

HISTORIA
DEL
PENSAMIENTO
CRISTIANO
HASTA EL SIGLO XXI

Edición actualizada y ampliada

Justo L. González

 Editorial CLIE

EDITORIAL CLIE
C/ Ferrocarril, 8
08232 VILADECAVALLS
(Barcelona) ESPAÑA
E-mail: clie@clie.es
<http://www.clie.es>



© 2024 por Justo L. González García

«Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447)».

© 2024 por Editorial CLIE. Todos los derechos reservados.

Historia del pensamiento cristiano hasta el siglo XXI

ISBN: 978-84-19055-99-6
Depósito legal: B 10476-2024
Teología cristiana
Historia
REL067080

Impreso en Estados Unidos de América / Printed in the United States of America

Acerca del autor

Justo L. González es autor de docenas de libros sobre historia de la iglesia y teología cristiana. Su *Historia del cristianismo* es un libro de texto estándar en las Américas y en todo el mundo. Justo L. González, profesor jubilado de teología histórica y autor de los muy elogiados tres volúmenes de *Historia del pensamiento cristiano*, asistió al Seminario Unido en Cuba y fue la persona más joven en obtener un doctorado en teología histórica en la Universidad de Yale. Ha enseñado, entre otras instituciones, en el Seminario Evangélico de Puerto Rico y en la Universidad de Emory, en Atlanta, Georgia. Durante los últimos treinta años se ha enfocado en desarrollar programas para la educación teológica de los hispanos y ha recibido cuatro doctorados honoris causa. Es fundador de la AETH (Asociación para la Educación Teológica Hispana) que busca potenciar el trabajo teológico en español desarrollado por la comunidad académica latina.

Índice



Lista de abreviaturas	19
Prefacio a esta nueva edición	25
Prólogo	27
1. Introducción	29
2. La cuna del cristianismo	34
El mundo judío	35
El mundo grecorromano	47
3. Los «Padres apostólicos»	59
Clemente romano	60
La <i>Didajé</i>	65
Ignacio de Antioquía	67
Policarpo de Esmirna	76
Papías de Hierápolis	78
La <i>Epístola de Bernabé</i>	78
El <i>Pastor</i> de Hermas	81
Otra literatura cristiana del mismo período	84
Consideraciones generales	86

4. La gran transición	89
Los primeros judíos en la iglesia	90
Los «temerosos de Dios» y su conversión	92
La rebelión de los judíos y sus consecuencias	95
Señales y consecuencias de la ruptura	98
El sistema catequético	101
Una mirada al futuro	103
5. Los apologistas griegos	105
Aristides	108
Justino Mártir	110
Taciano	117
Atenágoras	119
Teófilo	122
Hermias	123
El <i>Discurso a Diogneto</i>	123
Las apologías perdidas	124
Consideraciones generales	125
6. Las primeras herejías: reto y respuesta	128
Los cristianos judaizantes	129
El gnosticismo	132
Los encratitas	141
Marción	143
El montanismo	147
Los monarquianos	149
La respuesta	151
7. Ireneo de Lyon	163

8. Tertuliano	176
9. La escuela de Alejandría: Clemente y Orígenes	189
Clemente de Alejandría	192
Orígenes	204
10. La teología occidental en el siglo tercero	223
Hipólito de Roma	224
Novaciano	229
Cipriano de Cartago	232
11. La teología oriental después de Orígenes	240
Pablo de Samósata	241
Metodio de Olimpia	244
Los seguidores de Orígenes	246
12. Una mirada de conjunto	252
Lo que antecede	252
Nuevas condiciones	257
Egeria	259
13. La controversia arriana y el Concilio de Nicea	262
14. La controversia arriana después del Concilio de Nicea	271
15. La teología de Atanasio	286
16. Los “Grandes capadocios”	296
Macrina	297

Basilio de Cesarea	301
Gregorio de Nacianzo.....	305
Gregorio de Nisa.....	311
Conclusión	316
17. La doctrina trinitaria en Occidente	319
18. Comienzan las controversias cristológicas.....	327
19. La controversia nestoriana y el Concilio de Éfeso	342
20. El monofisismo y el Concilio de Calcedonia	355
21. ¿Apostólica o apóstata?	367
22. San Agustín	371
Su juventud.....	371
El maniqueísmo	374
Ambrosio	377
La conversión	380
El pastor	384
El donatismo.....	385
El pelagianismo	389
Otras obras	393
Teoría del conocimiento.....	394
Dios.....	397
La creación	398
El tiempo.....	399
El mal	400
El libre albedrío	401
El pecado original y el ser humano natural	403
La gracia y la predestinación	405

La iglesia	408
Los sacramentos	409
El sentido de la historia	412
Escatología	413
23. Los sucesores de Agustín	415
Las controversias en torno a la doctrina de Agustín: la gracia y la predestinación	416
Las controversias en torno a la doctrina de Agustín: la naturaleza del alma	422
El priscilianismo y Orosio	424
Boecio y la cuestión de los universales	426
Casiodoro	428
Gregorio el Grande	429
Otros escritores del mismo período	433
24. La teología en Oriente hasta el avance del islam	434
La continuación de las controversias cristológicas	435
La cuestión de la filosofía y la teología	446
El Seudo-Dionisio	448
Leonio de Bizancio	451
Máximo el Confesor	453
Desarrollo posterior de la teología nestoriana	454
La expansión del monofisismo	456
El islam	457
25. El Renacimiento carolingio	459
La cuestión cristológica: el adopcionismo	462
La controversia sobre la predestinación	464
La controversia sobre la virginidad de María	470
La controversia eucarística	471

Las controversias sobre el alma	475
Otras controversias en el Occidente carolingio	477
La cuestión del <i>filioque</i>	479
Juan Escoto Erígena	481
El desarrollo de la penitencia privada.	487
El desarrollo del poder papal	489
26. La Edad Oscura	492
Las escuelas y la cultura del siglo IX.	493
La teología en el siglo X.	495
El siglo XI: Gerberto de Aurillac y Fulberto de Chartres.	496
Berengario de Tours y Lanfranco de Canterbury: la controversia eucarística	498
Otra actividad teológica	504
27. El Renacimiento del siglo XII	506
El precursor: Anselmo de Canterbury	506
Pedro Abelardo	515
La escuela de San Víctor	522
Pedro Lombardo	526
Otros teólogos y escuelas del siglo XII	529
Hildegarda de Bingen.	532
Herejes y cismáticos del siglo XII	535
28. La teología oriental desde el avance del islam hasta la Cuarta Cruzada	542
La teología bizantina hasta la restauración de las imágenes	543
Desde la restauración de las imágenes hasta el cisma de 1054	550
La teología bizantina desde el año 1054 hasta la Cuarta Cruzada	556
El pensamiento cristiano en Bulgaria.	559

El pensamiento cristiano en Rusia	560
Los cristianos llamados «nestorianos»	561
Los cristianos llamados «monofisitas»	563
29. Introducción general al siglo XIII	566
Inocencio III y la autoridad del papa	568
La Inquisición	572
Las universidades	573
Las órdenes mendicantes	575
La introducción de Aristóteles y de los filósofos árabes y judíos	578
30. El agustinismo del siglo XIII	586
Teólogos agustinianos seculares	588
El agustinismo de los primeros dominicos	590
El agustinismo franciscano	591
Alejandro de Hales	591
San Buenaventura	593
Teólogos franciscanos posteriores	600
31. Los grandes maestros dominicos	603
Alberto el Grande	604
Tomás de Aquino: su vida	606
Relación entre la filosofía y la teología	608
La metafísica tomista	610
La existencia de Dios	613
La naturaleza de Dios	614
La creación	620
La naturaleza humana	621
Teoría del conocimiento	622
El fin del ser humano y la teología moral	624

Cristología	626
Los sacramentos	627
Importancia histórica de Santo Tomás	628
Desarrollo ulterior del tomismo	636
32. El aristotelismo extremo	633
Sigerio de Brabante	633
Boecio de Dacia	636
La condenación de 1277	637
Supervivencia del aristotelismo extremo	638
33. La teología oriental hasta la caída de Constantinopla	639
La teología bizantina	639
La teología rusa	643
La teología nestoriana y monofisita	645
34. La teología occidental en las postrimerías de la Edad Media	648
Juan Duns Escoto	650
El nominalismo y el movimiento conciliar	658
Nuevas corrientes místicas	664
Intentos de reforma radical	671
35. Un nuevo comienzo	678
La peste bubónica	678
El auge del sentimiento nacional	679
La pérdida de autoridad por parte de la jerarquía	683
La alternativa mística	684
El impacto del nominalismo	685

Erasmus y los humanistas	686
Una nueva lectura del pasado	693
36. La teología de Martín Lutero	696
El peregrinaje espiritual	697
La tarea del teólogo	707
La Palabra de Dios	713
La ley y el evangelio.	719
La condición humana	721
La nueva creación.	723
La iglesia.	727
Los sacramentos	730
Los dos reinos.	734
37. Ulrico Zwinglio y los comienzos de la tradición reformada	737
Las fuentes y la tarea de la teología	739
Providencia y predestinación	742
La ley y el evangelio.	745
La iglesia y el estado	746
Los sacramentos	748
38. El anabaptismo y la reforma radical	753
Los primeros anabaptistas	755
Los anabaptistas revolucionarios	759
El anabaptismo posterior	762
Los espiritualistas y racionalistas	764
39. La teología luterana hasta la Fórmula de Concordia	769
La teología de Felipe Melanchthon	770
Controversias entre luteranos	776

40. La teología reformada de Juan Calvino	797
El conocimiento de Dios.	801
Dios, el mundo y la humanidad	805
La condición humana	808
La función de la ley	810
Jesucristo	813
La redención y la justificación	817
La predestinación	821
La iglesia.	824
Los sacramentos	828
La iglesia y el estado	836
La importancia de la teología de Calvino.	838
41. La Reforma en Gran Bretaña	841
La Reforma anglicana.	842
La teología anglicana	847
Los inicios de la disidencia.	856
42. La Reforma católica	858
Polémica antiprotestante.	862
La teología dominica y la franciscana	870
La teología jesuita.	879
Las controversias sobre la gracia, la predestinación y el libre albedrío.	886
El Concilio de Trento	897
El misticismo en la Reforma católica.	908
43. Las mujeres en la Reforma	911
Un nuevo paradigma: la esposa de pastor	914
Mujeres apologistas y teólogas.	917
Mártires y protectoras.	921

44. La ortodoxia luterana	926
Principales teólogos	927
Jorge Calixto y la controversia sincretista	933
Breve exposición de la teología de la ortodoxia luterana	937
45. La teología reformada después de Calvino	942
La teología reformada durante el siglo XVI	943
El calvinismo en Suiza y Alemania	949
El calvinismo en los Países Bajos	954
El calvinismo en Francia	962
El calvinismo en Escocia	964
El movimiento puritano	966
46. El despertar de la piedad personal	973
El pietismo	974
Zinzendorf y los moravos	978
Wesley y el metodismo	979
El gran despertar	989
47. El nuevo marco filosófico	991
Descartes y la tradición racionalista	994
La tradición empirista británica	1004
Kant y su importancia para la teología moderna	1010
48. La teología protestante en el siglo XIX	1017
La teología de Schleiermacher	1018
La filosofía de Hegel	1031
La teología de Kierkegaard	1033
La teología de Ritschl	1043
La cuestión de la historia	1046

	El <i>evangelio social</i> y Walter Rauschenbusch	1050
	El avance del neoconfesionalismo	1052
49.	La teología católica romana hasta la Primera Guerra Mundial	1055
	La autoridad del papa	1056
	La iglesia y el mundo moderno	1068
50.	La teología oriental tras la caída de Constantinopla	1078
	La teología en la Iglesia ortodoxa griega	1079
	La teología rusa	1082
	La teología nestoriana y monofisita	1091
51.	Del siglo XX al XXI	1093
	Un nuevo comienzo en Europa: la teología de Karl Barth	1097
	Remilgos del racionalismo europeo: Rudolf Bultmann y la desmitologización	1105
	Otras corrientes en la teología protestante europea	1110
	El diálogo entre cristianos y marxistas	1114
	La teología protestante en Estados Unidos	1120
	Nuevas direcciones en la teología católica	1124
	Las teologías desde los márgenes	1133
	Teología y ecología	1137
	Un atisbo a nuestro presente desde un posible futuro	1138

Lista de abreviaturas

<i>ACW</i>	<i>Ancient Christian Writers</i>
<i>AHDLMA</i>	<i>Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age</i>
<i>AlAnd</i>	<i>Al-Andalus</i>
<i>ANF</i>	<i>Ante-Nicene Fathers (American Edition)</i>
<i>AnnThAug</i>	<i>L'Année Théologique Augustinienne</i>
<i>Ant</i>	<i>Antonianum</i>
<i>ArchFrHist</i>	<i>Archivum Franciscanum Historicum</i>
<i>ArchPh</i>	<i>Archives de Philosophie</i>
<i>ARG</i>	<i>Archiv für Reformationsgeschichte</i>
<i>BAC</i>	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i>
<i>BibOr</i>	<i>Bibliotheca Orientalis</i>
<i>BRAH</i>	<i>Biblioteca de la Real Academia de la Historia</i>
<i>BThAM</i>	<i>Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale</i>
<i>BullPhMed</i>	<i>Bulletin de Philosophie Médiévale</i>
<i>CD</i>	<i>La Ciudad de Dios</i>
<i>CH</i>	<i>Church History</i>
<i>ChQR</i>	<i>Church Quarterly Review</i>
<i>CienFe</i>	<i>Ciencia y Fe</i>
<i>CienTom</i>	<i>Ciencia Tomista</i>
<i>CollFranNeer</i>	<i>Collectanea Franciscana Neerlandica</i>
<i>CR</i>	<i>Corpus Reformatorum</i>
<i>CSCO</i>	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i>
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
<i>CuadSalFil</i>	<i>Cuadernos Salmantinos de Filosofía</i>

<i>CTJ</i>	<i>Calvin Theological Journal</i>
<i>CTM</i>	<i>Concordia Theological Monthly</i>
<i>DCS</i>	<i>Dictionnary of Christian Spirituality</i>
<i>Denzinger</i>	<i>Enchiridion Symbolorum Definitionum et Daclarationum (ed. Denzinger and Rahner), 31st edition, 1957</i>
<i>DicLit</i>	<i>Diccionario Literario</i>
<i>DissAbs</i>	<i>Dissertation Abstracts</i>
<i>DKvCh</i>	<i>Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart (Grillmeier und Bacht)</i>
<i>DOP</i>	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>
<i>DTC</i>	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i>
<i>EngHisRev</i>	<i>English Historical Review</i>
<i>FrancSt</i>	<i>Franciscan Studies</i>
<i>FrFran</i>	<i>La France Franciscaine</i>
<i>GAF</i>	<i>Grandes autories de la fe</i>
<i>GCFillt</i>	<i>Giornale Critico di Filosofia Italiana</i>
<i>GCS</i>	<i>Griechischen christlichen Schrifteller</i>
<i>Greg</i>	<i>Gregorianum</i>
<i>GuL</i>	<i>Geist und Leben</i>
<i>HD</i>	<i>A. von Harnack, History of Dogma (NewYork, 1958)</i>
<i>HE</i>	<i>Historia Ecclesiástica (Eusebio)</i>
<i>HistZschr</i>	<i>Historische Zeitschrift</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>Hum</i>	<i>Humanitas</i>
<i>HumChr</i>	<i>Humanitas Christianitas</i>
<i>JEH</i>	<i>Journal of Ecclesiastical History</i>

<i>JKGSlav</i>	<i>Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven</i>
<i>JMedRenSt</i>	<i>Journal of Medieval and Renaissance Studies</i>
<i>JRel</i>	<i>The Journal of Religion</i>
<i>LCC</i>	<i>Library of Christian Classics</i>
<i>LCL</i>	<i>Loeb Classical Library</i>
<i>LuthOut</i>	<i>Lutheran Outlook</i>
<i>LW</i>	<i>Luther's Works (St. Louis y Philadelphia)</i>
<i>LWWA</i>	<i>Luthers Werke (Weimarer Ausgabe)</i>
<i>Mansi</i>	<i>Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio (ed. Mansi)</i>
<i>McCQ</i>	<i>McCormick Quarterly</i>
<i>MedSt</i>	<i>Mediaeval Studies</i>
<i>MiscFranc</i>	<i>Miscellanea Francescana</i>
<i>MisMed</i>	<i>Miscelánea Mediaevalia</i>
<i>ModSch</i>	<i>Modern Schoolman</i>
<i>NCatEnc</i>	<i>New Catholic Encyclopedia</i>
<i>NPNF</i>	<i>Nicene and Post-Nicene Fathers (American Edition)</i>
<i>NSch</i>	<i>The New Scholasticism</i>
<i>OrChr</i>	<i>Orientalia Christiana</i>
<i>PatMed</i>	<i>Patristica et Mediaevalia</i>
<i>PG</i>	<i>Patrologiae cursus completus... series Graeca (ed. Migne)</i>
<i>PL</i>	<i>Patrologiae cursus completus... series Latina (ed. Migne)</i>
<i>PO</i>	<i>Patrologia orientalis</i>
<i>QFRgesch</i>	<i>Quellen für Reformationsgeschichte</i>

<i>RAC</i>	<i>Reallexikon Für Antike und Christentum</i>
<i>RET</i>	<i>Revista Española de Teología</i>
<i>RevAscMyst</i>	<i>Revue d'Ascetique et de Mystique</i>
<i>RevBened</i>	<i>Revue Bénédictine</i>
<i>RevThLouv</i>	<i>Revue Théologique de Louvain</i>
<i>RFilNSc</i>	<i>Revista di Filosofia Neoscolastica</i>
<i>RFTK</i>	<i>Reallexikon für Theologie und Kirke</i>
<i>RGG</i>	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Dritte Auflage</i>
<i>RHE</i>	<i>Revue d'histoire Ecclésiastique</i>
<i>RHPhRel</i>	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse</i>
<i>RivStIt</i>	<i>Rivista Storica Italiana</i>
<i>RnsPh</i>	<i>Revue néoscolastique de Philosophie</i>
<i>RScPhTh</i>	<i>Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques</i>
<i>RThAM</i>	<i>Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale</i>
<i>RThLouv</i>	<i>Revue théologique de Louvain</i>
<i>Sap</i>	<i>Sapientia</i>
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i>
<i>SP</i>	<i>Studia Patristica</i>
<i>StCath</i>	<i>Studia Catholica</i>
<i>StFran</i>	<i>Studi Francescani</i>
<i>StMed</i>	<i>Studi Medievali</i>
<i>StPB</i>	<i>Studia patristica et byantina</i>
<i>SVNC</i>	<i>Scriptorum Veterum Nova Collectio</i>
<i>TDTh</i>	<i>Textus ed Documenta: series theologica</i>
<i>ThLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
<i>VoxEv</i>	<i>Vox Evangelii</i>
<i>VyV</i>	<i>Verdad y Vida</i>
<i>WuW</i>	<i>Wissenschaft und Weisheit</i>

<i>WZMLU</i>	<i>Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther Universität</i>
<i>ZntW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>
<i>ZschrKgesch</i>	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i>
<i>ZschrPhForsch</i>	<i>Zeitschrift für Philosophische Forschung</i>
<i>ZSTh</i>	<i>Zeitschrift für systematische Theologie</i>
<i>ZThG</i>	<i>Zeitschrift der Vereins für Thüringsche Geschichte</i>

Nota: Tras una de estas abreviaturas, un número romano seguido de dos puntos se refiere al volumen; y el número tras los dos puntos, a la página o columna, según sea el caso.

Ejemplos: *PG*, 15:154 quiere decir la columna 154 del volumen quince de la *Patrología Graeca* de Migne.

BAC, 32:57 quiere decir la página 57 del volumen 32 de la *Biblioteca de Autores Cristianos*.

Prefacio a esta nueva edición



Como decía el prefacio a la edición revisada del 2010, que ahora presentamos en una nueva revisión, la publicación de esta obra en nuestra lengua tiene una extraña y complicada historia. Por una serie de razones, aunque originalmente escrito en español, cuando este texto por fin se publicó completo en español por primera vez, ya existía en inglés, chino y coreano. Entonces, aproximadamente cuando se publicaba en español, aparecía también en portugués. Algo después se publicaban los primeros dos de tres tomos en japonés. Además, cuando por fin se publicó la obra entera, ya existía una segunda edición revisada en inglés, de modo que también en ese sentido, por condiciones fuera de mi alcance, el público hispanoparlante no tuvo al menos el mismo acceso a él que tenían otros lectores en otras lenguas. Hoy me alegro de que esta nueva revisión aparecerá en español antes que en ninguna otra lengua. ¡Gracias a la Editorial CLIE y a su equipo!

Para quien se interese en el carácter general de las revisiones que he hecho entre la edición del 2010 y esta, puedo al menos señalar algunos lineamientos generales. Las correcciones y añadiduras en esta nueva revisión son muchas. Entre ellas, las más importantes son:

- Se han añadido capítulos y secciones con nuevos énfasis. Por ejemplo: se ha añadido un capítulo acerca de lo que aconteció alrededor del año 100, cuando el cristianismo dejó de ser mayormente un movimiento entre judíos y “temerosos de Dios” y la composición de la iglesia vino a ser casi mayormente de origen gentil.
- Se le ha prestado mayor atención a la contribución de las mujeres al pensamiento cristiano, ampliando lo que ya se decía sobre algunas, añadiendo muchas que no aparecían en la edición anterior, y añadiendo un capítulo sobre las mujeres en la Reforma del siglo XVI.

- Se ha tomado más en cuenta el contexto social y político en el que se forjaron diversas posturas teológicas. Dos ejemplos de ello son: 1) una nueva lectura de la teología de San Agustín que toma en cuenta su mestizaje afrorromano y el modo en que su condición de mestizo matizó su pensamiento y afectó su fe; y 2) una lectura de Calvino en la que se toma en cuenta el impacto de su condición de exiliado en dos de los aspectos más característicos de su teología: su interpretación de la presencia de Jesucristo en la Comunión y su énfasis en la importancia de la Ley de Dios en el ámbito de la política (énfasis que más tarde llevaría a la deposición —y hasta ejecución de soberanos— y al nacimiento de nuevas naciones).
- Se ha subrayado la íntima relación entre el culto, la teología y la doctrina, mostrando ocasiones en las que el culto le ha dado forma a la doctrina y a la teología, y viceversa.
- Se han tomado en cuenta nuevas condiciones y contextos surgidos en tiempos más recientes, desde que se publicó la primera edición. Esto incluye, entre otros temas, los retos ecológicos a que hoy nos enfrentamos y las nuevas teologías “contextuales” y del llamado “tercer mundo”, y el impacto que han tenido en la teología y en el pensamiento global de la iglesia.
- También, las comunicaciones cibernéticas y las “redes sociales” que forman parte de ella han dejado su sello sobre esta nueva edición. Cuando se publicó esta obra por primera vez, era necesario ofrecer notas bibliográficas relativamente extensas y detalladas que pudieran servir al lector o lectora como guía para investigaciones ulteriores. Hoy cualquier bibliografía impresa caduca antes de su publicación, pues en unos pocos instantes se pueden encontrar los materiales más recientes sobre cualquier tema. Por esa razón, las notas bibliográficas se han reducido drásticamente, limitándolas a referencias sobre citas directas, a obras y estudios clásicos que todavía marcan pauta respecto a cualquier cuestión y a algunas obras y artículos que por alguna razón no son fáciles de encontrar mediante búsquedas cibernéticas. El espacio que se ha ahorrado con esto se ha empleado para dar más detalles y explicaciones más extensas en el texto mismo de la obra.

Prólogo



Ni el libro ni el autor necesitan presentación alguna. *Historia del pensamiento cristiano* ha sido —y sigue siendo— un texto académico de referencia para generaciones de estudiantes en escuelas bíblicas, seminarios y facultades de teología que se enfrentan por primera vez a la titánica tarea de familiarizarse con el desarrollo de la teología cristiana a lo largo de veintiún siglos. La publicación en un solo volumen nos permite iniciar la lectura en la época apostólica y finalizar en las últimas corrientes teológicas del cristianismo contemporáneo, lo que facilita a cualquier principiante adquirir la necesaria visión de conjunto para disponer de manera ordenada futuros conocimientos especializados.

Historia del pensamiento cristiano hasta el S. XXI es, también, una de esas obras enciclopédicas que por su rigor merece formar parte de cualquier biblioteca de humanista que se precie, ya que se sitúa a mitad de camino entre la historia de la Iglesia y la historia de la teología, despertando el interés de personas creyentes y de las que no lo son, a partes iguales. De la calidad de su erudición no solo dan muestra las múltiples traducciones de la obra —inglés y chino, entre otras— o su actualidad y vigencia tras casi sesenta años transcurridos desde su primera edición en español, sino también el gran número de citas halladas en monografías y artículos especializados, sin ir más lejos, del teólogo católico Xabier Pikaza, escritor de reconocido prestigio.

En su obra *¿Qué es filosofía?*, el filósofo español José Ortega y Gasset afirmaba en 1929 lo siguiente: “Siempre he creído que la claridad es la cortesía del filósofo y, además, esta disciplina nuestra pone su honor hoy más que nunca en estar abierta y porosa a todas las mentes”. Haciendo gala de esta sentencia, el discurso del profesor González —quizás el historiador evangélico más prolífico en nuestra lengua— se caracteriza precisamente por su sencillez y claridad, y con ello hace accesible esta voluminosa obra a todo tipo de lectores. Gracias a su gran capacidad de síntesis, se

desenvuelve con soltura atravesando la maraña de personajes, lugares y fechas a lo largo de más de dos mil años de historia para dirigir nuestra atención hacia lo esencial. Deja a un lado las discusiones excesivamente técnicas y sitúa a los lectores en el contexto histórico de las grandes cuestiones que fueron configurando el pensamiento teológico del cristianismo oriental, católico-romano y protestante hasta nuestros días.

Por todo ello, damos la bienvenida y nos congratulamos de esta versión actualizada, revisada y ampliada por el propio autor, cuya edición ha prestado una especial atención en introducir nuevas sensibilidades teológicas contemporáneas, por ejemplo, trayendo a la memoria a las mujeres cristianas que fueron protagonistas de la historia en diferentes momentos de cambio epocal —el capítulo cuarenta y tres, de nueva redacción, está dedicado a las mujeres de la Reforma protestante—, o presentando las nuevas intuiciones de las teologías emergentes o “teologías desde los márgenes” —como podemos leer en el capítulo cincuenta y uno—.

Hacia el final de su introducción, el profesor González nos advierte que “lo sepamos o no, somos herederos de toda esta historia: de lo bueno que hay en ella y de lo malo que también hay”. Deseamos que la lectura de este clásico entre los clásicos evangélicos cumpla, al menos, uno de los deseos de su autor, que no es otro que comprendamos la tradición cristiana, la propia y la ajena, para no repetir los errores del pasado. Empleando las palabras atribuidas al filósofo español Jorge Agustín Nicolás Ruiz de Santayana: “quien no conoce su historia está condenado a repetirla”. En lenguaje del apóstol Pablo: “Examinadlo todo; retened lo bueno” (1 Tesalonicenses 5:21).

Lidia Rodríguez Fernández

Licenciada en Literatura Española y doctora en Teología Bíblica
Profesora de Antiguo Testamento en la Facultad de Teología Deusto
Pastora de la Iglesia Evangélica Española

1

Introducción



Debido a la naturaleza de la materia de que trata, toda historia del pensamiento cristiano —así como toda historia de las doctrinas— ha de ser necesariamente también una obra de teología. La tarea del historiador no consiste en la mera repetición de lo sucedido o, en este caso, de lo que se ha pensado. Por el contrario, el historiador debe partir de una selección del material que ha de emplear, y las reglas que han de guiarle en esa selección dependen de una decisión que tiene mucho de subjetivo.

Quien se propone escribir una historia del pensamiento cristiano no puede incluir todo cuanto hay en los trescientos ochenta y dos gruesos volúmenes de las *Patrologías* de Migne —y aun estos no van más allá del siglo XII—, sino que debe hacer una selección, tanto de lo que su obra ha de incluir, como de las fuentes que ha de estudiar en la preparación para su tarea. Esta selección depende en buena medida del autor, y por ello toda historia del pensamiento cristiano ha de ser también una obra en que se reflejen las presuposiciones teológicas del autor. Tal cosa es inevitable, y solo puede calificarse de error cuando el historiador del pensamiento cristiano pretende que su trabajo se halle libre de presuposiciones teológicas.

Todo esto puede verse ser más claramente mediante un ejemplo: en la *Patrología* de Migne, las obras de Agustín incluyen 16 gruesos volúmenes en latín, y cada uno de ellos escrito con letra pequeña. Leer detenidamente cada uno de ellos sería empresa imposible. Mucho más difícil sería leer todo lo que a través de los siglos se ha escrito acerca de Agustín. Y a todo esto hay que añadir que Agustín es solamente uno de tantos autores que es necesario consultar en una historia como esta. Esto quiere decir que, a fin

de cuentas, todo historiador descansa sobre los hombros de generaciones pasadas de historiadores. A través de los siglos, unas veces cuidadosamente y otras no tanto, esos historiadores han ido seleccionando, de entre los muchos autores antiguos, a Agustín como personaje de suma importancia. Y, de entre las obras de Agustín, han seleccionado unas pocas docenas que son las que más claramente señalan sus posturas teológicas. Además, también a través de los siglos, algunos historiadores han mostrado que las interpretaciones de algún predecesor suyo no eran correctas. Al hacerlo, han decidido por mí que no es necesario leer las obras de aquellos otros historiadores que, de algún modo, malinterpretaron a Agustín.

En varias ocasiones he dicho que la historia no se escribe solamente desde el pasado, sino también desde el presente en que el historiador vive y del futuro que espera o que teme.

Esto puede ilustrarse pensando en términos de un gran edificio que se va a alzando a través de las edades. Sin el primer piso es imposible construir el resto. Ese primer piso es absolutamente fundamental y determina la forma que el edificio tendrá —si su planta será cuadrada, rectangular o redonda— así como los límites de cualquier otro piso que pretenda construirse encima del primero. Si pensamos en términos de cada siglo como un piso, bien podemos decir que vivimos en el vigésimo primero. Quien vive en este piso, puede tomar un ascensor en la planta baja y llegar hasta su propio piso, sin ocuparse de los otros pisos intermedios. Pero se equivoca si piensa que en realidad no tiene nada que ver con todos esos otros pisos que pasa tan rápidamente y prestándoles tan poca atención. En realidad, esos pisos determinan el modo en que nos llegan la electricidad y el agua, la forma de las paredes principales en nuestro piso, por qué están ahí y no en otro sitio, etc. En otras palabras: sin entender esos otros pisos que pasamos tan rápida e inadvertidamente en nuestro ascensor, no podemos entender el piso en que vivimos. Y a veces algo que se hizo hace tiempo en uno de esos otros pisos —por ejemplo, algo en el sistema de plomería— nos afecta en nuestro piso sin que ni siquiera nos percatemos de que es así. En tal caso, tenemos que ir a ese piso anterior para entender lo que acontece en el nuestro.

A cada generación le toca construir el piso en que vive. El primer piso bien puede ser determinante en cuanto a la forma que tendrá nuestro piso. Pero, aunque nos neguemos a reconocerlo, nuestra construcción depende mucho de quienes construyeron otros pisos antes que nosotros.

Buena parte de todo esto se aplica también a cuestiones relacionadas con nuestra teología y entendimiento de la fe. Esto se ve no solamente en cuestiones profundamente teológicas, sino también en la vida cotidiana de los creyentes. Si un cristiano acongojado o en dificultades acude al Salmo 23, o si al enfrentarse a su pecado acude al 51, no lo hace porque en algún lugar la Biblia misma le diga en qué casos esos dos salmos son

de valor particular. Quizá lo haga porque en su ejemplar de la Biblia hay una lista de pasajes a los cuales acudir en diversas circunstancias; pero esa lista no es parte de la Biblia misma, sino que es reflejo de la experiencia de muchos creyentes que vivieron antes que nosotros —algunos de ellos, varios siglos antes que nosotros—. De igual manera, sabemos que Juan 3.16 tiene cierta importancia en parte porque así lo hemos experimentado; pero también porque a través de los siglos los creyentes han descubierto una relevancia en Juan 3.16 que no en encontrado en Números 3.16 o en Romanos 3.16 —lo cual no quiere decir que Dios no nos hable en esos otros pasajes, sino sencillamente que hasta cuando leemos la Biblia lo hacemos con una herencia valiosa—.

Volviendo al ejemplo de Juan 3.16, tenemos que recordar que cuando el evangelista estaba dictando o escribiendo su libro, no dijo primero «capítulo tres», y luego «versículo 16». Originalmente, ningún libro de la Biblia se dividía en capítulos y versículos. Esa división vino más de un milenio más tarde; y la división de cada capítulo en versículos fue bastante posterior a la división de los libros en capítulos. En el entretanto —y también después— la Biblia continuó existiendo y pasando de generación en generación gracias a la labor de escribas, mayormente monjes y monjas, que se ocuparon de copiarla y recopilarla para que pasara de generación en generación. Muchos de esos copistas tendrían ideas erradas; pero sin ellos no tendríamos la Biblia hoy.

Al leer hoy esa Biblia, ciertamente debemos tratar de deshacernos de cualquier interpretación errada que el pasado haya producido. Pero lo que no podemos hacer es desconocer ese largo proceso a través del cual la Biblia nos ha llegado. Si lo desconocemos, corremos el riesgo de confundir lo que la Biblia dice con lo que alguien nos dijo que dice. Y corremos también el riesgo de caer en errores en los que nuestros antepasados en la fe cayeron y que todavía constituyen riesgos para nosotros hoy.

Es en parte debido a esos riesgos, y a las veces que algunos de nuestros antepasados en la fe cayeron en ellos, que en muchos círculos se contraponen la Biblia a la tradición, como si esta última siempre fuese mala o peligrosa. Ciertamente, a través de los siglos los cristianos hemos errado de muchas maneras. Pero el mejor modo de evitar tales errores no es desconocerlos, sino todo lo contrario. La mejor ayuda para evitar un peligro es conocerlo. Si nos preocupan los errores de la tradición, conozcámoslos, y entonces sigamos la consigna bíblica de examinarlo todo y retener lo bueno.

A todo esto hay que añadir otra razón que le da enorme importancia a la historia: el evangelio mismo es una noticia. Es la buena nueva de Jesucristo. ¿Por qué cada noche paso al menos media hora mirando las noticias por televisión? Sencillamente, porque si alguien no me dice lo que ha acontecido no tengo otro modo de saberlo. Puedo enterarme de

un acontecimiento cualquiera porque alguien que lo vio me lo cuenta; o porque alguien que lo vio se lo contó a otro, y ese otro me lo cuenta; o porque la noticia me llega a través de una larga cadena de tales «otros»; o porque tras una cadena tal alguien me lo cuenta en el diario o en la televisión. Lo que no puedo hacer si no estuve allí es enterarme sin que alguien me lo cuente de algún modo.

En tales cadenas de testigos, los testigos mismos tienen su impacto. Cada cual cuenta los acontecimientos desde su propia perspectiva. Volviendo al ejemplo de las noticias por televisión, sabemos que cada cadena tiene sus propias inclinaciones. Unas se inclinan hacia la izquierda y otras hacia la derecha. Unas se interesan en los deportes y otras en la economía. La mayoría de ellas venden anuncios y ese interés económico se refleja en lo que dicen. Otras son agencias de algún gobierno. En algunos casos, sus posturas son tan extremas, que lo que nos cuentan como noticia nos hace dudar. En todo caso, si realmente queremos conocer la verdad, nos vemos obligados a comparar narrativas e interpretaciones; tenemos que aprender a discernir. Tenemos que conocer esas diversas narrativas y perspectivas, no para decir sencillamente que ninguna nos sirve, o para escoger una como si fuera la palabra final, sino más bien porque lo acontecido nos interesa a tal punto que estamos dispuestos a invertir el esfuerzo necesario para discernir lo que hemos de aceptar y lo que debemos rechazar.

Algo semejante sucede con esa noticia que es el evangelio. Es imposible anunciarlo sin que las perspectivas de quienes lo anuncian —y las de quienes lo escuchan— lo maticen. Aunque no nos guste, y hasta parezca confundirnos, eso no es necesariamente malo, sino que incluso puede ser bueno y hasta necesario. Ya en el Nuevo Testamento encontramos la misma noticia contada e interpretada de varios modos por Mateo, por Marcos, por Lucas, por Juan, por Pablo. Esto no quiere decir que uno u otro estén equivocados, sino, sencillamente, que sus perspectivas son diferentes y todas son valiosas.

Después, a través de los siglos, el evangelio ha sido interpretado desde diversas perspectivas. Con razón, no les damos a tales interpretaciones la misma autoridad que a Mateo, a Juan o a Pablo. La noticia del evangelio ha ido pasando de generación a generación, de pueblo a pueblo, de cultura a cultura, de una lengua a otra. En cada uno de esos pasos, se ha ido encarnando en nuevas realidades. Sin tal encarnación no hay autenticidad en la fe. Ciertamente, todo intento de encarnación en una nueva realidad conlleva peligros de error. Pero no encarnarse es ya de por sí un error.

Es aquí que la historia del pensamiento cristiano acude en nuestra ayuda. Al estudiar esa historia, vemos que el evangelio se ha encarnado en personas y comunidades judías, en personas y comunidades griegas, en personas y comunidades latinas, en personas y comunidades germánicas, y etíopes, indias, chinas, africanas, taínas, aztecas, quechuas, aimaras...

hasta llegar a nuestros días, cuando tenemos que participar en nuestras propias encarnaciones. Esa larga historia nos ofrece numerosos ejemplos tanto de la necesidad y valor de tales encarnaciones como de los peligros que siempre acarrearán. Es sobre eso que tratan los capítulos que siguen.

Por no extendernos, ni demorar la inmersión del lector o lectora en esa historia, cierro esta breve introducción con un recordatorio y una exhortación.

El recordatorio: no olvides que, lo sepamos o no, somos herederos de toda esta historia; de lo bueno que hay en ella y de lo malo que también hay.

La exhortación: lee como quien lee la historia de sus antepasados, con un espíritu a la vez crítico y agradecido; lee dándole gracias a Dios por esta rica —y frecuentemente confusa— herencia.

¡Y a Dios sea la gloria!

2

La cuna del cristianismo



El cristianismo nació en un pesebre que a veces gustamos de pintar en tonos de apacible quietud. Pero aquel pesebre era indicio no de tranquilidad y de separación de las vicisitudes del mundo, sino, por el contrario, de participación en ellas. Fueron órdenes llegadas desde muy lejos y condiciones económicas que posiblemente ellos mismos no alcanzaban a comprender las que, según el tercer Evangelio, llevaron a José y María a la ciudad de David cuando «salió edicto por parte de Augusto César de que toda la tierra fuese empadronada». Alrededor del pesebre, no todo era paz y sosiego, sino que las gentes venidas de muchas partes comentaban, a menudo amargamente, acerca de las razones y las consecuencias que tendría aquel censo.

Es decir, que desde sus comienzos, el cristianismo existió como el mensaje del Dios que «de tal manera amó al mundo» que vino a formar parte de él. El cristianismo no es una doctrina eterna y etérea acerca de la naturaleza de Dios, sino que es la presencia de Dios en el mundo en la persona de Jesucristo. El cristianismo es *encarnación*, y existe por tanto en lo concreto e histórico.

Sin el mundo, el cristianismo resulta inconcebible. Por tanto, en un estudio como este debemos comenzar describiendo, siquiera brevemente, el mundo en el que la fe cristiana nació y dio sus primeros pasos.

El mundo judío

Fue en Judea, entre judíos, que el cristianismo nació. Entre judíos y como judío Jesús vivió y murió. Sus enseñanzas se relacionaban con la situación y el pensamiento judíos, y sus discípulos las recibieron como judíos. Más tarde, cuando Pablo andaba por el mundo predicando el evangelio a los gentiles, siempre comenzaba su tarea entre los judíos de la sinagoga. Por tanto, debemos comenzar nuestra historia del pensamiento cristiano con un esfuerzo por comprender la situación y el pensamiento de los judíos entre quienes nuestra fe nació.

La envidiable situación geográfica de la tierra de Canaán fue causa de muchas desgracias para el pueblo que la tenía por Tierra Prometida. Esta región, por donde pasaban los caminos que llevaban de Egipto a Asiria y de Arabia al Asia Menor, fue siempre objeto de la codicia imperialista de los grandes estados que surgían en el Cercano Oriente. Durante siglos, Egipto y Asiria se disputaron aquella estrecha faja de terreno. En el siglo VII a. C. cuando Babilonia venció a Asiria, la sucedió en su dominio sobre el territorio de los Reinos de Israel y de Judá, dominio que completó destruyendo Jerusalén y llevando consigo al exilio a una buena parte del pueblo. En el siguiente siglo (VI a. C. tras conquistar a Babilonia, Ciro permitió el regreso de los exiliados e hizo de Israel y Judá parte de su imperio. Al derrotar a los persas en Iso, Alejandro se hizo dueño de su imperio y con él de ambas regiones, que quedaron bajo la dirección de gobernadores macedonios a partir del año 332 a. C. En el 323, Alejandro murió y comenzó un período de desórdenes que duró más de veinte años. Tras ese período, los sucesores de Alejandro habían consolidado su poder, aunque la lucha entre los Tolomeos y los Seleucos por el dominio de Judá y de las regiones circundantes se prolongó por más de cien años. Finalmente, los Seleucos lograron hacerse dueños de la región; pero poco después (168 a. C. los judíos se rebelaron cuando Antíoco Epífanés trató de obligar a los judíos a adorar a otros dioses junto a Yahveh, y lograron conquistar la libertad religiosa y más tarde la independencia política. Sin embargo, tal independencia era posible solo por las divisiones internas de Siria, y desapareció tan pronto como entró en escena otro estado poderoso y pujante: Roma. En el año 63 a. C. Pompeyo tomó la ciudad de Jerusalén y profanó el Templo penetrando al lugar santísimo. Desde entonces, todo el territorio —dividido en las regiones de Galilea, Samaria y Judea— quedó supeditado al poder romano, y esa era su condición política cuando tuvo lugar en ella el advenimiento de nuestro Señor.

Bajo los romanos, los judíos cobraron fama de pueblo poco dócil y difícil de gobernar. Esto se debía al carácter exclusivista de su religión, que no admitía «dioses ajenos» ante el Señor de los ejércitos. Siguiendo

su política de tener en cuenta las características nacionales de cada pueblo conquistado, Roma respetó la religión de los judíos. En ocasiones, algunos gobernantes romanos abandonaron esta práctica; pero el desorden y la violencia les obligaban a retornar a la antigua política. Ningún gobernante romano tuvo la fortuna de resultar popular entre los judíos, aunque aquellos que comprendían y aceptaban el carácter religioso de sus gobernados no encontraban gran oposición. Así, se cuidaban los más astutos procuradores de acuñar monedas de escaso valor —las únicas que el pueblo veía— con la imagen del emperador, y también de lucir en la Ciudad Santa las ostentosas e idolátricas insignias romanas.

Todo esto se debía a que los judíos eran el pueblo de la Ley. La Ley o Torá constituía el centro de su religión y de su nacionalidad, y la Ley decía: «Escucha, Israel, el Señor tu Dios, el Señor uno es».

La Ley había surgido durante el período de la dominación persa, en un intento por parte de los dirigentes religiosos del judaísmo de fijar y estructurar la tradición religiosa de su pueblo. Desde antes, habían existido las colecciones de relatos y mandamientos que conocemos por los nombres de J (Jehovista o Yahvista), E (Elohista) y D (Deuteronomico). Pero ahora la obra de los sacerdotes, que conocemos como P (*Priestly* o sacerdotal), servirá de marco a nuestro Pentateuco, que surge principalmente de estas cuatro fuentes.

Con el correr de los años y las luchas patrióticas, la Ley se hizo sostén y símbolo de la nacionalidad judía, y —sobre todo con la decadencia del profetismo y, en el año 70 d. C., la destrucción del Templo— llegó a ocupar el centro de la escena religiosa.

El resultado de esto fue que la Ley, que había sido confeccionada por los sacerdotes a fin de dirigir el culto del Templo y la vida del pueblo, vino a contribuir ella misma al surgimiento de una nueva casta religiosa distinta de la sacerdotal, así como de una nueva religiosidad cuyo centro no era ya el Templo, sino la Ley. Aunque esta Ley tendía a fijar su atención, no ya en la historia misma, sino en su sentido eterno, esto no quiere decir que fuese de carácter doctrinal, sino que su interés era más bien ceremonial y práctico. Lo que interesaba a los compiladores de la Ley no era tanto el carácter de Dios como el culto y servicio que debían rendírsele. Este mismo interés en el orden práctico hacía necesario el estudio y la interpretación de la Ley, pues era imposible que esta tratase explícitamente de todos los casos que podían presentarse. Debido a tal necesidad, surgió una nueva ocupación, la de los escribas o doctores de la Ley.

Los escribas se dedicaban tanto a la preservación como a la interpretación de la Ley y, aunque les separaban diferencias de escuela y temperamento, produjeron todo un cuerpo de jurisprudencia acerca de cómo debía aplicarse la Ley en diversas circunstancias. Para dar una idea aproximada de lo detallado de tales aplicaciones, podemos citar a Guignebert:

El hombre que conocía las sutilezas de la Ley sabía si era o no lícito comerse un huevo puesto el día de *sabbat*; o si tenía derecho a cambiar una escalera en el día consagrado, para echar una ojeada a su palomar revuelto por algún accidente; o también, si el agua que caía de una cántara pura a un recipiente impuro, dejaba, al tocarla, que la mancha se remontara hasta su fuente.

Conocimientos particularmente inapreciables y provechosos. La observancia del sábado, sobre todo, planteaba cuestiones y engendraba escrúpulos de los que solo podía abstraerse uno gracias a un discernimiento muy madurado.¹

Esto se debía a que, en tiempos de Jesús, la religión hebrea iba tornándose cada vez más personal, al tiempo que apartaba su interés del ceremonial del Templo. En su larga lucha, los fariseos comenzaban a triunfar sobre los saduceos; la religión de conducta personal sobre la religión del sacrificio y el ritual. Esto no era, como a menudo se dice, un proceso de fosilización de la religión de Israel, puesto que había gran actividad comentando las Escrituras —los *midrashim*— tanto en sus elementos legales —*midrash halakah* como en sus porciones narrativas e inspiracionales— *midrash haggada*.

Es necesario que nos detengamos por unos instantes en hacer justicia a los fariseos, tan mal interpretados en siglos posteriores. De hecho, el Nuevo Testamento no les ataca porque fuesen los peores de entre los judíos, sino porque eran los mejores, la máxima expresión de las posibilidades humanas frente a Dios. Viéndolos atacados por el Nuevo Testamento, tendemos a considerarles un simple grupo de hipócritas de la peor especie, y con ello erramos en nuestra interpretación, no solo del fariseísmo, sino del Nuevo Testamento mismo.

Los fariseos, contrariamente a lo que a menudo se supone, subrayaban la necesidad de una religión personal. En una época en que el culto del Templo parecía cada vez menos pertinente, los fariseos se esforzaban por interpretar la Ley de tal modo que sirviese de guía diaria para la religión del pueblo. Naturalmente, esto les llevó a las tendencias legalistas que les han hecho objeto de tantas críticas, y fue motivo fundamental de su oposición a los saduceos.

Los saduceos eran los conservadores entre los judíos del siglo primero. Como autoridad religiosa, solo aceptaban la Ley escrita, y no la Ley oral que había resultado de la tradición judía. Por ello, negaban la resurrección y la vida futura, la complicada angelología y demonología del judaísmo tardío, y la doctrina de la predestinación (aunque aquí también hemos de

¹ C. Guignebert, *El mundo judío hacia los tiempos de Jesús* (México, 1959), p.63.

cuidar de no ser injustos con los saduceos, pues buena parte de las fuentes que tenemos reflejan y defienden actitudes hostiles contra ellos). En esto se oponían a los fariseos, que aceptaban todas estas cosas, y por ello el Talmud les llama, aunque con poca exactitud, «epicúreos». Su religión giraba alrededor del Templo y de su culto más que de la sinagoga y sus enseñanzas, y no debe sorprendernos, por tanto, que desaparecieran pocos años después de la destrucción del Templo, mientras que los fariseos fueron poco afectados por ese acontecimiento.

Frente a los saduceos, los fariseos representaban el intento de hacer de la religión algo personal y cotidiano. Al igual que los saduceos, su religión giraba alrededor de la Ley; pero no solo de la Ley escrita, sino también de la Ley oral. Esta Ley oral, formulada a través de siglos de tradición y exégesis, servía para aplicar la Ley escrita a las situaciones concretas de la vida cotidiana; pero servía también para introducir innovaciones en la religión de Israel. De aquí que los saduceos, conservadores por naturaleza, rechazaran todo posible uso de la Ley oral, mientras que los fariseos — uniéndose a los escribas— se apresuraban en defenderla.

Los saduceos y fariseos no constituían la totalidad del judaísmo del siglo primero, sino que había una multiplicidad de sectas y posiciones de las que poco o nada sabemos. Entre estas, no podemos dejar de mencionar la de los esenios, a quienes la mayoría de los autores atribuyen los famosos «rollos del Mar Muerto» y de quienes, por tanto, sabemos algo más que de los demás grupos.²

Los esenios —que parecen haber sido unos miles— eran un grupo de tendencias escatológicas y puristas. Se veían a sí mismos como el pueblo de la nueva alianza, que no difería esencialmente de la antigua, aunque sí era su culminación, y solo cobraría todo su sentido en el «día del Señor». Las profecías estaban siendo cumplidas en su época y su comunidad, y la expectación escatológica era muy marcada entre ellos. Es por esto que el estudio de los profetas era característica fundamental de la comunidad de Qumrán, pues era mediante tal estudio que podían discernirse las «señales de los tiempos». Esta expectación consistía en la restauración de Israel alrededor de una Nueva Jerusalén. Tres personajes principales contribuirían a la restauración de Israel: el Maestro de Justicia, el Mesías de Israel y el Mesías de Aarón. El Maestro de Justicia ya había venido y realizado su tarea, que continuaba ahora a través de la comunidad escogida de los esenios hasta el día en que el Mesías de Israel, mediante la guerra, destruyese la maldad. Entonces el Mesías de Aarón reinaría en la Nueva Jerusalén.

² Además, antes del descubrimiento de los rollos del Mar Muerto, sabíamos algo acerca de los esenios por lo que de ellos nos decían Josefo (*Guerra*, 2.8.2-13; *Ant.* 18.1.5), Filón (*Apol.*, citado en Eusebio, *Praep. Ev.* 8.1; *Todo buen homb.* 12.75-88), Plinio el Mayor (*Hist. nat.* 5.15) e Hipólito (*Refut.* 9.27).

En cuanto al cumplimiento de la Ley, los esenios eran sumamente rígidos, y subrayaban sobre todo las leyes que se referían a la pureza ceremonial. De ahí que tendiesen a apartarse de las grandes ciudades y de los centros de la vida política y económica de Judea: en esos sitios había gran número de gentiles y de objetos y costumbres «inmundas», y todo buen esenio debía evitar el contacto con tales personas y cosas. Esto les llevó a establecer comunidades como la de Qumrán, donde fueron descubiertos los rollos del Mar Muerto y que parece haber sido uno de sus principales centros. Aunque no todos vivían en comunidades, su interés excesivo en la pureza ceremonial les empujaba hacia ellas, pues solo allí era posible evitar el contacto con lo inmundo. Algo semejante sucedía con el matrimonio, que no estaba prohibido, pero que tampoco era visto con simpatía. Su disciplina era muy rígida; quien la violaba era juzgado por un tribunal de no menos de cien personas, y se le podía aplicar la pena de muerte. Su culto incluía baños de purificación, oraciones que entonaban a la salida del sol, y sacrificios —aunque estos últimos no eran ofrecidos en el Templo de Jerusalén, que según ellos había caído en manos de sacerdotes indignos—.

Aunque es necesario corregir los informes exagerados que circularon a raíz de los descubrimientos del Mar Muerto, sí es cierto que han añadido mucho a nuestros conocimientos del judaísmo del siglo primero. Gracias a ellos es posible ahora describir con cierta exactitud todo un aspecto de la vida religiosa de la época. También gracias a ellos ha aumentado significativamente lo que se sabe sobre la historia del texto hebreo del Antiguo Testamento.

Además, estos descubrimientos han aclarado el sentido de algunos pasajes del Nuevo Testamento que parecen surgir de un trasfondo semejante (por ejemplo, Mat. 18:15ss).

Los esenios eran parte de un círculo más amplio en que predominaba el apocalipticismo. Por «apocalipticismo» se entiende una perspectiva religiosa y cósmica que probablemente se originó en el zoroastrismo y que penetró en el mundo judío durante y después del exilio. Del judaísmo se extendió a otros círculos, primero cristianos y luego musulmanes. La característica central del apocalipticismo es un dualismo cósmico que ve en el momento presente los comienzos del conflicto final entre las fuerzas del bien y las del mal. El mundo —o edad— presente está gobernado por el poder del mal; pero el tiempo se acerca cuando, tras una gran batalla y acontecimientos catastróficos, Dios vencerá al mal y establecerá una nueva edad en la que gobernará sobre los elegidos —quienes normalmente se limitan a un número predeterminado—. Entretanto, los fieles oprimidos encuentran fuerza y consuelo en la certidumbre de que se acerca el fin de sus sufrimientos. Entre los libros apocalípticos judíos se cuentan Daniel, I Enoc y el Apocalipsis de Baruc. Su impacto sobre la más temprana comunidad cristiana puede verse en el Apocalipsis de Juan, así como en el título

de «Hijo del Hombre», que era popular en círculos apocalípticos y que Jesús se da en los Evangelios (frase que tiene sus raíces en Daniel 7 y que luego los comentaristas hebreos convirtieron en un título, como se ve en los Evangelios.)

Todo esto sirve para darnos una idea, siquiera somera, de la variedad de sectas y opiniones que existían en Judea en tiempos de Jesús. Pero esta variedad no ha de ocultar la unidad esencial de la religión judía, que giraba alrededor del Templo y de la Ley. Si los fariseos diferían de los saduceos en cuanto al lugar del Templo en la vida religiosa del pueblo, o en cuanto a la extensión de la Ley, esto no ha de ocultarnos el hecho de que, para la masa del pueblo judío, tanto el Templo como la Ley eran aspectos fundamentales del judaísmo. No existía entre ambos contradicción directa alguna, aunque sí existía la importantísima diferencia práctica de que el culto del Templo solo podía celebrarse en Jerusalén, mientras que la obediencia a la Ley podía cumplirse en todo sitio. De aquí que este último aspecto de la religiosidad judía fuese suplantando paulatinamente al primero, hasta tal punto que la destrucción del Templo en el año 70 d. C. no significó en modo alguno la destrucción de la religión judía.

Por otra parte, cuanto hemos dicho acerca de las distintas sectas que existían en el judaísmo de aquella región en el siglo primero no ha de hacernos pensar que se trataba de una vida religiosa petrificada. Al contrario, la diversidad de sectas e interpretaciones se debe a la profunda vitalidad del judaísmo de la época. Además, todas estas sectas compartían los dos rasgos principales del judaísmo, es decir, su monoteísmo ético y su esperanza mesiánica y escatológica. Desde tiempos remotos, el Dios de Israel había sido un Dios de justicia y misericordia, que por su propia justicia exigía de sus hijos una conducta justa y limpia, no solo en el sentido ceremonial, sino también en lo que a las relaciones sociales se refería. Este monoteísmo ético continuaba siendo el centro de la religión judía, aun a pesar de la diversidad de sectas. Además, a través de los rudos golpes que la historia les había proporcionado, y confiando siempre en la misericordia y justicia divinas, los judíos habían llegado a una religión en la que la esperanza jugaba un papel central. De uno u otro modo, todos esperaban que Dios salvara a Israel de sus males políticos y morales. Esta esperanza de salvación tomaba diversos matices y giraba unas veces alrededor del Mesías y otras alrededor del Hijo del Hombre. La expectación mesiánica se unía por lo general a la esperanza de que el Reino de David fuese restaurado dentro de este mundo, y la tarea del Mesías consistiría precisamente en restaurar el trono de David y sentarse sobre él. Por otra parte, la figura del Hijo del Hombre aparecía más entre los círculos apocalípticos, era de carácter más universal que el Mesías, y vendría a establecer, no un reino davídico sobre esta tierra, sino una nueva era, un cielo nuevo y una tierra nueva. A diferencia del Mesías, el Hijo del Hombre era un ser celestial, y

sus funciones incluían la resurrección de los muertos y el juicio final. Estas dos tendencias fueron acercándose a través de los años, y en el siglo primero habían aparecido posiciones intermedias según las cuales el reino del Mesías sería la última etapa de la era presente, y luego le seguiría la nueva era que habría de establecer el Hijo del Hombre. En todo caso, el pueblo judío era aún el pueblo de la esperanza, y haríamos mal al interpretar su religión en términos simplemente legalistas.

Otro aspecto de la religión judía —que más tarde resultaría ser uno de los pilares de la doctrina trinitaria del cristianismo— era su concepto de la Sabiduría. Aunque no parece que el judaísmo rabínico haya llegado al punto de hacer de la Sabiduría una realidad con su propia subsistencia, su especulación al respecto fue la base sobre la cual más tarde los cristianos pudieron decir que Cristo, —o el Espíritu Santo— es llamado «Sabiduría» en el Antiguo Testamento.

Sin embargo, no todos los judíos vivían en Judea, sino que eran muchos los que vivían en otras regiones del mundo antiguo. Ya hemos señalado que aquella región fue campo de numerosas batallas, y que por ella pasaban algunas de las rutas comerciales más importantes del imperio. Estas dos razones —la guerra y el comercio— produjeron desde muy temprano una corriente de migración que extendió el judaísmo por todo el mundo conocido. Cuando, en el siglo VI a.C, se produjo el regreso de la cautividad babilónica, no todos los judíos regresaron a Judá, y dándose así una situación de dispersión que continuaría a través de muchos siglos. Pronto los judíos formaron comunidades importantes en Babilonia, Egipto, Siria, Asia Menor y Roma, hasta tal punto que algunos escritores afirman que constituían la mitad de la población de estas regiones —exageración sin duda, pero no totalmente carente de fundamento—. Estos judíos, junto con los prosélitos que habían logrado hacer de entre los gentiles, constituían la Diáspora o Dispersión, fenómeno de gran importancia para comprender el carácter del judaísmo del siglo I, así como la expansión del cristianismo en sus primeros años.

Los judíos de la Diáspora no se disolvían en la población de su nueva patria, sino que formaban un grupo aparte que gozaba de cierta autonomía dentro del orden civil. Sobre todo en los grandes centros de la Diáspora — como en Egipto— los judíos vivían en una zona determinada de la ciudad, no tanto porque se les obligase a ello como porque así lo deseaban. Allí elegían a sus propios gobernantes locales, y establecían, además, sinagogas donde dedicarse al estudio de la Ley. El Imperio romano les concedía cierto reconocimiento legal, y proveía leyes que les hiciesen de respetar, como la que prohibía obligar a un judío a trabajar en el día de reposo. De este modo la comunidad judía venía a ser como una ciudad dentro de la ciudad, con sus propias leyes y administración. Esto no ha de extrañarnos, pues era práctica corriente en el Imperio romano. Por otra parte, los judíos

de la Diáspora, esparcidos por todo el mundo, se sentían unidos por la Ley y por el Templo. Aunque muchos de ellos morían sin haber estado jamás en Judea, todo judío mayor de veinte años enviaba una cantidad de dinero anualmente al Templo. Además, al menos en teoría, los dirigentes de aquella región eran también dirigentes de todos los judíos de la Diáspora, aunque este estado de cosas estaba llamado a desaparecer cuando en el año 70 d. C. los romanos destruirían el Templo. Desde entonces, el centro de la unidad judía vendría a ser la Ley. En todo caso, desde muy temprano comenzaron a existir diferencias entre el judaísmo de Judea y el judaísmo de la Diáspora. La más importante de estas diferencias era la que se refería al lenguaje. Tanto en la Diáspora como en Judea comenzaba a perderse el uso del hebreo, y se hacía cada vez más difícil entender las Escrituras en su lengua original. Como era de esperar, este proceso de pérdida del hebreo era mucho más rápido entre los judíos de la Diáspora que entre los que todavía vivían en Judea. Pero, aun así, entre los judíos de Palestina pronto comenzó a traducirse el Antiguo Testamento al arameo, primero oralmente y luego por escrito. Tales traducciones, de las cuales varias todavía existen, reciben el nombre de «targums». El proyecto de traducción fue mucho más rápido y completo en la Diáspora, donde las sucesivas generaciones de judíos iban perdiendo el uso del hebreo, y comenzaban a utilizar los idiomas locales, sobre todo el griego, que era el lenguaje del estado y del comercio. Fue en Alejandría que esta helenización lingüística del judaísmo alcanzó su máxima expresión. Además, Alejandría era un centro de cultura helenista y, como veremos más adelante, los judíos de aquella ciudad querían presentar su religión de tal modo que fuese accesible a las personas cultas de la región. De esta necesidad surgió la traducción griega del Antiguo Testamento que recibe el nombre de Versión de los Setenta o Septuaginta.

Según una antigua leyenda, que aparece por primera vez en una obra de finales del siglo II a. C.—el escrito de Aristeas, *A Filócrates*—, esta versión griega fue producida en Egipto, en tiempos de Tolomeo II Filadelfo (285-247 a. C. quien hizo venir de Palestina a setenta y dos ancianos —seis por cada tribu— a fin de que tradujesen la Ley judía. Más tarde, para dar mayor autoridad a esta versión, la leyenda se hizo más compleja, y se afirmó que los ancianos trabajaron independientemente, y que luego, al comparar el resultado de su trabajo, descubrieron que todas sus traducciones eran idénticas. De aquí surge el nombre de Versión de los Setenta que se da a menudo a esta traducción. El nombre de Septuaginta es una abreviación del antiguo título: *Interpretatio secundum septuaginta seniores*. También se emplea para referirse a ella el símbolo numérico LXX.

Separando la historia de la leyenda, podemos afirmar que la versión griega del Antiguo Testamento que conocemos por LXX no es el producto de un grupo de setenta traductores, ni tampoco de un esfuerzo único en un

período determinado. Al contrario, la LXX parece haber tardado más de un siglo en ser escrita, y no parece haber acuerdo alguno entre sus diversos traductores en lo que a métodos y propósitos se refiere: mientras que algunos son tan literalistas que su texto resulta apenas inteligible, otros se toman libertades excesivas con el texto hebreo. Al parecer, la traducción del Pentateuco es la más antigua, y muy bien puede haber sido hecha bajo el reinado de Tolomeo II Filadelfo como afirma la leyenda, aunque no es en modo alguno el resultado de un grupo homogéneo de traductores. Más tarde, se fueron añadiendo a la traducción del Pentateuco otras traducciones, que llegaron a incluir todo el canon hebreo del Antiguo Testamento y algunos de los libros que luego fueron declarados apócrifos.³

La importancia de la LXX es múltiple. Los eruditos que se dedican a la crítica textual del Antiguo Testamento la emplean a veces para redescubrir el antiguo texto hebreo. Quienes se dedican al estudio de la exégesis rabínica se interesan en el cómo esta se refleja en los diversos métodos que empleaban los traductores de la LXX. En nuestro caso, nos interesa debido a la enorme importancia que tuvo en la formación del trasfondo en que apareció el cristianismo, así como en la expansión y el pensamiento de la nueva fe.

La LXX jugó un papel de importancia en la formación del pensamiento judaico-helenista. Para traducir los antiguos conceptos hebreos era necesario utilizar términos griegos cargados de connotaciones totalmente ajenas al pensamiento bíblico. Más tarde, a fin de interpretar el texto griego, se estudiaba el sentido que sus palabras tenían en la literatura helénica y helenista. Por otra parte, los gentiles instruidos podían ahora leer el Antiguo Testamento y discutir con los judíos acerca de su validez y significado. Para no salir maltrechos en tales discusiones, los judíos se veían obligados a conocer mejor la literatura filosófica de la época, y a interpretar la Biblia de tal modo que su superioridad quedase manifiesta. Así llegaron incluso a afirmar que los grandes filósofos griegos habían copiado de la Biblia lo mejor de su sabiduría.

En cuanto a la historia del cristianismo, la LXX jugó un papel de importancia incalculable. La LXX fue la Biblia de los primeros autores

³ La LXX incluye varios escritos que no forman parte del canon hebreo del Antiguo Testamento. Tradicionalmente, se ha pensado que esto se debe a que los judíos alejandrinos eran más liberales que los de Palestina, y que por ello aceptaban como inspirados varios libros que no tenían tal categoría entre los judíos de Palestina. Pero quizá sea más exacto decir que, tanto en Palestina como en la Diáspora, estos libros gozaban de gran autoridad, y que fueron excluidos del canon hebreo, no porque nunca se les hubiese tenido por inspirados, sino porque se prestaban a interpretaciones heterodoxas desde el punto de vista judío. En todo caso, conviene no olvidar que el canon hebreo no fue fijado hasta el año 90 d.C, cuando el uso que los cristianos hacían de la literatura apocalíptica del judaísmo llevaba a los judíos a ver tales escritos con suspicacia. A cerca de todo esto, véase más en el capítulo 4.

cristianos que conocemos, la Biblia que usaban casi todos los escritores del Nuevo Testamento.⁴ A tal punto se adueñaron de ella los cristianos, que ya en el año 128 d. C. el prosélito judío Aquila, procedente del Ponto —del que algunos dicen que anteriormente había sido cristiano— se sintió en la necesidad de producir una nueva versión para el uso exclusivo de los judíos. Además, la LXX fue el molde en que se forjó el lenguaje del Nuevo Testamento y uno de los mejores instrumentos que poseemos para comprender ese lenguaje, que no parece ser el griego cotidiano del mundo helenista, sino más bien una combinación de ese griego con el de la LXX.

Por otra parte, la LXX era también síntoma del estado de ánimo de los judíos de la Diáspora, y sobre todo de los de Alejandría. La tendencia helenizante les había alcanzado, y se sentían obligados a mostrar que el judaísmo no era tan bárbaro como podría pensarse, sino que guardaba relaciones estrechas con lo netamente griego. Ejemplo de este estado de ánimo es la obra de Alejandro Polihistor —autor judío del siglo primero antes de Cristo— y de los autores que este cita: Demetrio (siglo III a. C. recuenta la historia de los reyes de Judá haciendo uso de los métodos de la erudición alejandrina; Eupolemo (siglo II a. C. hace de Moisés el inventor del alfabeto, que los fenicios tomaron de los judíos y luego llevaron a Grecia; Artafano (siglo III a. C. llega a afirmar que Abraham enseñó los principios de la astrología al faraón y que Moisés estableció los cultos egipcios de Apis e Isis. A mediados del siglo II a. C. un tal Aristóbulo escribe una *Exégesis de la Ley de Moisés* cuyo propósito es mostrar que cuanto de valor hay en la filosofía griega ha sido tomado de las Escrituras judías. Ya hemos citado la obra que —bajo el nombre de Aristeas— trata de dar autoridad divina a la LXX. Y todo esto no es más que una serie de ejemplos que han llegado hasta nosotros de lo que debe haber sido común entre los pensadores judíos de la Diáspora durante el período helenista.

La expresión máxima de este intento por parte de los judíos de armonizar su tradición con la cultura helenista se halla en Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesús, quien se esforzó en interpretar las Escrituras judías de tal modo que resultasen compatibles con las doctrinas de la Academia. Según Filón, las Escrituras enseñan lo mismo que Platón, aunque para ello hacen uso de la alegoría. Luego, la tarea del exégeta iluminado consistirá en mostrar el sentido eterno que se halla tras las alegorías escriturarias. Por otra parte, señala Filón que, después de todo, Platón y los

⁴ El Apocalipsis parece citar de una versión muy parecida a la que conocemos bajo el nombre de Teodoto. Es poco lo que sabemos acerca de este Teodoto, de quien se dice que vivió en el siglo II. Si esto es así, su obra debe haber consistido, no en una versión original, sino en la revisión de una traducción ya existente. Otra posibilidad es que al escribir Apocalipsis Juan estuviera recordando textos hebreos que conocía, y traduciéndolos directamente — como hoy hacemos quienes sabemos de memoria pasajes en castellano, y al hablar en otro idioma los vamos traduciendo en nuestro fuero interno.

académicos son muy posteriores a Moisés, y es de suponer que su vasta cultura les haya hecho conocer las Escrituras, de donde derivaron lo mejor de su doctrina. En todo caso, Filón gozaba de la ventaja de moverse en círculos donde se acostumbraba a interpretar alegóricamente los pasajes más difíciles de las Escrituras. La supuesta epístola de Aristeas, que hemos mencionado con relación al origen de la LXX, hace ya uso de este método de interpretación escrituraria, y más adelante veremos que también el cristianismo alejandrino se caracterizó por su interpretación alegórica de las Escrituras. Mediante tal interpretación, Filón podía afirmar el carácter revelado e infalible de las Escrituras y deshacerse al mismo tiempo de sus aspectos más difíciles de conciliar con el platonismo. (También los griegos hacían uso de la interpretación alegórica a fin de dar sentido a los viejos mitos que habían perdido su vigencia. Así, por ejemplo, Aftonio interpretaba el mito de Dafne y Apolo como una alegoría referente a la virtud de la temperancia). Como ejemplo de tales interpretaciones, podemos citar el pasaje que sigue, en que Filón discute el texto de Deuteronomio 23:1 en que se excluye a los eunucos de la congregación de Jerusalén:

Hay otros que compiten por el primer premio en la arena de la impiedad, y que llegan al extremo de cubrir la existencia de Dios, así como de las formas [las ideas platónicas]. Los tales afirman que Dios no existe, sino que se dice que existe para el bien de quienes se abstendrán del mal por temor a quien creen ser omnipresente y omnisciente. Con gran acierto, la Ley llama a estos «mutilados», puesto que han perdido el poder de concebir el origen de todas las cosas. Son impotentes para engendrar la sabiduría y practican el peor de los vicios: el ateísmo.⁵

Como vemos, esta doctrina, que si se quiere puede ser muy provechosa, no es en modo alguno una interpretación del texto bíblico, sino que es más bien un esfuerzo de torcer su sentido de tal modo que resulte aceptable a la mentalidad helenista. Sin embargo, es necesario señalar que Filón no negaba el sentido histórico y literal de la Ley —tal negación sería una apostasía del judaísmo— sino que afirmaba que tenía, además del sentido literal, otro sentido alegórico.

El Dios de Filón es una combinación de la “Idea de lo bello” de Platón con el Dios de los patriarcas y profetas. Su trascendencia es absoluta, de tal modo que no existe relación directa alguna entre él y el mundo. Aun más, como Creador, Dios se halla allende las ideas del bien y de lo bello.

⁵ *De specialibus legibus*, 1.330.

Dios es el ser en sí, y no se halla en el tiempo y el espacio, sino que estos se hallan en él.⁶

Puesto que Dios es absolutamente trascendente y puesto que —en sus momentos más platónicos— Filón le concibe como un ser impasible, la relación entre Dios y el mundo requiere otros seres intermedios. El principal de estos seres es el logos o verbo, que fue creado por Dios antes de la creación del mundo. Este logos es la imagen de Dios y su instrumento en la creación. En él están las ideas de todas las cosas —en el sentido platónico del término «idea»— de modo que viene a ocupar el lugar del demiurgo de Platón. Además, Filón incorpora a su doctrina del logos ciertos elementos estoicos, de modo que identifica también al logos con la razón que constituye la estructura de todas las cosas. A fin de explicar estas dos funciones del logos, Filón introduce la distinción entre el verbo interior y el verbo pronunciado (*Lógos endiáthetos* y *lógos proforikós*). La distinción es como la que existe entre la palabra pensada y la palabra proferida. El verbo interior corresponde al mundo de las ideas, mientras que el verbo exterior corresponde a la razón que sirve de estructura a este mundo material.⁷

En cuanto al carácter de este logos, conviene señalar que es distinto del logos del cuarto Evangelio. El logos de Filón es un ser distinto e inferior a Dios, y se halla dentro de un marco de referencia que afirma la trascendencia absoluta de Dios y que niega, por tanto, su relación directa con el mundo. Todo esto se halla lejos del pensamiento del cuarto Evangelio.

En cuanto al fin de la criatura humana, Filón sostiene —en forma típicamente platónica— que ese fin es la visión de Dios. El humano no puede comprender a Dios, puesto que la comprensión implica cierto modo de posesión, y el humano no puede poseer lo infinito. Pero el ser humano sí puede ver a Dios de manera directa e intuitiva. Esta visión es tal que el ser humano se trasciende a sí mismo, y se produce entonces el éxtasis.

El éxtasis es la meta y culminación de todo un proceso ascendente a través del cual el alma se va purificando. En nosotros, el cuerpo sirve de lastre al alma, y lo racional se opone a lo sensorial. La purificación consiste, entonces, en librarse de las pasiones de los sentidos que hacen al alma esclava del cuerpo. Y aquí introduce Filón toda la doctrina estoica, según la cual, la apatía o falta de pasiones ha de ser el objeto de todo ser humano. Pero en Filón la apatía no es —como en los estoicos— el fin de la moral, sino el medio que lleva al éxtasis.

Mucho de esto resulta ajeno al pensamiento bíblico, aunque se presenta como una simple interpretación de ese pensamiento. Aquí radica el peligro de esta clase de exégesis, que tiende a eclipsar el carácter único del

⁶ *De somniis*, 1.117.

⁷ *De vita Mosis*, 2.127.

mensaje bíblico. Como veremos más adelante, este fue también el punto débil del pensamiento de los teólogos alejandrinos de los siglos segundo y tercero.

Por último, es necesario completar este cuadro del judaísmo del siglo primero con una palabra sobre las corrientes protognósticas que circulaban en medio de él, y que pueden verse en algunos de los *midrashim* de la época. Tales tendencias probablemente evolucionaron del dualismo apocalíptico, cuyos seguidores, viendo que sus esperanzas apocalípticas no se cumplían, encontraron refugio en una negación del valor de lo histórico. Su especulación se centraba en el tema del trono de Dios, y por ello se le ha llamado «misticismo del trono». Empero es imposible seguir con exactitud el desarrollo de tales tendencias gnósticas dentro del judaísmo, o determinar hasta qué punto surgen del apocalipticismo —y, por tanto, en cierta medida, de influencias persas— o de otras fuentes —inclusive cristianas—. El mejor conocido de los gnósticos judaizantes, Elxai o Elkesai, vivió en el siglo segundo, e indudablemente sufrió el influjo del cristianismo.

A todo esto, hay que añadir que, como veremos más detalladamente en el capítulo 3, el judaísmo era entonces una religión proselitista, y que, por tanto, buena parte de la población judía no lo era por descendencia de sangre, sino más bien por conversión. Fue en medio de ese judaísmo parcialmente helenizado, centrado en la Ley y en la sinagoga más que en el Templo, que el cristianismo dio sus primeros pasos.

El mundo grecorromano

Si bien, por razones didácticas, hemos separado el mundo judío del resto del mundo en que se desarrolló la iglesia cristiana, lo cierto es que en el siglo primero de nuestra era la cuenca del Mediterráneo gozaba de una unidad política y cultural que nunca desde entonces ha tenido. Esta unidad se debía a la combinación del pensamiento griego con el impulso de Alejandro y con la organización política de Roma. De todo ello había surgido una cultura general que —aunque no carecía de variaciones regionales— unía a todos los pueblos del Mediterráneo y bastante más allá. Las conquistas de Alejandro (años 334 al 323 a. C. fueron, a la vez, causa y consecuencia de grandes cambios en el pensamiento griego. Antes de Alejandro, y en todo el período que va de Homero a Aristóteles, el pensamiento griego había seguido una evolución sin la cual no hubieran sido posibles las grandes conquistas de Alejandro en el siglo IV.

El antiguo pensamiento griego había sido típicamente aristócrata y racista. Todos los pueblos no helénicos eran «bárbaros» por definición y eran, por tanto, inferiores. Pero, debido al incremento en el comercio y

las relaciones con otros pueblos, el pensamiento griego se hizo cada vez menos exclusivista. En Platón, encontramos la afirmación de que todos los seres humanos son por naturaleza libres, pero encontramos también la antigua idea de una diferencia esencial entre griegos y bárbaros. Las conquistas de Alejandro, impulsadas por el deseo de unir en un solo imperio y bajo una sola cultura a toda la humanidad, pusieron término a este exclusivismo griego, y desde entonces se pensó que, si bien el griego era superior al bárbaro, estas dos palabras designaban la cultura de la persona y no su raza. La filosofía no se ocupaba ya de la participación del ciudadano en la vida de la ciudad, como en época de Platón, sino que se ocupaba del individuo dentro del nuevo ambiente cosmopolita en que tiene que moverse. Y este carácter cosmopolita a la vez que individualista es precisamente uno de los rasgos que distinguen el pensamiento helenista del helénico.

Pero las conquistas de Alejandro no tuvieron lugar en un vacío cultural, sino que incluyeron a países de culturas antiquísimas, tales como Egipto, Siria, Persia y Mesopotamia. En cada uno de estos países, la cultura local quedó eclipsada durante los primeros siglos de dominación helenista, para luego surgir transformada y pujante, de tal modo que se extendió más allá de sus antiguas fronteras.

Este resurgimiento de las antiguas culturas orientales tuvo lugar precisamente durante el siglo primero de nuestra era. Es por esto que, al estudiar el marco helenista en que el cristianismo dio sus primeros pasos, debemos tener en cuenta, además de la filosofía helenista —que había heredado y desarrollado las antiguas tradiciones de la filosofía griega— las muchas religiones que desde el Oriente trataban de invadir Occidente. El primer impulso helenizante puede interpretarse como el flujo del helenismo, mientras que lo que siguió bien puede verse como su reflujo. Seguidamente, debemos añadir a estos factores culturales y religiosos el factor político y administrativo, que en este caso es el Imperio romano.

La filosofía griega había sufrido un gran cambio tras las conquistas de Alejandro. Aristóteles, quien había sido maestro del propio Alejandro, pronto cayó en desuso. Esto no quiere decir que se le haya olvidado completamente, pues la escuela peripatética continuó existiendo a través de Teofrasto y Estratón. Pero sí es cierto que el carácter metafísico del Peripatos quedó relegado a un plano secundario, al tiempo que los estudios de botánica, música y otras disciplinas ocupaban a la mayoría de los peripatéticos.

Por su parte, la Academia platónica siguió existiendo —hasta el año 529 d. C., en que Justiniano la clausuró— y a través de ella Platón ejerció una influencia notable en el período helenista. La influencia de Platón alcanzaba mucho más allá de los límites de la Academia, y es de notar que, aunque el Museo de Alejandría fue fundado a instancias del aristotélico

Demetrio de Falero, pronto fue capturado por el espíritu platónico y vino a ser uno de sus principales baluartes.

Luego, si bien el helenismo no desconocerá la contribución de Aristóteles, será Platón —y a través de él, Sócrates— quien ejercerá mayor influencia en la formación de la filosofía de la época.

Sin embargo, había ciertos aspectos en los que el platonismo no se conformaba más que el aristotelismo al espíritu de la época. De estos aspectos el más importante, aunque no el único, es el que se refiere al marco político de la época. Tanto el pensamiento de Aristóteles como el de Platón fueron forjados dentro del marco de referencia de la antigua ciudad griega. Su objeto no es tanto el bien del individuo como el bien común —aunque no debemos olvidar que, sobre todo para Platón, el propósito del bien común es el bien individual—. El ser humano en quien piensan Platón y Aristóteles es el varón ciudadano ateniense, cuyo sitio en el mundo y la sociedad está más o menos asegurado, y cuyos deberes religiosos y morales son reglamentados por una tradición de siglos. Dentro de tal situación bien podían los atenienses dedicarse a la especulación, y considerar la ética como un simple aspecto de ella. Pero cuando, con Alejandro, surge la sociedad cosmopolita, el individuo se encuentra perdido en la inmensidad del mundo, los dioses entran en competencia con otros dioses, y las reglas de conducta con otras reglas. Se requiere, entonces, una filosofía que, al tiempo que se dirija al individuo, le dé pautas que seguir en la dirección de su vida. Se requiere una filosofía que no se ciña al marco estrecho de la antigua ciudad, ni tampoco al de la distinción entre griegos y bárbaros. Esta es la función del estoicismo y el epicureísmo dentro de la historia de la filosofía griega. Más tarde, al hacerse aguda la decadencia de los antiguos dioses, la filosofía tratará de ocupar su lugar —como ha querido hacerlo tantas veces en la historia de la humanidad— y surgirán entonces escuelas filosóficas de marcado carácter religioso, tales como el neoplatonismo.

No podemos repasar aquí toda la historia de la filosofía griega y helenista, pero sí debemos señalar algunas de las doctrinas que hicieron posible la influencia de las diversas escuelas en la historia del pensamiento cristiano.

Sin duda, es Platón, de entre todos los filósofos de la Antigüedad, quien más ha influido en el desarrollo del pensamiento cristiano. De entre sus doctrinas, las que más nos interesan aquí son la de los dos mundos, la de la inmortalidad y preexistencia del alma, la del conocimiento como reminiscencia y la que se refiere a la “Idea del bien”. La doctrina platónica de los dos mundos fue utilizada por algunos pensadores cristianos como medio para interpretar la doctrina cristiana acerca de la naturaleza y valor del mundo, así como del cielo y de la tierra. Mediante la doctrina platónica,

podía mostrarse cómo estas cosas materiales que tenemos a nuestro alrededor no son las realidades últimas, sino que hay otras realidades de un orden diverso y de mayor valor. Como se comprenderá fácilmente, en una iglesia perseguida como la de los primeros siglos esta doctrina tenía gran atractivo, aunque muy pronto llevó a algunos cristianos a posiciones con respecto al mundo material que constituían una negación implícita de la doctrina de la creación. Esta tendencia se hizo más aguda por cuanto el platonismo tendía a imprimir un sello ético en la distinción entre los dos mundos, haciendo del mundo presente la patria del mal, y del mundo de las ideas el objeto de la vida y la moral humanas.

La doctrina de la inmortalidad del alma atrajo desde muy temprano a los cristianos, que buscaban en la filosofía griega un apoyo para la doctrina cristiana de la vida futura. Si Platón había afirmado que el alma era inmortal, ¿por qué los paganos se burlaban ahora de los cristianos, que también afirmaban la vida tras la muerte? Los cristianos que así discurrían no siempre se percataban de que la doctrina platónica de la inmortalidad del alma era muy distinta de la esperanza cristiana de la resurrección. La doctrina platónica hacía de la vida futura, no un don de Dios, sino algo que correspondía naturalmente al ser humano debido a lo divino que en él hay. La doctrina platónica afirmaba, no solo la inmortalidad, sino también la preexistencia y la transmigración de las almas. Todo esto era muy distinto del cristianismo, pero no faltaron pensadores cristianos quienes, en su afán de interpretar su nueva fe a la luz de la filosofía platónica, llegaron a incluir todo esto en el cuerpo de la doctrina cristiana. La doctrina platónica del conocimiento se basa en una desconfianza absoluta en los sentidos como medio para llegar a la verdadera ciencia. Esto se debe a que los sentidos solo pueden proporcionarnos conocimientos acerca de las cosas de este mundo, y no de las ideas eternas. Puesto que el verdadero conocimiento solo puede ser conocimiento de tales ideas, se deduce necesariamente que los sentidos no son el medio adecuado para llegar al verdadero conocimiento. Platón recurrirá a la anamnesis o reminiscencia, que a su vez requiere la doctrina de la preexistencia de las almas. Naturalmente, la corriente central del pensamiento cristiano, que nunca aceptó la preexistencia de las almas, tampoco podía aceptar la doctrina del conocimiento como reminiscencia. Pero la desconfianza hacia los sentidos sí encontró terreno fértil entre cristianos y, a través de la epistemología de San Agustín, dominó el pensamiento cristiano occidental durante siglos. En el Oriente, los escritos del falso Dionisio el Areopagita tuvieron un efecto semejante.

Por último, la doctrina platónica acerca de la “Idea del bien” influyó grandemente en la formulación del pensamiento cristiano acerca de Dios. En el *Timeo*, Platón afirma que el origen del mundo se debió a la obra de un artífice divino o demiurgo, que tomó la materia informe y le dio forma

imitando la belleza de la “Idea del bien”. Si Platón ofrecía esto a modo de mito o no, no nos interesa aquí. Lo que nos interesa es que su influencia fue grande en el pensamiento cristiano de los primeros siglos. Debido a su tema común, no era difícil encontrar paralelismos entre el *Timeo* y el Génesis. La distinción entre la “Idea del bien” y el demiurgo o artífice del universo establecía una dicotomía entre el Ser Supremo y el Creador que es totalmente ajena al pensamiento bíblico, pero que pronto logró arraigo en las mentes de algunos pensadores que querían afirmar la impasibilidad divina simultáneamente con la acción de Dios en el mundo. De aquí —y del monoteísmo que el diálogo de Platón parecía indicar— surgió la costumbre, tan arraigada en ciertos círculos teológicos, de hablar acerca de Dios en los mismos términos en que Platón hablaba acerca de la “Idea del bien”: Dios es impasible, infinito, incomprensible, indescriptible, etc., etc.

Juntamente con el platonismo, fue el estoicismo la tendencia filosófica que más influyó en el desarrollo del pensamiento cristiano. Su doctrina del logos, su elevado espíritu moral y su doctrina de la ley natural, dejaron una huella profunda en el pensamiento cristiano.

Según la doctrina estoica, el universo está sujeto a una razón o logos universal. Este logos no es una simple fuerza externa, sino que es más bien la razón que se halla impresa en la estructura misma de las cosas. Nuestra razón es parte de este logos universal, y es por ello que podemos conocer y comprender. Toda razón y toda energía se hallan en esta razón, y por ello se le da el título de «razón seminal». Este concepto del logos, originalmente independiente de todo interés especulativo, se unirá más tarde —y se unía ya en Filón— al pensamiento platónico para servir de contexto dentro del cual se forjará la doctrina cristiana del logos.

Para los estoicos, la doctrina del logos era solo parte de su profundo interés ético, y fue este interés la verdadera causa de su marcada influencia en algunos pensadores cristianos. A la existencia de esta razón universal, que todo lo penetra, le sigue la existencia de un orden natural de las cosas, y sobre todo de un orden natural de la vida humana. Este orden es lo que los estoicos llaman «ley natural», y se halla impreso en el ser íntimo de todos los humanos, de tal modo que solo tenemos que obedecerlo para ser virtuosos. En sus comienzos, el estoicismo tendía a ser una doctrina para las minorías, y establecía la distinción absoluta, predeterminada e inalterable entre los «sabios» y los «necios». Con el correr del tiempo esta doctrina fue haciéndose más flexible y, cuando se produjo su encuentro con el cristianismo, el estoicismo era ya una de las posiciones filosóficas más populares en la cuenca del Mediterráneo —particularmente en las regiones occidentales del Imperio romano—. En ella los cristianos vieron un aliado contra quienes se burlaban de la austeridad de sus costumbres —a pesar de que uno de los perseguidores de la iglesia fue el emperador Marco Aurelio, quien era a la vez uno de los máximos exponentes del estoicismo— y

bien pronto algunos llegaron a la conclusión de que la ley natural de la que hablaban los estoicos era también el fundamento de la ética cristiana. De este modo se logró tender un puente entre la más elevada moral de la época y la doctrina cristiana, aunque esto se logró al precio de poner en duda el carácter único y radicalmente nuevo del mensaje cristiano. En este campo, la influencia del estoicismo ha sido tal que hasta el día de hoy son muchos los teólogos que construyen sus doctrinas éticas sobre el fundamento estoico de la ley natural.

Aparte del neoplatonismo —que no discutiremos todavía porque su origen no se remonta más allá del siglo segundo de nuestra era— las otras corrientes filosóficas del período helenista ejercieron poca influencia sobre el cristianismo. El epicureísmo había perdido su ímpetu antes de que el cristianismo apareciese en escena y, en todo caso, la divergencia práctica entre ambas doctrinas era tal que hubiese sido difícil para una de ellas influir en la otra. El escepticismo, aunque no había caído en desuso, no pasaba de ser la filosofía de una exigua minoría, y su carencia de doctrinas positivas le impedía influir en otros sistemas de pensamiento. Aristóteles continuaba haciéndose sentir a través de su lógica y de su doctrina del «primer motor inmóvil», pero estas habían sido asimiladas por el platonismo de la época —el llamado «platonismo medio»— de modo que la influencia aristotélica llegó a la iglesia de los primeros siglos envuelta en sistemas esencialmente platónicos —el de Filón, por ejemplo—.

En todo caso, es necesario tener en cuenta que los primeros siglos de nuestra era se caracterizaban por un espíritu ecléctico que estaba dispuesto a aceptar la parte de la verdad que pudiera encontrarse en cada una de las escuelas filosóficas. Por esta razón, unas escuelas influyen sobre otras de tal modo que es imposible distinguir claramente entre ellas. Aun en el caso de las dos tendencias filosóficas más claramente definidas, que son el platonismo y el estoicismo, es imposible encontrar en los primeros siglos de nuestra era un pensador perteneciente a una de ellas que no haya incluido en su pensamiento uno u otro elemento de la otra. Este espíritu se manifiesta en la fundación de la «escuela ecléctica» de Alejandría durante el reinado de Augusto; pero desde mucho antes el espíritu ecléctico se había adueñado de las diversas escuelas filosóficas —del estoicismo con Boeto de Sidón (siglo II a. C. del platonismo con Filón de Larisa y Antíoco de Escalona (siglo II d. C.) —. La misma tendencia a unir doctrinas procedentes de diversas fuentes puede verse en el sincretismo religioso de la época, que hemos de discutir más adelante. Este sincretismo unía, no solo diversas religiones, sino también diversas doctrinas filosóficas a las que podía darse un giro religioso.

Por otra parte, los estudios estrictamente filosóficos constituían un privilegio reservado para una minoría exigua. La mayor parte de la población culta no pasaba de los estudios de gramática y retórica, y su conocimiento

de las distintas escuelas filosóficas se derivaba solo del uso de las obras de los filósofos en los ejercicios de retórica, y quizá de la lectura de alguna doxografía en la que se resumían las diversas opiniones de los filósofos. En realidad, varios de los primeros escritores cristianos que reciben o se dan el nombre de «filósofos» no parecen conocer de la filosofía clásica más que algún resumen doxográfico. Como es de suponer, esta carencia de estudio profundo del pensamiento de cada filósofo contribuía al espíritu ecléctico de la época.

Ya hemos dicho que para comprender el marco dentro del que se desarrolló el cristianismo es necesario tener en cuenta, no solo las doctrinas filosóficas del período helenista, sino también las religiones que en esa época se disputaban los corazones. Demasiado a menudo caemos en el error de suponer que la religión olímpica que encontramos en los poemas homéricos era la misma religión a que se tuvieron que enfrentar los primeros cristianos. Los siglos que separan a Homero del Nuevo Testamento no habían corrido en vano, y su huella había quedado impresa en la religiosidad del mundo mediterráneo. Desde mucho antes de las conquistas de Alejandro, hubo pensadores griegos que criticaban, despreciaban y hasta se burlaban de los antiguos dioses y sus mitos. Además, también desde tiempos antiquísimos existían en Grecia, junto al culto a los dioses olímpicos, otros cultos de carácter muy distinto que formaban ese conjunto que hoy los eruditos colocan bajo el nombre de «religiones de misterio». Estas religiones, cuyo ejemplo clásico son los misterios eleusinos, no eran un fenómeno típicamente griego, sino que eran más bien el tipo de religiosidad que tendía a suplantar a las decadentes religiones nacionales.

Una religión nacional, que se distingue por su carácter colectivo y por la unión estrecha entre los dioses y la nación, no puede subsistir como tal cuando la nación pierde su existencia propia, o cuando, dentro de una sociedad cualquiera, el individuo logra cierto grado de autonomía frente a la colectividad. El judaísmo logró sobrevivir gracias a una transformación en la que, carente no solo de tierra nacional, sino también de Templo, vino a centrarse sobre el estudio, obediencia e interpretación de la Ley. La antigua religión egipcia no podía subsistir incólume tras las conquistas de Alejandro, cuando Egipto perdió su carácter de nación independiente. De igual modo, tampoco la antigua religión griega podía continuar siendo la misma ante los avances del individualismo. De aquí el gran auge que tomaron durante el período helenista las religiones de misterio, que son muy distintas de las religiones nacionales.

Al parecer, las religiones de misterio tienen su origen en los antiguos cultos de fertilidad que ocupaban el centro de la religiosidad de muchos pueblos primitivos. El milagro de la fertilidad, tanto en los seres humanos como en los animales y las plantas, ocupa un lugar de importancia en el origen de buena parte de los misterios, y es de notar que, aun después que

sus orígenes habían quedado olvidados, las fiestas que se conocían por el nombre de «Dionisiacas rústicas» incluían símbolos que apuntaban al origen del culto a Dionisio como dios de la fertilidad. A esto se unía el milagro de la muerte y la resurrección que se suceden todos los años, con el correr de las estaciones en el Norte y con las inundaciones del Nilo en Egipto. En invierno, el dios moría o se ausentaba, para luego volver en la primavera con el don inapreciable de la fertilidad. De aquí se seguía, por una parte, el mito que explicaba la muerte y resurrección anual y, por otra, la participación de toda la naturaleza en la vida y muerte del dios, que a su vez constituía la base para la participación del individuo en la muerte y la vida de ese dios. Como ejemplo de esto, podemos ofrecer los mitos de Dionisio y de Isis y Osiris.

Según el mito que servía de base a su culto, Dionisio fue muerto por los titanes, pero Zeus ingirió el corazón de Dionisio, que ahora recibe el nombre de Dionisio Baco. (El nombre de «Baco» no aparece sino después del siglo VI a. C. mientras que el de «Dionisio» es mucho más antiguo y parece haber surgido en Tracia). En cuanto a los titanes, Zeus los fulminó con su rayo, y de sus cenizas hizo a los humanos. El resultado de esto es que en los seres humanos se encuentra, envuelta en la maldad que se deriva de los restos de los titanes, una porción divina y pura, que nos viene del cuerpo de Dionisio que los titanes habían ingerido antes de ser destruidos.

Al igual que Dionisio, Osiris fue en sus orígenes un dios de la vegetación y, aunque su culto cobró luego un sentido de inmortalidad, no perdió nunca su carácter de religión de fertilidad. El mito de Isis y Osiris es antiquísimo —del tercer milenio antes de Cristo— y a través de los siglos sufrió grandes cambios, pero lo esencial puede resumirse como sigue. Set despedazó a Osiris y distribuyó su cuerpo por todo Egipto con la esperanza de que así no lograría resucitar. Isis, la fiel esposa de Osiris, recorrió el país reuniendo las diversas partes de su cuerpo, que luego resucitó. Pero Isis no logró recuperar los órganos de reproducción de Osiris, que habían caído al Nilo. Esta es la causa de la gran fertilidad de ese río, que da vida a todo Egipto.

Tanto el culto de Dionisio como el de Isis y Osiris sufrieron grandes transformaciones a través de los siglos, pero siempre persistió en sus mitos el elemento de muerte y resurrección que constituye el vínculo entre los antiguos cultos de fertilidad y la importancia que los misterios del período helenista dan a la inmortalidad. El dios que moría y resucitaba era también el dios en unión al cual el creyente gozaría de la vida futura.

Además de estos aspectos mitológicos, que constituyen el centro de los misterios, conviene señalar que todas estas religiones, en contraste con las religiones nacionales, eran individualistas. No se pertenecía a ellas por el mero nacimiento físico, sino que era necesario ser iniciado en los misterios. No sabemos exactamente en qué consistían estas iniciaciones, pues

los misterios por su mismo nombre indican el carácter secreto de su culto. Pero sí sabemos que la iniciación era un rito mediante el cual el neófito quedaba unido al dios, y se hacía así partícipe de su fuerza e inmortalidad. Como ejemplo de este tipo de rito podemos citar las taurobolias, que se celebraban en el culto de Atis y Cibeles, y en las que se sacrificaba un toro de modo que su sangre bañase a uno de los fieles.

El carácter individualista y secreto de estos cultos les hacía aptos para extenderse más allá de sus fronteras nacionales, y así vemos cómo el culto de Osiris llegó hasta España y el de Cibeles, proveniente de Siria, hasta Roma. Los iniciados hablaban a otras personas acerca de las experiencias que los misterios les proporcionaban, aunque sin divulgar los secretos, y de ese modo estos cultos se iban extendiendo y entremezclándose.

Por último, conviene señalar que estos cultos incluían a menudo una comida ritual en que los fieles ingerían al dios y se hacían partícipes de su divinidad. En Tracia, los fieles de cierta divinidad —que muy bien puede haber sido el origen del Dionisio griego, pues muy probablemente este fue importado de Tracia— se lanzaban a una caza cuyo resultado era una comida orgiástica en que despedazaban y comían, aún palpitante, la carne del animal cazado. De este modo creían hacerse dueños de la vida que había en aquel animal. Por otra parte, en las antiguas bacanales el propósito de ingerir vino era ser poseído por Baco y participar así de su inmortalidad.

El hecho de que estos cultos —cuyas características íntimas y ritos secretos desconocemos— nos parezcan extraños e incomprensibles no ha de ocultarnos la gran atracción que ejercieron sobre los corazones del período helenístico. De hecho, su popularidad fue tal que algunos de ellos —especialmente el culto de Mitras— fueron importantes rivales del cristianismo en su interés misionero. (Mitras, que procedía de Persia, era el dios de la luz. A diferencia de los demás dioses de las religiones de misterio, su mito no incluía una deidad femenina, sino que consistía en una serie de combates, sobre todo contra el Sol y el Toro. Por esta razón, su culto logró gran arraigo entre los soldados romanos de los primeros siglos de nuestra era. Como todas las religiones de misterio, el mitraísmo era de carácter sincretista, y pronto se apropió de algunos elementos de otros cultos, tales como las taurobolias). En términos generales, esta popularidad de los misterios puede explicarse por su carácter como religiones de iniciación. En una época individualista y cosmopolita, las gentes no podían satisfacerse con meras religiones colectivas y nacionales. Los misterios, que apelaban al individuo, y a individuos de todas las nacionalidades, respondían efectivamente al espíritu de la época, y de ahí su crecimiento inusitado. Por otra parte, no olvidemos que el carácter mismo de los misterios hace imposible su verdadera comprensión a los no iniciados. Si hoy nos resulta difícil sentir la emoción que los misterios despertaban en quienes los seguían,

podemos reconocer, al menos, que fueron muchas las personas del período helenista que encontraron en ellos un hogar espiritual.

En cuanto a la relación entre las religiones de misterio y el cristianismo, las opiniones de los eruditos han variado con el correr del tiempo. Durante las dos o tres primeras décadas del siglo XX, se pensaba que las religiones de misterio constituían una unidad que se basaba en una «teología mística» común, y que el cristianismo era simplemente una religión de misterio, o al menos una religión distinta en la que la influencia de los misterios fue grande. Según aquellos eruditos, el cristianismo habría tomado de los misterios su concepto de la pasión, muerte y resurrección del dios, sus ritos de iniciación —el bautismo—, sus cenas sacramentales —la comunión—, sus sucesivas iniciaciones escalonadas —las órdenes— y una multitud de detalles que no hay por qué enumerar. Pero desde entonces se ha hecho un estudio cuidadoso de los misterios, y la conclusión a que llegan casi todos los eruditos es que no había —al menos en el siglo primero de nuestra era— tal cosa como una «teología mística» común. Por el contrario, los misterios diferían entre sí hasta tal punto que se hace difícil explicar lo que se entiende por el término de «religión de misterio». Por otra parte, los misterios no parecen haber llegado a su desarrollo total antes de los siglos segundo y tercero, que es cuando aparecen en ellos la mayor parte de sus características comunes con el cristianismo. De aquí se deduce que tales características pueden explicarse más fácilmente como influencia del cristianismo en los misterios que en el sentido inverso, máxime cuando sabemos que ya en esta época los cultos paganos trataban de imitar algunas de las características de esa fe pujante que recibía el nombre de «cristianismo». Pero esto no ha de llevarnos al extremo de negar toda influencia de los misterios en el cristianismo, como lo muestra el hecho de que el veinticinco de diciembre, que tanto significado encierra para los cristianos, era la fecha del nacimiento de Mitras, y que no fue hasta finales del siglo tercero o a principios del cuarto que comenzó a celebrarse en esa fecha el nacimiento de Jesucristo.⁸ Sin embargo, la fecha tardía de tal innovación corrobora el hecho de que los misterios lograron su madurez después de que el cristianismo fijara su carácter central, y que por ello su influencia en el cristianismo fue solo periférica.

Hay, sin embargo, otros dos aspectos de la religión del período helenista que nos interesan aquí: el culto al emperador y la tendencia sincretista de la época. El culto al emperador no es de origen romano, sino oriental, y por ello constituye una instancia más de la invasión del mundo romano por parte de las religiones orientales. Egipto adoraba a sus faraones; los persas

⁸ He discutido esto más ampliamente en el libro *La Navidad: Origen, significado y textos* (El Paso: Mundo Hispano, 2019).

se postraban ante sus soberanos; los griegos rendían culto a los héroes. Estas son las fuentes del culto al emperador en el Imperio romano. Al tiempo que —debido primero a las conquistas de Alejandro y luego a las de Roma— el mundo mediterráneo se fundía en una cultura más o menos homogénea, las costumbres de una región se hacían sentir en otra. Cuando Alejandro conquistó el Cercano y Medio Oriente, adoptó las costumbres que allí se seguían respecto a los gobernantes, y no tuvo dificultad alguna en ser tenido por Dios. Julio César, y luego Marco Antonio y Octavio, fueron tenidos por dioses entre los egipcios. Roma, sin embargo, se mostraba reacia a tales extravagancias. El propio Octavio permitía que se le rindiese culto en Oriente, mientras que en Roma y para los romanos no pretendía ser más que Emperador y «Augusto» —lo cual quería decir que era sagrado, pero no divino—. En Roma, los grandes hombres eran divinizados solo después de muertos —por ello decía Vespasiano, poco antes de morir: «¡ay de mí, siento que me convierto en dios!».⁹ Y aun esta práctica no era aceptada sin críticas.¹⁰ En términos generales, tales críticas venían de la aristocracia romana, que se oponía al influjo excesivo de las religiones y costumbres orientales. Además, el culto al emperador tropezaba con la apatía de las masas, que no sentían que ese culto satisficiera sus necesidades. Por estas razones, el culto al emperador tardó años en lograr algún arraigo, y siempre hubo emperadores que lo tomaron con más seriedad que la que le daban sus súbditos.¹¹ En todo caso, este culto no era una fuerza vital en la vida religiosa del mundo grecorromano. Si fue uno de los principales puntos de conflicto entre el estado y el cristianismo naciente, esto se debió solo a que se le usaba como criterio de lealtad política.

Por otra parte, el período helenista se caracterizó por su sincretismo religioso. El establecimiento de relaciones culturales, mercantiles y políticas entre diversas regiones del mundo mediterráneo tenía que llevar inevitablemente al establecimiento de relaciones y ecuaciones entre las diversas divinidades regionales. Isis se identifica con Afrodita y Deméter, al tiempo que Zeus se confunde con Serapis. Debido al politeísmo, que es parte de su estructura fundamental, cada religión de misterio se siente autorizada a aceptar y adaptar cuanto de valor pueda hallar en otras religiones, y así se dio el caso de que los seguidores de Mitrás adoptaran las viejas taurobolias de Atis y Cibeles. Si hay una religión del período helenista, esta es el sincretismo. Cada culto compite con los demás, no en ser más estricto, sino en ser más abarcador, en incluir más doctrinas diversas. Para nuestra historia, este espíritu de la época —que es paralelo al eclecticismo filosófico,

⁹ Suetonio, *Vidas de los césares*, 8.23.

¹⁰ Véase Cicerón, *Filípicas*, 1.6.31.

¹¹ Tal fue el caso de Calígula: Suetonio, *Vida de los césares*, 4.22.

y hasta llega a confundirse con él— es de suma importancia, pues solo dentro de tal contexto puede comprenderse la importancia y dificultad de la decisión que tuvieron que tomar los primeros cristianos ante la tentación de hacer del cristianismo un culto sincretista como los que entonces estaban en boga.

Por último, al tratar de la cuna del cristianismo, no debemos olvidar un factor de tanta importancia como el Imperio romano. Con la unidad de su estructura y la facilidad de sus medios de comunicación, el Imperio romano, a la vez que persiguió al cristianismo, le proveyó los medios necesarios para su expansión. La sabia organización administrativa del Imperio dejó su huella en la organización de la iglesia, y las leyes romanas no solo sirvieron al derecho canónico, sino que, con Tertuliano y otros, fueron una de las principales canteras de donde se extrajo el vocabulario teológico latino. Pero la gran contribución de Roma al cristianismo naciente fue su interés práctico, moral y psicológico, que dio al cristianismo occidental su carácter práctico y su profundo sentido ético, y que echó los cimientos de obras de tan profunda percepción psicológica como las *Confesiones* de San Agustín.

De todo esto se sigue lo que ya hemos señalado más arriba, es decir, que el cristianismo no nace solo, en el vacío, sino que —como encarnación que es— nace en medio de un mundo en el que ha de tomar cuerpo, y apartado del cual resulta imposible comprenderle, como también resulta imposible comprender a Jesucristo apartado del cuerpo físico en el que vivió.