florencia) podía presuponerse que el Evangelio se había difundido por todo el orbe. Ya mucho antes, Tomás de Aquino estaba convencido de que los herejes y los infieles (=musulmanes) habían tenido suficientes oportunidades de conocer la fe cristiana<sup>7</sup>. Si, además de esto, se presupone que la verdad del evangelio resplandece por sí misma y que, por consiguiente, su rechazo sólo podría atribuirse a actitudes reprobables, entonces podía muy bien afirmarse que fuera de la Iglesia no hay salvación.

Pero más tarde —aunque en otro contexto— se advirtió que el problema de la salvación no puede reducirse a la alternativa dentro o fuera de la Iglesia. Así, el año 1713 el papa Cle-

6. Cf. G. Lohfink, «Universalität und Exklusivität des Heils im Neuen Testament», en W. Kasper (dir.), *Absolutheit des Christentums* («Quaestiones disputatae», vol. 79), Friburgo-Basilea-Viena 1977, 63-82.

7. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, 6.

mente XI condenaba una serie de errores del teólogo franciscano Pasquier Quesnel (1643-1719), contenidos sobre todo en su obra capital *Reflexions morales sur les Évangiles* (1672). Entre ellos se hallaba la afirmación: «Fuera de la Iglesia no se concede gracia alguna» (DS 2429; D 1379). Ahora bien, la gracia y la salvación son conceptos que se corresponden. Ante este hecho, Walter Kern observa: «No se puede, por tanto, decir por un lado "*Extra Ecclesiam nulla gratia*" (fuera de la Iglesia no hay gracia alguna), pero por el otro, suena casi igual el antiguo axioma "*Extra Ecclesiam nulla salus*" (fuera de la Iglesia no hay salvación). Parece darse aquí un ejemplo paradigmático de que se hace necesaria una complementación —si no se quieren admitir contradicciones en las declaraciones magisteriales— aplicable a esta complejidad de manifestaciones al parecer opuestas»<sup>8</sup>. En su encíclica *Mystici corporis* del año 1943 intentó el papa Pío XII una superación teológica de esta tensión. Se mantiene en este documento la afirmación de que fuera de la Iglesia no hay salvación, pero ampliando a la vez el concepto de Iglesia mucho más allá de los límites en que hasta entonces había sido entendido. Junto a la pertenencia expresa a la Iglesia, esta encíclica admite una pertenencia «impropia» o «latente», en el sentido de una orientación a ella. En-

8. W. Kern, *Ausserhalb der Kirche kein Heil?* Friburgo-Basilea-Viena 1979, 48s.

tran en esta categoría todas las personas que se esfuerzan honestamente por seguir los dictados de su conciencia y por llevar una vida recta. Actuando de este modo, «se orientan a la Iglesia con una especie de petición y deseo inconsciente» (DS 3821). Se amplía así hasta tal punto el concepto de Iglesia que incluye prácticamente a todos los hombres «de buena voluntad». En efecto, quienes buscan la verdad y, por las razones que fueren, no consiguen descubrirla, tienen un deseo natural de la verdadera Iglesia y, por tanto, también el deseo inconsciente de pertenecer a ella. Y en la medida en que siguen y cuidan este deseo inconsciente, pertenecen ya de hecho a la Iglesia, aunque no lo sepan. Con este recurso, simplemente se elude el problema de la capacidad salvífica de las religiones no cristianas.

### *La revelación en las religiones*

Si la gracia, que está causalmente orientada a la salvación, actúa también fuera de la Iglesia, ¿qué significa esto para las religiones?

Según santo Tomás de Aquino, las prácticas religiosas de los paganos «no son ni verdaderas ni útiles»<sup>9</sup>. Por paganos entiende Tomás a los seguidores de religiones no cristianas, excepto los judíos<sup>10</sup>.

9. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, 10, 11.

10. *Ibidem* II-II, 10, 5.

El Concilio Vaticano II afirma en cambio, sin ambages, en su Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, que también en el hinduismo y el budismo hay cosas «santas y verdaderas» (n.º 2) y mira «con aprecio» a los musulmanes (n.º 3). ¿Son estas cosas «santas y verdaderas» simple resultado de los esfuerzos de la mente humana? ¿O cabría pensar que también las religiones no cristianas, en cuanto que contienen algo «santo y verdadero», se apoyan en una revelación (que debería describirse con mayor detalle)? Esto último está fuera de toda duda, desde el punto de vista cristiano, respecto de la religión judía (que Tomás de Aquino distingue netamente de las religiones paganas). La mencionada Declaración conciliar recuerda expresamente «el patrimonio espiritual común a cristianos y judíos» (n.º 4). Lo mismo puede decirse del Islam, en la medida en que se apoya en la revelación paleo y neotestamentaria.

Pero, ¿qué decir respecto de las restantes religiones? En el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia subraya el Concilio, citando a 1Tim 2,4-6, que Dios quiere que todos los hombres lleguen al conocimiento de la verdad: «Es, pues, necesario que todos se conviertan a él (Jesucristo), una vez sea conocido por la predicación del evangelio, y a él y a la Iglesia, que es su Cuerpo, se incorporen por el bautismo. Porque Cristo mismo, inculcando la necesidad de la fe y del bautismo con palabras expresas

(cf. Mc 16,16; Jn 3,5), confirmó al mismo tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que entran los hombres por la puerta del bautismo. Por lo cual no podrían salvarse aquellos que, no ignorando que Dios fundó por medio de Jesucristo la Iglesia católica como necesaria, con todo, no hayan querido entrar o perseverar en ella (cf. la Constitución dogmática *Lumen gentium*, 14). Pues aunque el Señor puede conducir a los hombres que ignoran el Evangelio inculpablemente por caminos que él sabe a la fe, sin la cual es imposible agradarle (Heb 11,6), la Iglesia tiene el deber (cf. 1Cor 9,16), a la par que el derecho sagrado, de evangelizar y, por tanto, la actividad misionera conserva íntegra hoy, como siempre, su eficacia y su necesidad» (n.º 7).

También la Constitución dogmática sobre la Iglesia dedica a este problema una importante sección (n.º 16), ya antes citada. Se dice en ella que la voluntad salvífica de Dios abarca a todos los hombres, de modo que también pueden salvarse quienes «sin culpa por su parte no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios... y se esfuerzan... en conseguir una vida recta».

Hay todavía otra afirmación conciliar de importancia para nuestro tema. Se encuentra en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual: «Cristo murió por todos (cf. Rom 8,32) y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina. En

consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual» (n.º 22).

Estos tres textos se complementan y se interpretan mutuamente. De otra forma, no es posible armonizar entre sí las diversas afirmaciones.

*Por un lado*, se acentúa expresamente la necesidad del bautismo y la incorporación a la Iglesia para conseguir la salvación (Decreto misional). *Por otro*, se dice que la voluntad salvífica de Dios abarca a todos los hombres (Constitución dogmática sobre la Iglesia) y que Dios puede llevar también, a los que no conocen el Evangelio, «a la fe por caminos que sólo él sabe» (Decreto sobre las misiones) y que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de seguir su vocación divina (Constitución pastoral).

*Por un lado* se dice que también los que «aún no han recibido el evangelio» están, de varias maneras, orientados a la Iglesia. Pero, *por otro lado*, esta orientación no tiene el mismo rango ni se identifica con aquella pertenencia a la Iglesia que es necesaria para la salvación.

*Por un lado* se concede que también fuera de la Iglesia hay salvación (Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, Constitución dogmática sobre la Iglesia, Constitución pastoral). Pero *por otro lado* se fundamenta la acti-

vidad misionera de la Iglesia en que sin la fe es imposible agradar a Dios (Decreto sobre las misiones).

*Por un lado*, no se niega la posibilidad de que también los no creyentes se salven, a condición de que vivan según su recta conciencia (Constitución dogmática sobre la Iglesia). Pero *por otro lado*, se afirma que sin fe no hay salvación (Decreto misional).

Para intentar hallar una solución a estos problemas, lo más aconsejable es comenzar por este último punto. ¿En qué sentido puede hablarse de la fe —al menos implícita— necesaria para la salvación en todos los hombres, es decir, también en los ateos? El Concilio no hizo ningún tipo de declaraciones sobre este tema. El Decreto misional se limita a mencionar que hay «camino» que sólo Dios conoce (n.º 7). También la Constitución pastoral se limita a afirmar que «el Espíritu Santo ofrece a todos los hombres la posibilidad de la fe» (n.º 22), pero sin indicar cómo o por qué medios. Así, pues, el problema sigue estando en manos de la investigación teológica.

Ha sido Karl Rahner el teólogo que más provechosas reflexiones ha aportado a esta materia. Su punto de partida es que el hombre está desde el principio y en su mismo ser marcado y definido por la gracia de Dios, y que así se mantiene siempre. Es decir, que aunque es verdad que en el hombre puede distinguirse un nivel «natural» (meramente «humano») y otro

«sobrenatural» (caracterizado por el ofrecimiento de la gracia de Dios), *en la práctica no es posible separar estos dos niveles*, porque Dios ha llamado desde siempre al hombre a la comunión con él. Esta inclinación y dedicación graciosa de Dios eleva a los hombres, desde el primer instante, al nivel sobrenatural y antecede a la libertad y al conocimiento humanos. No es algo que le sea debido en razón de su misma esencia (Dios concede su gracia libremente), pero en la práctica le marca esencialmente. Rahner define esta determinación esencial del ser humano, condicionada por la gracia, como un *existencial sobrenatural*. Quiere decirse con ello que en ningún momento de su existencia es el hombre sólo y únicamente una esencia natural, sino que está llamado por Dios a la salvación sobrenatural. De donde se sigue que la autoexperiencia humana es también siempre experiencia de la gracia y, por tanto, experiencia de Dios, con independencia de que se tenga, o no, conocimiento de ello<sup>11</sup>. Concretamente: siempre que un hombre, crea o no crea en Dios, asume sus responsabilidades respecto de sí mismo, de los demás hombres y de la sociedad, realiza un acto de fe. Pues, ¿cómo podría, en efecto, *demostrar* que es mejor asumir sus responsabilidades que prescindir de ellas? Toda acción hecha en conciencia presupone siempre

11. Cf. K. Rahner, «Anonymer und expliziter Glaube», en *Schriften zur Theologie*, vol. 12, Einsiedeln-Zürich-Colonia 1975, 76-84.

(de una manera más o menos refleja) la *confianza* de que tiene un sentido último, con lo que se manifiesta de nuevo una confianza básica en la realidad mundana como un todo.

Aun admitiendo todas las diferencias de contenido que se quieran, esta confianza no se distingue en nada, *en razón de su estructura interna*, de la fe del creyente, que es también, a su vez, expresión de confianza. De todas formas, la fe del creyente es explícita (sabe *en quién* confía, cf. 2Tim 1,12), mientras que la confianza del no creyente puede definirse como fe implícita (o anónima, en la terminología de Rahner).

Según la concepción cristiana, semejante fe —tanto si sólo existe implícitamente como si se la vive de forma explícita— tiene eficacia salvífica, porque es, en todo caso, respuesta al don proveniente de la gracia de Dios. Cuando en la Constitución dogmática sobre la Iglesia se afirma que también entre quienes no han encontrado al Dios de Jesucristo hay cosas buenas y verdaderas y pueden llevar una vida recta, todo ello ocurre en virtud de la «gracia divina» (n.º 16). En la Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas enseña el Concilio que muchas de estas religiones «reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres» (n.º 2). Nada impide a los cristianos ver no sólo en las manifestaciones de fe de los seguidores de estas otras religiones, sino también *en estas mismas religiones* una

*respuesta a una revelación divina*. En efecto, la autocomunicación libre de Dios constituye la base y el fundamento de la posibilidad de toda respuesta de fe (tan implícita como se la quiere suponer) del hombre.

Con lo dicho, se sitúa en una perspectiva nueva y más amplia la cuestión de la pretensión de validez absoluta del cristianismo (que se apoya en la fe en la singularidad absoluta de Jesucristo). Ya no figura en primer plano el problema de qué religión es la que ofrece *el camino de salvación más perfecto*, sino el conocimiento y reconocimiento de que todas ellas son *auténticos caminos de salvación*. El teólogo norteamericano Paul Knitter ha defendido, en su libro *No Other Name*<sup>12</sup>, la tesis de que sólo sobre esta base es posible un diálogo abierto y distendido entre las religiones.

Knitter subraya que la actual discusión sobre la significación salvífica de las religiones ha recorrido diversos estadios en el cristianismo, dado que el modelo eclesiocéntrico (no hay salvación fuera de la Iglesia) fue desplazado por el modelo cristocéntrico (Cristo como Salvador único) y éste, a su vez, se ha visto cada vez más sustituido por el modelo teocéntrico (es Dios quien abre caminos de salvación en las religio-

---

12. P. Knitter, *No Other Name, A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Nueva York 1985). El subtítulo de la traducción alemana de esta obra (Munich 1988) es más severo: *Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums* (Contra la pretensión de validez absoluta del cristianismo).



nes). En este nuevo contexto, se plantea de una manera diferente, según Knitter, la cuestión de la singularidad de Jesucristo: «Una parte de este crecimiento transformador se debe, en mi opinión, a la clarificación de la cuestión teórica sobre la singularidad de Cristo. Ya he indicado que tanto dentro de su propia fe como en su diálogo con los de otras religiones, los cristianos deben reclamar necesariamente una "validez absoluta y definitiva" y un "carácter normativo" para Jesús. He añadido también que esta pretensión puede ser correcta, hoy lo mismo que en el pasado, aunque en la fase actual del movimiento religioso ni puede ni debe plantearse. Tal vez en el acontecimiento histórico de Jesucristo sucedió algo que supera asombrosamente a todos los restantes acontecimientos. Tal vez la revelación histórica de Dios en Jesucristo —limitada y relativa, como todo lo histórico— contiene y aclara todas las restantes revelaciones históricas, relativas. Tal vez lo que ocurrió en la historia de Jesucristo supera todo cuanto puede hallarse en el inconsciente colectivo y en los mitos de la humanidad»<sup>13</sup>.

La cuestión es si a los cristianos les basta un simple «tal vez» para confesar la fe en la resurrección o si, por el contrario, sólo puede responderse a esta fe cuando se apoya en una certeza interior. Por otro lado, debe tenerse en cuenta que también el judaísmo y el Islam afir-

13. *Ibidem* 193.

man que Dios quiere la consumación y, por tanto, la salvación de todos los hombres.

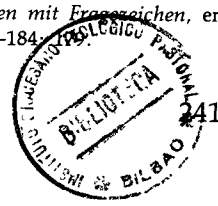
Ahora bien, si Dios ofrece a todos los hombres una posibilidad de salvación, esto significa que esta salvación no puede conseguirse «de facto» inmediatamente a través de las religiones, sino que el *camino de la conciencia* y la *dimensión ética de la praxis* deben definirse teológicamente como el «lugar de la decisión salvífica y como elemento de los caminos de salvación»<sup>14</sup>. Bajo este respecto, queda relativizada de hecho la pregunta de la singularidad de Jesucristo.

Pero con esto no se afirma que el problema de la verdad se abandone al buen parecer de cada cual, como cuando se dice que cada uno puede ser dichoso a su manera. El hombre, en efecto, es responsable ante su conciencia de la búsqueda de la verdad, no puede cerrarse a ella y debe actuar conforme a sus dictados.

Cuando el cristianismo se atiene *para sí* a la singularidad del camino salvífico anunciado y practicado por Jesús y reconoce a Jesucristo como auténtico camino de salvación, no por ello va a romper el diálogo con las otras religiones.

También su fe representa un *proceso* que se prolonga a lo largo de la vida. Y esto, a su vez, significa que tiene que replantearse y someter a

14. M. Seckler, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, en «Theologische Quartalschrift» 166 (1987) 164-184.



prueba siempre de nuevo su decisión de fe. También bajo este respecto está justificado el «tal vez» de que habla Knitter.

El hecho de que los seguidores de otras religiones no estén excluidos de la salvación no deja de tener consecuencias para la concepción de las actividades misioneras. Incluso aunque ya no se entienda la misión como una especie de negocio de salvación con la mirada puesta en el más allá, sigue siendo «una tarea sólida y razonable. Pero ya no es el objetivo primario, la razón de ser de los esfuerzos misioneros. El misionero siente gozo cuando otros hombres aceptan la comunión de fe cristiana —a condición de que la conversión se realice en libertad y como integración de la identidad personal y cultural de converso—. Pero si no se produce la conversión, no por eso debe debilitarse el espíritu del misionero. El propósito central de la misión se realiza siempre que y mientras que todos los interesados se conviertan, mediante el recíproco testimonio, a una comprensión y un seguimiento más profundos de la verdad de Dios»<sup>15</sup>.

Esto, a su vez, incluye que el cristiano admite que también los fieles de otras religiones aceptan su responsabilidad y persiguen sus objetivos de acuerdo con sus convicciones. La misión acontece, pues, en y como diálogo que «se apoya en la experiencia personal» y «en la hi-

15. Knitter 180s.

pótesis de un fundamento y un fin común a todas las religiones»<sup>16</sup>.

Knitter menciona tres criterios necesarios para este diálogo: «El criterio *personal*: ¿Llega la revelación de la religión o de la figura religiosa —la narración, el mito, el mensaje— hasta el corazón del hombre? ¿Conmueve sus sentimientos, estremece las profundidades del inconsciente? El criterio *intelectual*: ¿Satisface la revelación a la razón, amplía el horizonte espiritual? ¿Es lógica en sí y accesible al entendimiento? ¿Aumenta la dimensión de la comprensión? El criterio *práctico*: ¿Promueve el mensaje la salud psíquica de cada uno, su sentido de los valores, los objetivos y la libertad? ¿Promueve en especial el bienestar y la liberación de todos los pueblos e integra a los individuos y a las naciones en una comunidad mayor?»<sup>17</sup>

Los criterios aquí mencionados son más de tipo práctico que teórico. Pueden aplicarse a cada una de las tres grandes religiones mono-teístas, aunque tal como enseña la historia, ninguna de las tres los ha cumplido del mismo modo en todos los tiempos; las tres los han realizado siempre de manera meramente aproximativa.

Cada una de estas religiones es, en opinión de sus respectivos seguidores, el —o un— cami-

16. *Ibidem* 158, 159.

17. *Ibidem* 194.

no que lleva a Dios y, por tanto, a la salvación. Las diferencias esenciales entre ellas se refieren precisamente a este *camino* de salvación y son, por tanto, de naturaleza doctrinal. Existe, en cambio, unanimidad respecto del *fin* que el hombre debe alcanzar. Hay también elementos comunes en muchas de las *experiencias religiosas básicas*, lo que incluye que los fieles de cada una de estas tres grandes religiones deben aceptar seriamente las confesiones de las otras dos como respuestas de fe. Deben también tomarlas en serio —y no es ésta la menor de las razones— porque Mahoma se sintió tan llamado por Dios como lo fueron Moisés y Jesús y porque la proclamación de cada una de estas tres grandes figuras es expresión de una profunda experiencia divina.

En ningún otro campo se hallan tan cercanos entre sí el judaísmo, el cristianismo y el Islam como cuando sus fieles se abren totalmente al misterio de Dios y se entregan a él, es decir, en la *mística*. Esta afirmación se hace particularmente clara y evidente de la mano de las oraciones de los místicos.

«¡Oh Dios! Pon luz en mi corazón, luz en mis oídos,  
luz en mis ojos, en mi lengua luz.  
Luz en mi mano derecha, y en mi mano izquierda luz.  
Luz sobre mí, y bajo mí luz.  
Luz ante mí, y detrás de mí luz.  
Pon luz en mi alma,  
haz para mí grande la luz.  
Ensancha mi pecho y aligera mi tarea. ¡Oh Dios! Tú oyes

mis palabras y ves mi morada. Tú conoces mis obras, patentes y secretas, y nada hay en mi vida oculto para ti.

Soy pobre y miserable, invoco tu ayuda y tu asistencia; en temor y angustia reconozco y confieso mi culpa.

Te suplico como suplica el afligido; te imploro como implora el humillado; te invoco como invoca el ciego angustiado cuya cerviz se dobla ante ti y cuyas lágrimas fluyen ante ti y cuyo cuerpo se abate ante ti y cuyo orgullo se humilla ante ti.»

«Yo te quiero ensalzar, mi Dios el rey,  
quiero por siempre bendecir tu nombre,  
cada día celebrarte  
y enaltecer tu nombre por los siglos.  
Muy grande es el Señor y digno de alabanza,  
su grandeza, insondable.  
Una edad loa sus obras a otra edad  
y cuenta sus proezas.  
Del glorioso fulgor de tu majestad hablan  
y anuncian tus portentos;  
divulgan tus prodigios de poder  
y alaban tus grandezas;  
de tus muchas bondades transmiten el recuerdo  
y cantan tu justicia.  
El Señor es bondadoso y compasivo,  
lento a la ira y grande en sus favores.  
Para todos es bondad,  
sobre todas sus obras, su clemencia.»

«¡Oh, llama de amor viva,  
que tiernamente hieres  
de mi alma en el más profundo centro!  
Pues ya no eres esquiva,  
acaba ya si quieres;  
rompe la tela de este dulce encuentro.  
¡Oh cautiverio suave!

¡Oh regalada llaga!  
¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado,  
que a vida eterna sabe  
y toda deuda paga!,  
matando, muerte en vida la has trocado.  
¡Oh lámparas de fuego  
en cuyos resplandores  
las profundas cavernas del sentido  
que estaba oscuro y ciego  
con extraños primores  
calor y luz dan junto a su querido!  
¡Cuán manso y amoroso  
recuerdas en mi seno  
donde secretamente solo moras  
y en tu aspirar sabroso  
de bien y gloria lleno  
cuán delicadamente me enamoras!»

¿A qué religión debe adscribirse cada una de estas tres oraciones? La primera, que la tradición islámica atribuye a Mahoma, ¿no podría haber brotado de la pluma del autor de la tercera, san Juan de la Cruz (1542-1591)? ¿Y no podrían cristianos y musulmanes orar a Dios a una con el autor de la segunda, que reproduce los primeros versículos del Salmo 145?<sup>18</sup>

Digamos, para prevenir erróneas interpretaciones, que no son en modo alguno insignificantes las diferencias doctrinales entre cada una de las religiones. De estas diferencias surgen

18. Oración de Mahoma, en *Mohammed für Christen* (introducción de Muhammad Salim Abdullah. Selección de textos de A. Th. Khoury), Friburgo de Br. 1984, 183s; Salmo 145, 1-8; San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*.

consecuencias que a menudo desbordan los límites de la esfera privada y repercuten en la vida sociopolítica (baste pensar, por ejemplo, en la interpretación judía de la tierra prometida, en las teorías cristianas sobre la guerra justa, en la aplicación de determinados principios jurídicos del Islam...). Pero mientras las religiones se limiten a discutir (en su seno y hacia el exterior) fundamentalmente acerca de sus diferencias doctrinales, la religión en cuanto tal carece de futuro. La mística se ha visto libre de estos enfrentamientos porque no parte de una teoría, sino que vive del hundimiento en el misterio de Dios y de la experiencia inherente a este hundimiento, que es la meta final de todas las religiones. ¿Es ilusoria la idea de que la experiencia de Dios, común a todas las religiones, podría contribuir, más que ninguna otra cosa, a valorar con alguna mayor sobriedad y realismo las diferencias doctrinales, a mantenerlas con ánimo más sereno y tal vez a superarlas, si quiera sea en parte? ¿Y no señala cada religión que hace posible la experiencia mística (de Dios) la salvación para quien vive esta experiencia?

¿De quién es Jesús? Llegados al final de nuestras reflexiones, sólo hay una respuesta posible para la pregunta que sirve de título de este libro: Jesús es de todos, porque a todos invita a participar de su experiencia divina. Pero a esto hay que añadir: de todos son también Moisés y Mahoma. Es cierto que cada una de estas

tres grandes figuras tienen una significación adicional para aquellos que la invocan de manera específica. Pero, en el fondo, las tres buscan lo mismo: mostrar a los hombres el camino hacia Dios y, por tanto, hacia la salvación.

## FUENTES

### *La Biblia*

Los textos bíblicos citados en esta obra se toman básicamente de la versión editada por Herder, bajo la dirección de Serafín de Ausejo (Barcelona 1975).

### *El Talmud*

El Talmud (literalmente: enseñanza) es una recopilación de leyes y tradiciones religiosas del judaísmo postbíblico, llevada a cabo a lo largo del período comprendido entre aproximadamente el 200 a.C y el 500 p.C. Cuanto a su forma externa, se distinguen la *mishna* («repetición» de la enseñanza de los padres, que se recita una y otra vez, frase tras frase, hasta que queda grabado en la memoria) y la *gemara* (complementación de la enseñanza o comentarios de los maestros posteriores). Cuanto a su forma interna, el Talmud se divide en *halaka* y *haggada*. La *halaka* (en hebreo «caminar», «modo de vivir») contiene la parte legal —instrucciones, decisiones de los rabinos, usos y costumbres tradicionales— y abarca dos tercios del Talmud. La *haggada* (narración, exposición) se compone de relatos, tales como sentencias, parábolas, leyendas, anécdotas. El Talmud se articula en seis capítulos o secciones (agricultura, festividades, derecho

matrimonial, derecho civil y derecho penal, cosas sacras, normas de pureza ritual), subdivididos a su vez en tratados.

Existen dos redacciones del Talmud, denominadas, por el lugar en que surgieron, Talmud palestino y Talmud babilónico. Cuando se menciona el Talmud sin más precisiones, se alude siempre al segundo, que es más voluminoso.

En nuestro texto las citas se hacen siguiendo de ordinario la selección por temas de R. Mayer, *Der Talmud*, Goldmann Verlag, Munich <sup>8</sup>1986.

*Citaciones:* La letra *b* (o la *j*) antepuesta a la mención de un tratado significa que se refiere al Talmud babilónico, o respectivamente al palestino (jerusalimitano). Las sentencias de la *mishna* se citan por capítulos (en números romanos) y párrafos (cifras árabes). Las secciones de la *gemara* se citan por folios y páginas; aquí la *a* designa el anverso y la *b* el reverso del folio.

*Ejemplos:*

*j* Hagiga II,2: Talmud palestino (jerusalimitano), tratado Hagiga (=sacrificio festivo), *mishna*, capítulo 2, párrafo 2.

*b* Sanedrín 43a: Talmud babilónico, tratado Sanedrín (=tribunal de justicia), *gemara*, folio 43, anverso.

## El Corán

El Corán es el libro sagrado de los musulmanes. Según las concepciones islámicas, se trata de la copia fiel del ejemplar celeste, que le fue revelado a Mahoma desde aproximadamente el año 610 hasta el 632, fecha de su muerte. *Qur'án* (de *qar'a*=leer, exponer) significa al pie de la letra «el (libro) que debe leerse frecuentemente». Consta de 114 suras (capítulos), subdivididas a su vez —como los libros de la Biblia— en versículos. Todas las

suras, a excepción de la novena, comienzan con la fórmula introductoria: «En el nombre de Dios, el compasivo, el Misericordioso».

En nuestro texto seguimos la traducción y la numeración de suras y versículos de Julio Cortés, *El Corán*, Herder, Barcelona 1986.

*Citaciones:* 3,8=sura 3, versículo 8.

## Declaraciones del magisterio de la Iglesia católica

Las principales declaraciones doctrinales de la Iglesia sobre cuestiones de fe y costumbres se hallan reunidas en el «Denzinger» (D), así llamado por el nombre de su primer recopilador y editor. El *Enchiridion* (manual) de Heinrich Denzinger apareció por vez primera el año 1854 y hasta el año 1964 alcanzó un total de 32 ediciones.

El año 1955, la Editorial Herder de Barcelona publicó una versión española, según traducción directa de las lenguas originales llevada a cabo por Daniel Ruiz Bueno siguiendo la recopilación de textos de la 31ª edición del Denzinger. De esta versión de Ruiz Bueno se toma la traducción castellana de los documentos citados en esta obra.

La edición de 1964 fue completada y totalmente revisada por Adolf Schönmetzer, de modo que el antiguo «Denzinger» pasó a ser «Denzinger-Schönmetzer»(DS). El hecho de que las ediciones posteriores no recogieran algunos de los documentos doctrinales anteriores no se explica sólo por el suplicio de la elección. Es también, a la vez, testimonio de la evolución doctrinal registrada en el seno mismo de la Iglesia.

*Citaciones:* Las letras mayúsculas responden a las iniciales de los nombres de los recopiladores. La cifra que sigue no remite a la página en que aparece el texto citado, sino a la numeración marginal que los manuales dan a los documentos.

## GLOSARIO DE TÉRMINOS ESPECIALIZADOS

No se recogen aquí los conceptos cuyo significado ha quedado suficientemente aclarado en el texto. Los tecnicismos del Talmud y del Corán se explican en el apartado «Fuentes».

*Apócrifos*: Escritos que tienen muchos parecidos con los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, pero que no han sido admitidos en el canon de la Sagrada Escritura (por ejemplo, *Evangelio de Tomás*, *Proto-evangelio de Santiago*). Sus autores intentaban llenar las lagunas de los escritos bíblicos (p.e. respecto de la infancia de Jesús) o sustituir estos escritos por otros.

*Califa*: Título de los sucesores de Mahoma en la jefatura sobre la comunidad islámica.

*Califato*: Reino y reinado de un califa. En el curso de la renovación nacional de Turquía después de la primera guerra mundial se abolió el califato.

*Cristología*: Doctrina sobre la persona de Cristo. Sus conceptos principales se desarrollaron en el curso de las controversias dogmáticas de la Iglesia antigua. La *crisología descendente* parte del Hijo eterno de Dios en el seno de la Trinidad y de su encarnación (cristo-

logía de arriba). La *crisología ascendente* (crisología de abajo) inicia sus reflexiones con la consideración de las acciones y el destino del Jesús terreno. Pertenecen, en cambio, a la *crisología adopcionista* las corrientes (paleoeclesiales) que ven en Jesús sólo un hombre «adoptado» por Dios como Hijo en el bautismo o en la resurrección.

*Dogma*: Verdad de fe, propuesta y enseñada como tal, de forma obligatoria, por la Iglesia.

*Economía de la salvación*: La acción de Dios con los hombres en el curso de la historia.

*Encarnación*: Humanización (=adquisición de la condición de ser humano) de la Palabra eterna (la segunda persona divina) preexistente (→Preexistencia) de Dios en Jesucristo.

*Encíclica*: Carta o escrito circular del papa sobre cuestiones de fe o de disciplina (normas morales) de la Iglesia. Las encíclicas se citan por las palabras con que comienzan y que a menudo indican —como ocurre con los títulos de los libros— el contenido del documento.

*Escatología*: Doctrina de las últimas cosas (de los «novísimos»: muerte, juicio, resurrección, infierno, gloria) de la humanidad: la consumación de la creación y de la historia.

*Excomunicación*: Decisión disciplinaria de la Iglesia en virtud de la cual se excluye a un bautizado de la comunión eclesial y, por ende, de la recepción de los sacramentos.

*Éxodo*: Salida del pueblo de Dios, Israel, de Egipto. El éxodo propiamente se inició con la travesía del Mar

de las Cañas y concluyó más tarde, tras cruzar el desierto, con la llegada a la tierra prometida. El recuerdo del éxodo tiene para los judíos una significación tan central como para los cristianos la Pascua en cuanto fiesta de la resurrección de Jesús.

*Henoteísmo*: →Monoteísmo.

*Jasidismo*: Movimiento judío místico, fundado hacia el año 1735 por Baal Schem. Se difundió sobre todo por Europa oriental.

*Judaísmo*: Surge del seno del pueblo de Israel. El judaísmo como unidad nacional y religiosa aparece por vez primera con la renovación de la proclamación de la tora por Esdras (Neh 8,1-12) después del destierro de Babilonia (586-538 a.C.; cf. 2Cró 36,17-23). Se considera a Esdras padre del judaísmo debido a su enérgica insistencia en los tres principios fundamentales (pueblo elegido, Templo, Ley).

*Luterano*: Miembro de las Iglesias evangélicas que se atienen a los escritos confesionales luteranos (entre otros la «Confesión de Augsburgo»), especialmente en Alemania, Escandinavia y Norteamérica. La mayoría de estas Iglesias se han agrupado en la Federación Luterana Mundial (fundada en 1947). →Reformado.

*Modernismo*: Movimiento que, en los últimos años del siglo XIX y primeros del XX, provocó una crisis en el seno de la Iglesia católica, especialmente en Francia, Italia e Inglaterra. Fue condenado por Pío X el año 1907. Sus representantes intentaban armonizar la fe católica y el pensamiento moderno, sobre todo en los campos de la filosofía, la historiografía y la exégesis bíblica. Sus tesis más destacadas habían sido ya reco-



piladas en el «Syllabus» (Catálogo) y condenadas por Pío IX. Algunas de las opiniones entonces proscritas han sido más tarde oficialmente admitidas por la Iglesia (entre otras la libertad de religión y de conciencia, la posibilidad de salvación de los no cristianos, la necesidad de diálogo entre la Iglesia y la sociedad civil y entre los dirigentes eclesiásticos y las autoridades seculares).

**Monoteísmo:** Fe estricta en un solo Dios. El monoteísmo rechaza, pues, tanto el *politeísmo* (creencia en la existencia de muchos dioses) como el *henoteísmo* (veneración de un solo Dios, pero sin negar por ello la existencia de otras divinidades).

**Politeísmo:** → Monoteísmo.

**Preexistencia:** Existencia de Jesucristo antes de su encarnación. La doctrina de la preexistencia de Jesús afirma que la salvación de los hombres no puede derivarse de la historia humana, sino que se fundamenta en el mismo Dios.

**Querubín:** El nombre procede del babilónico *karibu*, con el que se designaba a los seres mixtos (mitad animal y mitad hombre) que custodiaban las puertas de los templos y palacios. Dado que en el arca de la alianza había dos de estas representaciones (Gén 25,18), surgió la idea de que Yahveh Dios tiene su trono sobre los querubines. En el Antiguo Testamento los querubines indican la presencia de la divinidad. Más tarde se les equiparó a los ángeles y entraron así en la tradición cristiana.

**Rabí, Raw:** en el Talmud y el Antiguo Testamento este concepto equivale al de maestro, enseñante. Con el correr del tiempo se convirtió en un título honorífico,

aplicado, desde finales del siglo I de la era cristiana, a los doctores de la ley de Palestina. También se llamó rabinos a los grandes maestros judíos del pasado. Llevan asimismo este título los presidentes de las comunidades religiosas judías, cuya posición es de alguna manera similar a la de los párrocos y predicadores de las Iglesias libres protestantes.

**Reformado:** Miembro de las Iglesias reformadas surgidas de la Reforma de Zuinglio y Calvino. Desde el año 1877 están agrupadas en la Federación Reformada Mundial. → Luterano.

**Sínodo:** En sentido original significa lo mismo que concilio; en sentido amplio, designa una reunión de miembros cualificados de una Iglesia local bajo la dirección del obispo (sínodo diocesano). Desde 1965, la Iglesia católica conoce los sínodos episcopales, que se celebran cada dos o tres años y se componen básicamente de los representantes de las Conferencias episcopales nacionales.

**Sinópticos:** Denominación de los evangelistas Mateo, Marcos y Lucas, cuyos Evangelios muestran amplias coincidencias y permiten, por tanto, una especie de sinopsis o visión de conjunto.

**Soteriología:** Doctrina de la redención del género humano por Jesucristo.

**Sunnita:** Cerca del 90 % de los mahometanos son sunnitas. Configuran una orientación dentro del Islam que quiere mantenerse fiel a la *sunna* (la tradición). De ellos se separaron, el año 660, los chiítas (*chia* = secta, partido), que sólo reconocen como dirigentes del Islam a los descendientes del cuarto califa, Alí, y de su esposa Fátima, hija del Profeta.

*Syllabus* → Modernismo.

*Títulos cristológicos:* Apelativos honoríficos que el Nuevo Testamento aplica a Jesús y mediante los cuales se describe su naturaleza y su misión y se expresa su fe en él. Los más importantes son: Señor (*Kyrios*), Hijo de Dios, Cristo (Mesías), Hijo del hombre, siervo de Dios (de Yahveh), rabí (maestro) y profeta.

*Tora:* Vocablo hebreo que significa «instrucción», «ley». En sentido estricto, la tora significa en el judaísmo antiguo el Pentateuco o los Cinco libros (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio). En sentido amplio, abarca todo el Antiguo Testamento y, a menudo, también el conjunto de las leyes religiosas judías.

*Trascendencia:* Lo que sobrepasa, lo que desborda los límites de la experiencia y de la capacidad de comprensión. Cuando se habla de la trascendencia de Dios se quiere indicar que está más allá y es distinto de todo lo creado: Dios es siempre mayor de todo cuanto el hombre puede decir ni pensar.

*Trinidad:* Un Dios en tres personas. En la *teología económica* (historicosalvífica) *de la Trinidad* el interés se centra en la acción salvífica de Dios en la historia; la *teología trinitaria inmanente* se ocupa, en cambio, de la «vida interna de Dios», es decir, de las relaciones entre las personas divinas.

*Unión hipostática:* Unión —o unidad— personal. Esta expresión es una síntesis de la doctrina del Concilio de Calcedonia (451), según la cual Jesús es verdadero Dios y verdadero hombre, es decir, tiene dos naturalezas, una divina y otra humana. Aunque cada una de ellas conserva sus características propias, forman

una unidad (unión), basada en la única persona (hipóstasis) divina del Hijo, que confiere a la humanidad de Jesús su realidad personal.

## CUADRO CRONOLÓGICO

JUDAÍSMO	CRISTIANISMO	ISLAM
1280-1180 a. de C. Salida de Egipto. Moisés. Conquista de Canaán bajo Josué.		
1180-1004 Los Jueces. Samuel, Saúl. Comienzo de la monarquía.		
1004-965 David.		
965-926 Salomón. Escisión del Reino.		
722 Caída del Reino del Norte. Profetas: Oseas, Isaías.		
586-536 Primera destrucción de Jerusalén. Exilio babilónico. Profetas: Jeremías, Ezequiel. Canonización del Pentateuco.		
520-420 Reconstrucción del Templo. Esdras, Nehemías. Últimos profetas: Ageo, Malaquías, Zacarías. Canonización de los escritos proféticos.		

JUDAÍSMO	CRISTIANISMO	ISLAM
166-37 Rebelión de los Macabeos, dominio de los asmoneos. Inicio de los escritos sapienciales rabínicos. Difusión del judaísmo por la diáspora y misión en el espacio mediterráneo y en Oriente.	ca. 7/6 a.C. Vida y obras de Jesús de Nazaret. hasta 30 d.C. desde ca. 32 Actividad y viajes misioneros de Pablo.	
	ca. 48/49 «Concilio apostólico» en Jerusalén: libertad frente a la ley judía.	
	ca. 64-67 Martirio de Pedro y Pablo en Roma.	
66-70 Rebelión contra Roma. Segunda destrucción de Jerusalén.		

JUDAÍSMO		CRISTIANISMO		ISLAM
70-135	La Academia de Jawne, centro espiritual del judaísmo. Constitución patriarcal. Predominio del fariseísmo en el judaísmo rabínico. Sublevación de Bar Kocba.			
135-390	Recopilación, fijación y redacción de la tradición oral: redacción de la Mishna (ca. 200), del Talmud palestino (ca. 390). Babilonia, centro de la actividad literaria sapiencial de los rabinos.	ca. 150	Final de la redacción del Nuevo Testamento.	
		Sig. 3/4	Época de las grandes persecuciones cristianas.	
		313	Edicto de Milán de Constantino. El cristianismo, religión permitida.	
		380	Edicto de Teodosio: el cristianismo religión del Estado.	

JUDAÍSMO		CRISTIANISMO		ISLAM
500	Redacción del Talmud babilónico.	451	IV Concilio ecuménico (Calcedonia): Cristo Dios y hombre verdadero.	
		hacia 480-547	Benito de Nursia, fundador del monacato occidental.	
				hacia 570 Nacimiento de Mahoma.
				hacia 613 Inicio de su misión.
				622 Emigración de Mahoma a Medina (hégira).
				630 Conquista de La Meca.
				632 Muerte de Mahoma.
				632-661 Los cuatro califas anteriores a la escisión: (Abu Bakr, Omar, Otmán, Alí).

JUDAÍSMO	CRISTIANISMO	ISLAM
	754 Donación de Pipino. Inicios del Estado de la Iglesia.	635 Conquista de Damasco. 638 Conquista de Jerusalén. 639-642 Conquista de Egipto y Persia. Comienza la conquista del Norte de África. 661-70 Califato omeya. 711-714 Conquista de España. Cruce del Yaxartes (hoy Syr- Darya). Penetración en el valle del Indo. 732 Batalla de Poitiers. 750-1258 Califato abasida.

JUDAÍSMO	CRISTIANISMO	ISLAM
	800 Entronización del emperador Carlomagno. Inicio del Sacro Imperio Romano Germánico.	756 Los Omeyas en España. 762 Fundación de Bagdad. 786-809 Reinado del califa abasida Harun ar- Raschid en Bagdad. 909 Califato fatimí en el Norte de África. 929 El Omeya español Abderramán III toma el título de califa.

JUDAÍSMO		CRISTIANISMO	ISLAM
1000	Ocaso de las Academias en Oriente. Desplazamiento hacia Europa de los centros espirituales y materiales.	1054 Cisma definitivo entre Oriente y Occidente. 1077-1122 Querrela de las investiduras. Enfrentamiento por la libertad entre la Iglesia y el Imperio. 1096-1270 Las Cruzadas.	973-1171 Los fatimíes en Egipto.  1096-1099 Primera Cruzada. 1099 Los Cruzados conquistan Jerusalén.  1187 Reconquista de Jerusalén por Saladino.
Siglos XII-XIII	Florecimiento de la vida espiritual judía en España y Francia. Persecuciones judías en Francia, Inglaterra y Alemania, que aniquilan		

JUDAÍSMO		CRISTIANISMO	ISLAM
Siglos XII-XIII	importantes comunidades judías.	1215 IV Concilio de Letrán: punto culminante del poder de los papas.  1309-1377 «Cautiverio de Babilonia» de los papas en Aviñón. 1378-1417 Cisma de Occidente.	1212 Batalla de las Navas de Tolosa; inicio de la decadencia del poder islámico en la Península Ibérica.  1258 Los mongoles conquistan Bagdad. Fin del califato abasida.

JUDAÍSMO	CRISTIANISMO	ISLAM
1492-1497 Los judíos son expulsados de la Península Ibérica.		1453 Fin del Imperio bizantino. Los otomanos conquistan Constantinopla.
		1492 Caída del reino de Granada. Fin del dominio islámico en España.
	1517	Disputa de las indulgencias e inicio de la Reforma de Lutero.
	1522	La Reforma en Zurich por Zuinglio.
	1536-62	La Reforma en Ginebra por Calvino.
	1545-63 Concilio de Trento. Delimitación frente a la Reforma y autorreforma de la Iglesia católica.	

JUDAÍSMO	CRISTIANISMO	ISLAM
1564 Joseph Caro publica el <i>Shulchan Arukh</i> , codificación de la legislación ritual judía en vigor hasta nuestros días.	1555 Paz de Augsburgo.	
Fin del siglo XVIII Inicio del movimiento de la Ilustración judía.		1798 Napoleón en Egipto. Primeros contactos con la ciencia europea.
Siglo XIX Emancipación y (relativa) equiparación de los judíos en casi todos los Estados de Europa Occidental y Central; movimiento reformista judío.	1869-70 Concilio Vaticano I. Primado e infalibilidad del papa.	Segunda mitad del s. XIX Debilitación del Imperio otomano; fundación de colonias y protectorados en regiones islámicas (India, Egipto, Norte de África).
1917 Declaración de Balfour: durante la primera guerra mundial Inglaterra promete a los creyentes judíos un «hogar nacional» en Palestina.	1875 Fundación de la Federación Mundial Reformada.	1917 Declaración de Balfour.

JUDAÍSMO		CRISTIANISMO		ISLAM
1940-45	Cerca de 6 millones de judíos europeos son aniquilados en masa por la Alemania nazi en las regiones ocupadas.	1927	I Conferencia Mundial «Faith and Order» en Lausana.	
		1947	Fundación de la Federación Mundial Luterana	
1948	Fundación del Estado de Israel.	1948	Primera Asamblea Plenaria del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Amsterdam.	
		1961	Primera Conferencia panortodoxa en Rodas.	
		1962-65	Concilio Vaticano II. Renovación interna y apertura ecuménica de la Iglesia Católica.	

Fuente: E. Brunner-Traut (dir.), *Die fünf grossen Weltreligionen*, Herder Verlag, Friburgo de Br. <sup>13</sup>1985, págs. 87, 108, 131.